École des Hautes Études en Sciences Sociales

Ecole doctorale de l'EHESS

Centre d'études russes, caucasiennes, est-européennes et centrasiatiques (UMR 8083)

Thèse de Doctorat préparée dans le cadre d'une cotutelle entre l'Ecole des hautes études en sciences sociales et Università di Napoli L'Orientale

Discipline : Anthropologie sociale et ethnologie

MORY GUÉORGUI

Négocier le mariage

Pluralisme normatif, cérémonies et parenté en Ouzbékistan contemporain

Thèse dirigée par: Florence Weber et Tommaso Trevisani

Date de soutenance : 12 juin 2026

Jury
1 Judith Beyer, Professeur, University of Constanz, Rapportrice
2 Benoit Fliche, Directeur de recherche, CNRS, Rapporteur
3 Matthew Carey, Directeur de recherche, CNRS, Examinateur
4 Juliette Cleuziou, Maître de conférences, Université Lumière Lyon 2, Examinatrice
5 Ismaël Moya, Chargé de recherche, CNRS, Examinateur
6 Isabelle Ohayon, Chargée de recherche, CNRS, Examinatrice

Cette thèse a été financée par l'Agence nationale de la Recherche dans le cadre du Projet-ANR-19-CE41-0013

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont d'abord à ma directrice de thèse Florence Weber. Sans sa curiosité pour un nouveau terrain, sa patience, son désir de transmettre, ses encouragements et ses retours constructifs, ce travail n'aurait peut-être pas pu être mené à bien. Je lui serai toujours reconnaissant ; ce fut un plaisir de travailler ensemble. Je remercie aussi mon co-directeur, Tommaso Trevisani qui m'a aidé à m'orienter sur le terrain et m'a incité à m'établir à Angren alors que l'enquête était perturbée par la pandémie de COVID-19. Je lui suis aussi reconnaissant pour les échanges que nous avons eus à Naples et ses commentaires qui ont facilité la refonte du plan du manuscrit lors de la dernière année. Cette recherche doit aussi beaucoup à Isabelle Ohayon. Son soutien a été inestimable depuis mes années de master. Elle a accepté de me suivre tout en connaissant bon nombre des défauts sur lesquels je dois encore travailler. Toujours disponible pour discuter de ma recherche au laboratoire et en dehors, elle m'a donné très bons conseils, de multiples occasions de présenter mon travail et a géré avec beaucoup d'habileté et de patience les relations avec les différents chercheurs et partenaires ouzbeks et européens dans le cadre du projet Ceremoniac. Il me faut remercier également Ismaël Moya pour les apports heuristiques et théoriques de ses remarques et de ses suggestions. Depuis mon retour d'Ouzbékistan en 2022, nos discussions enthousiastes m'ont beaucoup aidé à réfléchir sur mes données, à prendre du recul par rapport à la littérature sur l'Asie Centrale et à donner une dimension anthropologique à ma recherche.

Arrivé en Ouzbékistan avec peu de contacts, j'ai aussi eu la chance d'être aidé par des chercheurs ouzbeks qui m'ont accueilli avec hospitalité, m'ont permis de surmonter des obstacles bureaucratiques et ont été de bon conseil pour choisir le « terrain », et établir des relations d'enquête. Parmi eux, il me faut remercier la professeure Nodira Azimova qui m'a même accompagné pendant une semaine à Angren, Shavkat Rakhmatullaev qui a toujours été généreux avec moi et d'une grande aide lors de ma première année de terrain. Je remercie aussi le professeur Shuhrat Ergashev sans qui ma thèse aurait été très différente et Adham Ashirov pour son soutien à l'Académie des Sciences. À différentes étapes de ma recherche, j'ai aussi bénéficié considérablement des échanges avec les autres chercheurs du projet Ceremoniac qui m'ont fait des retours sur les présentations de mes chapitres à l'oral, mais aussi par écrit sur l'article destiné à être publié dans un numéro de revue en commun. Je remercie donc Juliette Cleuziou, Caroline Dufy, Clément Jacquemoud et Julien Thorez. Il me faut aussi remercier Rano Turaeva qui a été invitée comme discutante à une conférence dans le cadre du projet et m'a aidé à améliorer un chapitre. Au LESC de l'Université de Nanterre, Gwendoline Lemaître, Delphine Durand Sall et Théophile Johnson m'ont aussi beaucoup stimulé par la discussion de leurs propres travaux et leur retour sur mes chapitres dans le cadre de notre tontine informelle. Grâce aux compétences de géographe d'Anastassia Protassov j'ai aussi gagné énormément de temps sur les cartes alors que mes premières tentatives de manipuler le logiciel QGIS étaient un énorme échec. Je l'en remercie, tout comme Kamariddin Davletov qui m'a aidé à traduire en françis de nombreux textes et vidéos en ouzbeks. Aussi, je dois beaucoup à tous les résidents d'Angren et de Tachkent dont je dois préserver l'anonymat. Qu'ils soient tous remerciés pour avoir accepté de me recevoir avec beaucoup de gentilesse, de me consacrer du temps et de partager leurs histoires. Avant la thèse, Charles

Stépanoff a laissé sur moi son empreinte en encadrant avec omniprésence ma première recherche en Asie centrale pendant deux ans de master et en me donnant des idées et des références qui ont continué à alimenter ma recherche doctorale. Au début de la thèse, pendant la pandémie, j'ai eu la chance de présenter mes premiers résultats dans le séminaire de Sandrine Ruhlmann sur l'anthropologie du compromis et de beaucoup discuter de mes recherches et des siennes. Je remercie enfin tous les personnes qui ont accepté de relire formellement mes chapitres finalisés : mon père, Antoine Ravon, Théo Coutier, Hafida Babour, Bastien Gallet, Omer Corlaix et Agathe Guy.

En France et en Europe, je remercie enfin tous les amis, membres de la famille et collègues en doctorat ou post-doctorat qui ont rendu le travail de rédaction moins solitaire. Antoine Ravon qui a toujours été très présent. Hugo Zusslin qui m'a accueilli plusieurs fois à Berlin pour faire des pauses. Achille Rajola et Valentina Martiniello qui m'ont aussi fait découvrir Naples et sont venus me voir à Paris. Ahmed Rahmanov, Kamariddin Davletov et Zebo avec qui on a passé beaucoup de soirées mémorables à Tachkent et à Paris. Maxime Corron et Ilias Mamadiarov que je suis allé voir à Bichkek. Théo Coutier qui m'a ramené des bouteilles de champagne pour le pot de soutenance. Shaima Giboire. Aimée Lombard. Nicolas Bureau qui était un peu comme un mentor pendant le master et la thèse. Suleyman Yang Zhao qui a fait son terrain de thèse en même temps que moi à Tachkent. Léa Filiu avec qui nous avons milité pour la prolongation des contrats doctoraux pendant le COVID. Sami Ouchane qui est tout le temps en voyage mais dont la correspondance, les récits de voyage et la lucidité ont depuis des années été une source d'inspiration dans mon parcours d'ethnographe. Tous les camarades du Cercec avec qui j'ai partagé des moments d'écriture et qui comprenaient mon expérience en fin de rédaction : Thomas da Silva et Aby Shukiurov avec qui nous sommes partis à la montagne pour écrire, Niya Metodieva et Lucas Bougereau avec qui j'ai passé beaucoup de temps en bibliothèque, Guillaume Minéa-Pic, Agathe Guy, Lina Tsrim, Amine Laggoune. Je remercie aussi mon prof de théâtre Thibault Gouzarch qui m'a aidé à travailler sur mon expression orale et tous ses autres élèves avec qui on a fait des résidences et monté plusieurs spectacles ces deux dernières années. Grâce au théâtre, je n'ai pas eu l'impression de complètement me dissoudre corporellement pendant la rédaction. Aussi, je remercie Hafida Babour pour son attitude toujours positive, son soutien et sa confiance en mon travail. Mes remerciements vont également à mon frère Ulysse Gallet, Bertrand Gallet, mon beau-père Bastien Gallet sans qui je n'aurais probablement jamais fait d'études de philosophie puis d'anthropologie, ma grand-mère défunte Françoise Mory, mon père Jean-Marc Mory, ma sœur Thaïs Mory, mon oncle Mathieu Mory, mon cousin Denis Mory, ma cousine Chloé Mory. Si j'oublie certaines personnes, qu'elles m'excusent.

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

Résumé : Alliance ou union conjugale, polygynie ou monogamie, cérémonie islamique ou coutumière : depuis l'indépendance de l'Ouzbékistan les définitions et la célébration du mariage font l'objet de contrastes dans la ville minière et industrielle d'Angren. Le legs soviétique, l'économie de marché, l'injonction de l'État à la modestie, les migrations, les libertés religieuses peuvent chacun expliquer ces disparités. Malgré tout, le mariage demeure central sur les plans économique, social et politique. Être marié est essentiel pour devenir adulte. Indispensables au maintien de la réputation, les cérémonies polarisent les flux monétaires alors que l'État légifère pour les réduire. Au lieu de définir a priori le mariage, la thèse privilégie une approche processuelle des « apories du mariage » afin d'en appréhender la centralité et les contrastes. En l'absence de terme ouzbek générique pour désigner le mariage, elle montre que le lexique disponible s'étend à des normes et des pratiques dont les contours sont flous. Le rituel du *nikoh* est régi à la fois par les normes légales et la charia. Régulés par l'État, les *to'y* (« cérémonies ») obéissent à l'*urf-odat* (« us et coutumes ») ou aux normes de l'islam. Malgré leur illégalité, la polygynie et les mariages non déclarés sont impunis. La notion de pluralisme normatif permet de comprendre comment les acteurs mobilisent plusieurs ordres normatifs pour justifier et décrire des pratiques du mariage. Sur fond de changement économique et sociétal, elle fait apparaître des négociations entre de multiples acteurs. À l'interface de recherches qui ont étudié le mariage dans ses rapports à l'État et à la nation d'un côté et se sont intéressées aux stratégies individuelles de l'autre, la thèse propose des réflexions plus générales au sujet des priorités implicites de l'État, de ce qui fait la réputation ou des subjectivités amoureuses. Le manuscrit compte six chapitres. Afin de présenter les méthodes, un premier s'intéresse aux pratiques de la méfiance comme moyen de se protéger de l'inconnu en raison de la surveillance, de préserver sa réputation face aux commérages et d'éliminer des candidat(e)s au mariage. Le second se demande si Angren est une ville soviétique ou centrasiatique pour contextualiser les lieux et les sociabilités du mariage. Le troisième décrit comment le mariage est négocié avec l'État par le biais des *comités de mahalla* à l'échelle du quartier. À travers l'étude de l'attribution des aides sociales et des apories de la polygynie, il révèle que l'État a d'autres priorités implicites que celle de faire primer la légalité. Le quatrième revient sur les mutations du marché des salles de réception à Angren. De par leur dimension esthétique, leur usage accru est attribué aux valeurs de générosité et d'hospitalité affichées par la classe moyenne. Le cinquième décrit les séquences qui font advenir le mariage. Il distingue le rituel du *nikoh* qui l'institue et les *to'y* qui sous-tendent les réputations et la reproduction de la filiation. Les *to'y* coutumiers sont comparés aux *to'y* islamiques afin d'expliciter les incertitudes quant aux valeurs et formes qui font la réputation. Ceci peut aussi expliquer que le stigmate associé au démariage devienne relatif. Les valeurs qui définissent les responsabilités des mariés sont loin d'être déterminées. Le dernier chapitre étudie comment des commissions de la mairie tentent de réconcilier les demandeurs de divorce en entretenant l'angoisse des commérages. Quelles que soient leurs finances, les normes de la charia et de l'*urf-odat* sont alors mobilisées pour qu'ils effectuent un travail éthique et fassent passer leur ressenti après la filiation. Présent, en somme, à chaque étape depuis la préparation jusqu'à l'annulation du mariage, l'État ne s'oppose pas explicitement aux stratégies individuelles. Il se pose en guide et laisse exister plusieurs acceptions du mariage afin de tenir les mariés pour responsables de leurs problèmes conjugaux et financiers.

Mots clés

cérémonies, démariage, État, mariage, pluralisme normatif, réputation.

ABSTRACT AND KEYWORDS

Abstract : Alliance or conjugal bond, polygyny or monogamy, Islamic or customary ceremony**:** since the independence of Uzbekistan, the definitions and celebration of marriage have been marked by contrasts in the mining and industrial city of Angren. The Soviet legacy, the market economy, the state's injunction to modesty, migration, and religious freedoms can each help explain these disparities. Despite this, marriage remains central economically, socially, and politically. Being married is essential to becoming an adult. As a ground for reputation, ceremonies concentrate monetary flows even as the state legislates to reduce them. Rather than defining marriage a priori, this dissertation adopts a processual approach to the "marriage quandaries" in order to grasp both their centrality and their contrasts. Indeed, the absence of a generic Uzbek word for marriage shows that the available lexicon extends to norms and practices with blurred boundaries. The ritual of *nikoh*, for instance, is governed by both legal norms and sharia law. Regulated by the state, the *to'y* ("ceremonies") follow either *urf-odat* ("customs") or Islamic norms. Despite their illegality, polygyny and undeclared marriages go unpunished. The notion of normative pluralism thus helps explain how actors mobilize multiple normative orders to justify and describe marital practices. Against a backdrop of economic and social change, the study reveals negotiations among multiple actors. At the intersection of research that has examined marriage in relation to the state and the nation on the one hand, and individual strategies on the other, the dissertation offers broader reflections on the state's implicit priorities, on what constitutes reputation, and romantic subjectivities. The manuscript comprises six chapters. To present the methods, the first examines practices of mistrust as a way of protecting oneself from the unknown in a context of surveillance, preserving one's reputation in the face of gossip, and eliminating marriage candidates. The second asks whether Angren is a Soviet or Central Asian city in order to contextualize the spaces and forms of sociability surrounding marriage. The third describes how marriage is negotiated with the state through neighbourhood *mahalla* committees. Through the study of social welfare allocation and the quandaries of polygyny, it reveals that the state has other implicit priorities than simply enforcing legality. The fourth chapter returns to the transformations of the reception hall market in Angren. Because of their aesthetic dimension, their increasing use is attributed to middle-class values of generosity and hospitality. The fifth chapter describes the sequences through which marriage comes into being. It distinguishes the *nikoh* ritual that institutes it from the *to'y* that underpin reputations and the reproduction of filial relation. Customary *to'y* are compared to Islamic *to'y* in order to clarify uncertainties regarding the values and forms that shape reputation. This also helps explain why the stigma associated with unmarrying becomes relative. The values that define the responsibilities of spouses are far from fixed. The final chapter studies how municipal commissions attempt to reconcile divorce applicants by sustaining the anxiety of gossip. Regardless of their financial situation, the norms of sharia and *urf-odat* are mobilized so that individuals undertake ethical work and place their personal feelings after filial relation. Present, in sum, at every stage from the preparation to the dissolution of marriage, the state does not explicitly oppose individual strategies. Rather, it positions itself as a guide and allows multiple meanings of marriage to coexist, thereby holding spouses responsible for their conjugal and financial problems.

Keywords

ceremonies, unmarrying, state, marriage, normative pluralism, reputation

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements **3**

Résumé et mots clés **5**

Abstract and keywords **6**

Table des matières **7**

Table des figures **13**

Note de translittération **15**

Introduction Générale **17**

- *Itinéraire d'une recherche : des « structures » aux « apories » du mariage* 19
- *Le mariage comme levier de modernisation pour l'État soviétique* 23
- *Le potentiel heuristique du pluralisme normatif* 25
- *Mariage, État, Nation* 30
- *Les stratégies individuelles et familiales du mariage* 33

Chapitre 1 Méfiance, mariage et lien social. Une société opaque **43**

I/ Confiance, méfiance et surveillance **46**

a) L'héritage de Karimov : police et bureaucratie 48

b) Ethnographie et bureaucratie 51

c) Relations personnelles et règles non-écrites : une ethnographie « par le bas » 60

d) L'hospitalité et l'ouverture 62

e) La temporalité de la méfiance 67

II/ Méfiance, commérages, réputation **71**

a) Une relation d'enquête avortée 75

b) L'efficacité des *g'ybat* (uz) 78

c) Méfiance, personnalité et théorie de l'esprit 84

d) L'instabilité de la méfiance 91

e) L'opacité de l'esprit et l'idéologie de la confiance entre époux 97

Conclusion du chapitre 103

Chapitre 2 Angren : une nouvelle ville soviétique et centrasiatique 109

I / Les ressources minières de la vallée d'Ohangaron 110
II / Une ville de migrants 112
III / Le « Grand Angren » 115
IV / Une ville européenne ou centrasiatique ? 123
V / Endogamie et mariages interethniques 128
VI / Angren Gorod Prizrak (« Angren la ville fantôme ») 134
VII / « Nouvel Ouzbékistan, Nouvel Angren » (*Yangi O'zbekiston, Yangi Angren*) ? 142

Conclusion du chapitre 148

Chapitre 3 Négocier le mariage avec les *comités de mahalla* 151

I/ Les *comités de mahalla* : surveiller le patrimoine et réguler les dépenses de mariage 154

a) La mutabilité des *comités de mahalla* 154
b) La mythe de la décentralisation 157

- *Les yeux et le guichet de l'État* 160
- *Le patrimoine immobilier d'Aziza* 162

c) Contrôler les aides sociales et rationaliser les dépenses de mariage 164

II/ Les apories de la polygynie 169

a) Une pratique historiquement controversée 171
b) *Uyat* (« honte ») (uz) pour les femmes, fierté pour les hommes ? 174

- *La coépouse du Musée* 174
- *Fiers d'être polygynes* 176

c) La « patience » (*sabr*) (uz) des co-épouses 179

- *Dilnoza Opa* 180

d) Le pragmatisme des *comités de mahalla* 184

Conclusion du chapitre 186

Chapitre 4 : Esthétique et économie des salles de réception: les nouvelles *to'yxona* de la classe moyenne **189**

I / L'héritage soviétique et la modernisation des lieux du mariage 193

a) L'absence de lieux dédiés en contexte soviétique 193

b) Les *to'yxona* des migrants 196

c) Un lieu de reproduction pour la classe moyenne 200

II/ Un marché des *to'yxona* en mutation 204

a) Des *to'yxona* plus « civilisées » 205

b) Une nouvelle esthétique 208

c) Deux modèles d'affaires 213

Conclusion du chapitre 215

Chapitre 5 : Instituer et célébrer le mariage. Rituel, cérémonies et reproduction **219**

I/ Le cycle du mariage **221**

II/ Le nikoh, seul rituel de mariage **225**

- *Le nikoh de Zebiniso et Zafar Aka* 227

III/ Véhiculer des valeurs et reproduire la filiation lors du *katta to'y* **231**

- *Le katta to'y de Jahongir* 235

a) L'argent doit couler 269

b) Le mariage, vecteur de flux monétaires 273

c) Qui joue sa réputation ? 276

d) L'enjeu de la reproduction 278

e) Des valeurs consensuelles 280

f) Une scène sociale exceptionnelle 282

IV/ Les « to'y islamiques » (*islomiy to'y*) (uz, la cohérence au-delà du pluralisme normatif ? **285**

- *L'islomiy to'y des fils ainé et cadet de Xoji Aka* 290
- *Impossible modestie ?* 296

Conclusion du chapitre 299

Chapitre 6 : Tensions conjugales, démariage et réconciliation. Les relations conjugales à l'épreuve de la globalisation **303**

I/ Le démariage dans la globalisation **309**

a) « Tu n'es pas encore marié(e) ? » 309

b) La hiérarchie conjugale. Pouvoir des femmes et autorité de l'époux 315

- *Le démariage de Nodira* 318
- *Mutisme et pouvoir des femmes* 323

c) L'impossible triomphe du couple conjugal ? 329

- *Le démariage prématuré de Lola* 330
- *Le meilleur mariage possible ?* 337

d) La relation conjugale à l'épreuve des migrations transnationales 340

- *Dilmurod Aka, migrant, oligarque, divorcé et « mâle alpha »* 345
- *Plusieurs épouses, différents mariages, les incertitudes d'un homme démarié* 356
- *L'équilibre de la relation conjugale dans la globalisation, filiation et expérience subjective* 359

II/ Le travail de la réconciliation **362**

a) Réconcilier par l'*uyat* (« honte ») (uz) 366

- *Anora et Islom* 370
- *La réconciliation comme travail sur soi* 374

b) Impossible réconciliation ? Les normes de genre et le genre des mariés 376

- *Saida et Sherzod* 377
- *À la hauteur de leur genre ?* 381

c) Une sexualité sous silence 385

- *Kakhramonjon et Sevinch* 389
- *Un plaisir sans valeur ?* 391
- *Shahlo et Bekzod* 393
- *Un double discours sur la sexualité* 394

Conclusion du chapitre 394

Conclusion Générale **401**

- *Sacralité du mariage et angoisse financière des classes moyennes* 403
- *La cérémonie du katta to'y comme dernier acte du travail de reproduction* 404
- *L'hypothèse du pluralisme normatif* 406
- *Les incertitudes quant à la fonction économique du mariage* 408
- *Un déplacement des points de référence de subjectivité* 413

Bibliographie **417**

Annexes **439**

Glossaire des termes de parenté et d'affinité ouzbeks à Angren 439
Glossaire des autres termes vernaculaires 441
Liste des personnes rencontrées (par ordre alphabétique) 449
Liste des personnes rencontrées (par ordre chronologique) 453
Liste des personnes rencontrées (par statut) 457
Liste des cérémonies et réunions observées 461

TABLE DES FIGURES

Figure 1 Localisation d'Angren dans la région de Tachkent (Source : Openstreet map contributor) 20

Figure 2 – Permis de recherche délivré par l'Institut d'Histoire de l'Académie des Sciences d'Ouzbékistan (Source : Guéorgui Mory, avril 2021) 56

Figure 3 – Un mariage arrangé dans la proximité par Gulnora Opa 100

Figure 4 – Les villes et les routes de l'État d'Ilak X-XIIe s. (Source : Burjakov 1975, 13) 111

Figure 5 – Un bâtiment japonais construit lors de la décennie 1940 et qui sert aujourd'hui de local au *comité de mahalla* de Jigariston (Source : Guéorgui Mory, février 2022) 115

Figure 6 - Carte d'Angren et du développement de ses quartiers 117

Figure 7 - La maison de la culture de Dukent inaugurée en 1983 (Source : Guéorgui Mory, août 2021) 120

Figure 8 - La salle de cinéma de la maison de la culture de Dukent (Source : Guéorgui Mory, août 2021) 120

Figure 9 - Le restaurant Gulistan construit en 1957 et à l'abandon en 2023 (Source : Guéorgui Mory, août 2021) 121

Figure 10 - Panneau en la mémoire des cadres de l'usine à caoutchouc au musée d'histoire d'Angren (Source : Guéorgui Mory, Juillet 2021) 123

Figure 11 - Un des derniers immeubles de neuf étages à l'abandon depuis la décennie 1990 et à droite à un immeuble de neuf étages qui a été rénové et est devenu un logement social (Source : Guéorgui Mory, Février 2022) 143

Figure 12 - Annonce pour l'achat d'appartements avant la construction du quartier d'Angren City (Source : Guéorgui Mory, juin 2023) 144

Figure 13 - Les magasins s'étendent sur l'artère de la rue Chikrizov (Source : Sultan Atabaev, mars 2026) 146

Figure 14 - Carte des marqueurs de la transformation urbaine d'Angren 147

Figure 15 - Biens de consommation pour la *sep* de la fille d'Aziza (Source : Guéorgui Mory, février 2022) 164

Figure 16 - Les mariés entrent dans la *to'yxona* Tantana (Source : Guéorgui Mory, Novembre 2021) 197

Figure 17 - La *to'yxona* Shorjahon Ota et Zebiniso Ona construite en 2013 et convertie en jardin d'enfants depuis 2017 (Guéorgui Mory, Angren, Décembre 2021) 198

Figure 18 - Un mariage dans la *to'yxona* Osiyo (Source : Guéorgui Mory, Angren, Janvier 2022) 200

Figure 19 - Un mariage dans la *to'yxona* Yulduz
(Source : Guéorgui Mory, Décembre 2022) 207

Figure 20 - Un jardin sépare l'entrée de la *to'yxona* Osiyo de la rue
(Source : Guéorgui Mory, Angren Juin 2022) 209

Figure 21 Les invités dansent dans la *to'yxona* Angren Land pour un *sunnot to'y*
(Source : Guéorgui Mory, octobre 2021) 210

Figure 22 L'entrée de la *to'yxona* Osiyo après sa rénovation
(Source : Guéorgui Mory, Juillet 2023) 212

Figure 23 Principales séquences du cycle des mariages tadjiks et ouzbeks à Angren 222

Figure 24 Schéma de parenté de la famille de Jahongir 235

Figure 25 Chronologie des séquences du cycle du mariage de Jahongir 237

Figure 26 L'estrade des mariés dans la *to'yxona* Osiyo
(Source : Guéorgui Mory, Juillet 2023) 240

Figure 27 Vue depuis l'estrade des mariés avant le *katta to'y* de Jahongir dans
la *to'yxona* Osiyo (Source : Guéorgui Mory, Juillet 2023) 240

Figure 28 Placement des convives lors du *katta to'y* de Jahongir 250

Figure 29 Les amis de Xoji Aka et de ses fils préparent l'*hovli* pour le *osh* pendant
la nuit (Source : Guéorgui Mory, mai 2021) 291

Figure 30 Les hommes invités au Osh attendent le sermon de Solihon Domla
avant le service du plov à sept heures du matin dans la cour de la maison de Xoji Aka
(Source : Guéorgui Mory, Mai 2021) 292

Figure 31 Deux Mercedes et huit Range Rover attendent les mariés devant leur maison
pour le *kuyov navkar* (Source : Guéorgui Mory, Mai 2021) 293

Figure 32 Divorces recensés à Angren (Source : Comité d'État pour les statistiques
de la République d'Ouzbékistan) 307

Figure 33 Répartition selon le genre des initiatives de rupture conjugale parmi les
mariages étudiés 315

Figure 34 Schéma de parenté de la famille de Nodira 319

Figure 35 Schéma de parenté de la famille de Lola 332

Figure 36 Schéma de parenté de la famille de Dilmurod 347

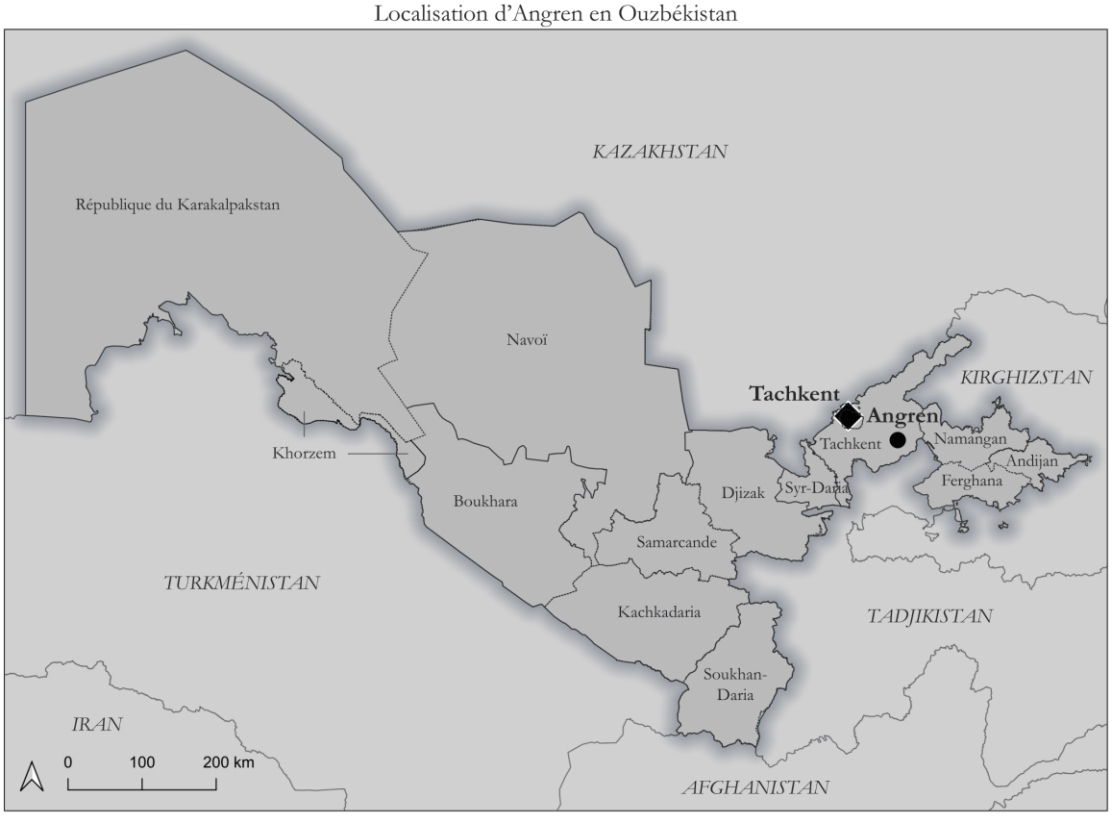
Note de translittération

La translittération des termes écrits en cyrillique répond dans cette thèse aux normes de la revue *d'Études Mongoles, Sibériennes et Centrasiatiques* (EMSCAT). Les termes ouzbeks n'ont pas fait l'objet de translittération, car ils sont présentés selon leur ortographe officielle en alphabet latin. L'acronyme (*ru*) est placé après les termes russes afin de les distinguer des termes ouzbeks, désignés par l'acronyme (*uz*).

Cyrillique	Francais
А а	A a
Б б	B b
В в	V v
Г г	G g
Д д	D d
Е е	E e
Ё ё	Ë ë
Ж ж	Ž ž
З з	Z z
И и	I i
Й й	J j
К к	K k
Л л	L l
М м	M m
Н н	N n
О о	O o
Ө ө	Ö ö
П п	P p
Р р	R r
С с	S s
Т т	T t
У у	U u
Ф ф	F f
Х х	H h
Ц ц	C c
Ч ч	Č č
Ш ш	Š š
Щ щ	ŠČ šč
Ы ы	Y y
Ь ь	' '
Ъ ъ	" "
Э э	È è
Ю ю	JU ju
Я я	JA ja

Normes de translittération de la revue EMSCAT

Localisation d'Angren en Ouzbékistan



Source : Open Street Maps

Logiciel : QGis

Carte de l'Ouzbékistan et de ses régions depuis l'indépendance

(Source : Openstreet map contributor)

INTRODUCTION GÉNÉRALE

« Imam : Sœur Zebiniso, que voulez-vous comme *mahr* ?

Zebiniso : Le « livre » (*kitob*) (uz) ?

Imam : Le *mahr* doit représenter une valeur pécuniaire. Il ne faut pas qu'il perde de cette valeur avec le temps.

Zebiniso : Je veux le Livre du Saint-Coran.

Imam : D'accord, voulez-vous quelque chose d'autre en plus ?

Zebiniso : Non.

Imam : D'accord (puis à Zafar Aka). Êtes-vous d'accord avec cela ?

Zafar Aka : Oui. »

Nikoh de Zebiniso et Zafar Aka, Angren, quatre septembre 2021

Échangées lors du rituel musulman du *nikoh*, ces paroles me parurent trahir un malentendu au moment de sceller le mariage. Malgré la piété exhibée par la mariée, Zenibiso et l'imam ne semblaient pas partager la même conception du mariage. En se contentant du livre du Saint-Coran, elle décrivit le mariage comme une affaire religieuse. Surpris l'imam réitéra sa question et indiqua que son mari devait lui donner un bien de valeur pécuniaire à titre de *mahr*. Il lui précisa que le mariage était aussi une affaire d'argent. Il impliquait des transferts de biens entre les mariés et leurs familles. Figurant parmi la poignée de témoins de ce rituel, le frère cadet du père de Zebiniso semblait du même avis. Une demi-heure plus tôt, il s'était félicité d'avoir offert un appartement à l'époux de sa nièce. Malgré le déménagement de celle-ci à Tachkent, il espérait les revoir régulièrement à Angren. Lors du déjeuner, en présence de ce dernier et de ses amis, il avait déclaré que ce cadeau permettrait aux mariés d'honorer les parents de Zebiniso de leur visite[1].

Observée lors de mes premiers mois d'enquête à Angren, cette scène me fit réfléchir aux motivations des mariés et à la façon dont une idéologie de l'amour conjugal pouvait se conjuguer avec des considérations financières. Mis en perspective d'autres séquences du même mariage, elle fit aussi apparaître des contrastes entre les normes auxquelles se référaient les intéressés. Mentionnée pour justifier le transfert d'un bien de « valeur pécuniaire » à titre de *mahr* lors du rituel du *nikoh*, la charia me parut s'effacer lors de la cérémonie de mariage qui eut lieu le soir-même. Les

[1] Pour préserver l'anonymat de mes interlocuteurs, tous les noms cités dans cette thèse ont été modifiés. Certains éléments de contexte ont également été changés.

épaules dénudées, Zebiniso enleva le voile qu'elle avait porté lors du *nikoh* pour la soirée. Au début de la cérémonie, une *love story* fut diffusée aux convives. Tourné dans un studio de la capitale, le clip montrait les mariés enlacés. Leur danse était accompagnée de la voix de Frank Sinatra chantant « *I love you babe* ». Plus tard dans la soirée, Zebinoso dansa en personne avec son mari sous le regard des convives. La cérémonie ne ressemblait à rien de ce que j'avais vu jusqu'ici à Angren. Le faste de l'évènement mit en évidence le capital économique relativement important de chacune des deux familles, tant à Tachkent qu'à Angren. Zebiniso était bien la fille d'un des héritiers ouzbeks les plus riches d'Angren. Âgé de près de trente ans, son mari ouighour s'était quant à lui enrichi en revendant des meubles importés de Russie dans la capitale.

Ces contradictions me parurent corroborer les recherches qui considèrent le mariage comme un reflet des transformations à l'œuvre au sein des sociétés d'Asie Centrale (Cleuziou 2024, 14 ; Cleuziou & McBrien 2021 ; Roche & Hohmann 2011 ; Trevisani 2016a). Filmée lors du *nikoh,* Zebiniso avait affiché une dévotion qu'il était rare d'observer parmi les hommes et les femmes du même âge en Ouzbékistan dix ans plus tôt. La *love story* témoignait de l'émergence de subjectivités amoureuses. L'entretien qu'elle m'accorda, a posteriori, trahissait une possible individualisation de l'organisation des cérémonies de mariage à l'échelle du couple. Encore étudiante en histoire de l'art à Tachkent, Zebiniso me dit que son mari avait financé la cérémonie et que leur parents ne s'en étaient quasiment pas occupés. Elle avait passé plusieurs mois à préparer celle-ci en collaboration avec des prestataires. Lors de cet entretien, elle me parut aussi vouloir présenter leur union comme un choix individuel et reléguer au second plan l'alliance entre leurs familles. Au regard des autres mariages auxquels j'avais participé à Tachkent et à Angren, je m'interrogeais au sujet des évolutions sociétales qui pouvaient expliquer les contrastes autour des définitions du mariage et des modalités de sa célébration. Il me semblait alors qu'il n'y avait pas de facteur unique. Le legs soviétique, le passage à une économie de marché, l'adoption de nouvelles pratiques de consommation, l'injonction de l'État ouzbek à rester modeste lors des mariages, les migrations nationales et transnationales, l'extension des libertés religieuses pouvaient tout autant en rendre compte. Malgré ces phénomènes, le mariage demeurait central tant sur les plans économique que social et politique. Essentiel au maintien de la réputation des individus et de la plupart de leurs relations, il continuait à rassembler jusqu'à plus d'un millier de convives, à polariser les flux monétaires et à creuser l'épargne des ménages. Dans le viseur de l'État depuis la période soviétique, il restait aussi un objet de préoccupation constant pour le politique. Avant la pandémie de COVID-19 en 2019, le parlement de la République d'Ouzbékistan avait adopté une « loi de modestie » afin de réduire les

dépenses associées au mariage. À l'issue de mon enquête ethnographique en 2024, il examinait un projet de loi pour proscrire les mariages avec les parents au second degré[2].

Itinéraire d'une recherche : des « structures » aux « apories » du mariage

Les incertitudes liées à la définition et la centralité du mariage ne figuraient pas au premier plan de mon projet de thèse. Celui-ci a été réévalué au regard du terrain ethnographique, de l'orientation proposée par mes directeurs de recherche et de la lecture de nouvelles publications près de deux ans après ma première inscription en thèse. Initialement, je m'intéressais surtout à l'économie rituelle car j'avais été recruté comme doctorant contractuel au sein du projet ANR Ceremoniac[3]. Porté par un collectif pluridisciplinaire, ce projet visait à étudier les cérémonies funéraires et du cycle de vie dans leur double propension à fabriquer les inégalités et à produire le lien social au sein des sociétés d'Asie Centrale post-soviétique. Avec l'accord de mes directeurs de thèse, la direction de Ceremoniac m'orienta d'emblée vers un terrain urbain au motif que les transformations sociales y étaient plus fortes et que l'économie rituelle avait déjà été considérablement étudiée en zone rurale (Botoeva 2015 ; Light 2015a & 2015b ; Trevisani 2016a ; Werner 1998 ; Zanca 2011). Considérant qu'il y avait aussi un nombre important de publications sur l'économie rituelle dans les métropoles d'Asie Centrale post-soviétique (Cleuziou 2016a; Koroteyeva & Makarova 1998; Petric 2002; Ruffier 2007; Turdalieva & Provis 2017), je privilégiais les villes moyennes car j'estimais qu'il me serait plus facile d'y délimiter des réseaux de relations et de se rapprocher d'une vue d'ensemble du marché des cérémonies. Le choix de recentrer ma recherche sur les mariages et de travailler dans une ville de la région de Tachkent vint de l'expérience d'un premier pré-terrain en février et mars 2020. Après mon rapatriement précipité dans le contexte de pandémie globale et la lecture d'un premier rapport de terrain, mes directeurs de recherche m'incitèrent à me focaliser sur les mariages et à faire l'impasse sur les cérémonies liées aux autres rituels du cycle de vie (naissance, circoncision, jubilés, cérémonies funéraires) afin de collecter des données moins disparates et imprécises au sujet des festivités cérémonielles. Le déplacement de l'enquête dans la région de Tachkent s'explique, quant à lui, par l'intimidation des services de sécurité lors de deux missions d'une semaine chacune dans les régions de Boukhara et du Karakalpakistan. Quelque peu déstabilisé par cette expérience, j'estimais a posteriori qu'il serait difficile de protéger mes interlocuteurs et de mener une enquête sereinement dans ces conditions. Comme la crise sanitaire était encore en vigueur à mon retour en

[2] Ce projet de loi apparait dans les médias ouzbeks : https://www.gazeta.uz/ru/2024/07/22/marriage-between-relatives/, consulté le neuf février 2026.

[3] Cette thèse a été financée par l'Agence nationale de la Recherche sous la forme d'un contrat doctoral de quatre ans, dans le cadre du projet CEREMONIAC « Fabriquer les inégalités ou construire le lien social ? L'économie cérémonielle en Asie centrale socialiste et postsocialiste (années 1960- années 2020) » (Projet-ANR-19-CE41-0013, Url : https://anr.fr/Projet-ANR-19-CE41-0013, consulté le vingt-sept décembre 2025).

Ouzbékistan en avril 2021, je redoutais, en outre, que les services de sécurité ne se servent de ce prétexte pour m'expulser et se montrer encore plus hostiles à mon égard que lors du premier séjour. Dorénavant, je cherchais un terrain qui se situerait non-loin de Tachkent et où je pourrais disposer de relations bien établies. Près de la capitale, les services de sécurité avaient l'habitude des étrangers. En ce cas, il leur serait plus facile de vérifier mon identité et de se renseigner auprès de l'Institut de recherche ouzbek auquel j'étais affilié que dans les régions de province. Après avoir attendu deux mois dans la capitale pour des raisons administratives, j'optais finalement pour Angren en juin 2021. Située dans la vallée d'Ohangaron à plus de mille mètres d'altitude aux confins du territoire de la région de Tachkent (Figure 1), cette ville minière et industrielle de près de 180 000 habitants[4] me fut conseillée par un directeur de recherche ouzbek qui y avait enseigné pendant plusieurs décennies. Précisant qu'Angren avait toujours accueillie des migrants venus de régions très variées, ce chercheur me dit qu'il s'agirait d'un terrain pertinent pour observer des transformations économiques et sociétales à l'œuvre dans d'autres régions du pays. Aussi, il me transmit les coordonnées de plusieurs personnes en ville et s'engagea, à demi-mot, à se porter garant de ma présence auprès de la police et des autorités.

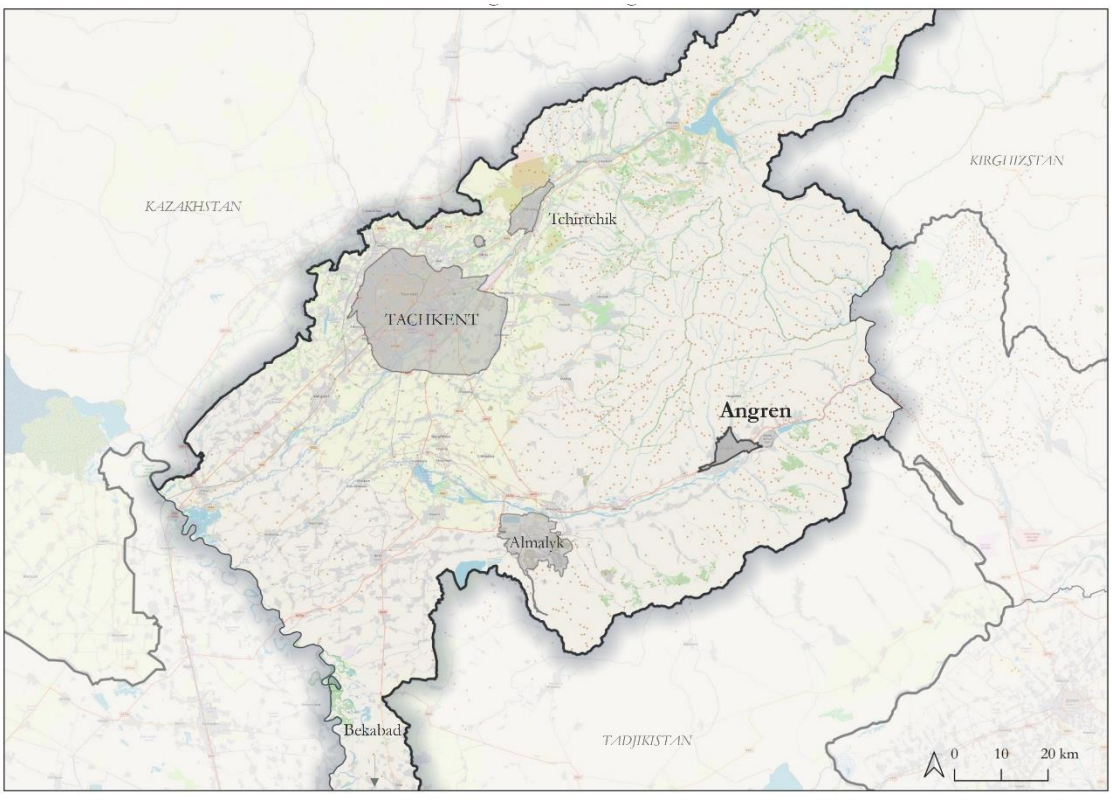


Figure 1 Localisation d'Angren dans la région de Tachkent

(Source : Openstreet map contributor)

[4] Ces données démographiques sont disponibles sur un site du gouvernement ouzbek : https://toshvilstat.uz/uz/matbuot-markazi/qo-mita-yangiliklar/8739-angren-shahrining-demografiyasi, consulté le dix avril 2024.

Angren avait été fondée lors de la décennie 1940 afin d'exploiter une mine de charbon. Considérée comme un modèle de développement industriel lors de la période communiste, la ville était peuplée majoritairement par des résidents russophones qui étaient originaires d'autres régions de l'Union Soviétique jusqu'à la décennie 1990. Après l'indépendance, elle avait connu des bouleversements macroéconomiques. La plupart des usines avaient alors fermé. La ville s'était retrouvée dans un cul-de-sac en raison du dessin des frontières. Comme dans d'autres villes industrielles, le chômage de masse avait alors incité une majorité de familles russophones à quitter le pays dans le cadre de programmes d'accueil mis en place par d'autres États post-soviétiques (Pelkmans 2017, 56). Depuis le milieu de la décennie 2000, ce déclin démographique s'était inversé avec l'arrivée de dizaines de milliers de migrants Ouzbeks, Tadjiks et Karakalpaks issus de régions plus reculées d'Asie Centrale. Le contexte macroéconomique s'était considérablement amélioré avec la réouverture d'usines, l'extraction minière, le développement du secteur des services et les fonds transférés par les migrants saisonniers ou pluriannuels qui travaillaient principalement en Russie, aux États-Unis, en Turquie et en Corée du Sud.

Les premières observations que j'ai effectuées à Angren m'ont amené à abandonner le parti pris structuraliste qui avait orienté mon projet de thèse. Dans ce contexte marqué par les migrations, la cohabitation de différents groupes ethniques et un nombre croissant de ruptures conjugales, il me parut d'emblée difficile de dégager un système homogène de normes et de valeurs et de réduire les pratiques du mariage observées à un schéma structural. Comme lors du mariage de Zebiniso évoqué au début de cette introduction, il y avait des contrastes quant à la définition du mariage et aux modalités de sa célébration. Les alliances dépassaient largement les frontières d'un quartier ou d'un groupe ethnique et les rôles des mariés et des membres de leur famille étaient constamment remis en cause. Il y avait un écart entre les normes qui étaient associées discursivement aux us et coutumes ouzbeks (*urf-odat*) (uz) et la diversité des configurations familiales (famille monogame, monoparentale, recomposée, polygyne, matrilocale, conjoints séparés par les migrations, co-résidence hors-mariage etc.). Dans le contexte d'entretiens, de discussions informelles et de cérémonies de mariage, mes interlocuteurs exprimaient des points de vue très différents sur le lien conjugal. Tous n'accordaient pas la même importance aux attentes affectives et sexuelles des mariés.

Ces contrastes et ces incertitudes me parurent appuyer la pertinence de l'approche ethnographique proposée dans un numéro de la revue Oriente Moderno paru au même moment. Portant sur les « apories du mariage » (*marriage quandaries*) en Asie Centrale, il posait à nouveaux frais le problème anthropologique d'une définition universelle du mariage. Dès l'entame de leur introduction, les coordinatrices du numéro soulignaient les limites de ce type d'hypothèse. Citant Edmund Leach pour qui les définitions universelles du mariage effaçaient les différences culturelles entre des

pratiques et des institutions irréconciliables (Leach 1982), elles revenaient brièvement sur l'impasse dans laquelle s'était trouvée l'anthropologie du mariage après de vifs débats entre anthropologues structuralistes et structuro-fonctionnalistes jusqu'à la décennie 1980 (Cleuziou & McBrien 2021, 124). Malgré tout, le mariage ne méritait pas, à leurs yeux, d'être dissous sur le plan conceptuel et anthropologique. Flexible dans ses formes et dans ses fonctions, il devait plutôt être étudié comparativement à partir de ses effets pratiques. Explicitement inspirées par les travaux sur la « parenté pratique » qui ont renouvelé ce champ de la discipline anthropologique depuis la décennie 1990 à partir des œuvres de Pierre Bourdieu et de Janet Carsten, elles associaient cette approche à l'étude processuelle des relations de parenté. Au lieu de partir des définitions, des normes et des règles qui présideraient au mariage, il fallait étudier à la fois la façon dont émergent des pratiques et des relations qualifiées de mariage et la variété de leurs implications pour les acteurs concernés. Conscientes du risque que cette approche vide la notion de mariage de son sens et génère une confusion avec des pratiques et des relations qui n'ont rien à voir avec le mariage, elles relevaient que certaines relations peuvent aboutir aux mêmes types de phénomènes que le mariage en Asie Centrale. Il n'est pas, par exemple, indispensable de se marier pour avoir des enfants et une sexualité légitime, accéder à la citoyenneté ouzbèke ou être aidée en tant que personne âgée (Cleuziou & McBrien 2021, 122). À travers une analyse processuelle des « apories du mariage », il s'agissait cependant de surmonter cette difficulté. L'ethnographie des pratiques et des discours qui sous-tendent l'accomplissement et les définitions du mariage devait leur permettre de comprendre ce que les différents acteurs cherchaient à faire en se mariant.

Cette approche processuelle allait à l'encontre de la démarche qui était envisagée dans mon projet de thèse. Elle contredisait aussi les hypothèses issues de la première enquête ethnographique que j'avais effectuée au Kirghizstan lors de mon master entre 2017 et 2019. Même si cette recherche portait davantage sur les pratiques cérémonielles que sur la conjugalité, les liens d'affinité et les cérémonies de mariage kirghizes, j'avais observé que celles-ci donnaient lieu à la circulation asymétrique des femmes et des prestations matrimoniales. En outre, il y avait une nette hiérarchie en faveur du côté de la mariée : après le mariage, les parents du marié devaient honorer davantage leurs affins. Comparant mes données avec des travaux au sujet de la parenté des Kirghiz datant de la première moitié du XXe s. (Abramzon 1976 ; Dyrenkova 1927), j'avais alors expliqué cette hiérarchie entre preneurs et donneurs de femmes et cette circulation asymétriques des femmes et des prestations à l'aide de la théorie lévi-straussienne de l'échange généralisé (Lévi-Strauss 1968). L'hypothèse était que les Kirghiz d'Issyk-Koul partageaient cette structure avec de nombreux peuples turcophones d'Asie Centrale et septentrionale (Mory 2019 ; Stepanoff 2009). À l'issue de cette première recherche, je ne voyais donc pas vraiment de raisons de douter de ce qu'était le mariage. Les considérations affectives n'affleuraient pas vraiment lors des cérémonies de mariage auxquelles j'avais assisté. Les mariés et leurs parents y faisaient peu référence. À l'échelle de

quelques villages, le mariage apparaissait surtout comme un moyen pour les mariés d'étendre et de reproduire le réseau de relations hérité de leurs parents.

Le mariage comme levier de modernisation pour l'État soviétique

L'approche processuelle permet à la fois d'appréhender la variabilité des définitions et des pratiques du mariage et d'en comprendre la centralité politique, économique et sociale. Rétrospectivement, elle fournit une grille d'analyse pour éclairer la pluralité des attentes que les populations sédentaires d'Asie Centrale et l'État soviétique ont placées respectivement dans le mariage. Dès les décennies 1870 et 1880, les époux Nalivkin avaient en effet déjà mis en évidence le rôle central du mariage pour ces populations (Nalivkin & Nalivkina 2016 [1886]). Leur ethnographie témoignait d'une « vie privée et familiale » relativement épargnée par la colonisation russe (Cleuziou 2024, 25 ; Edgar 2006) alors que la reconnaissance des « tribunaux chariatiques » (*kozy*) (uz) par l'État impérial laissait aux musulmans le droit de résoudre par eux-mêmes les litiges relevant du droit civil et des affaires familiales (Babadjanov 2004, 156). Selon les époux Nalivikin, le mariage était une étape de légitimation sociale et biologique fondamentale aux yeux de ces populations. Comme la charia autorise les hommes et les femmes à se marier respectivement à partir de onze et treize ans, il intervenait en moyenne entre treize et quinze ans pour les femmes. Leur mari avait souvent quelques années de plus (Nalivkin & Nalivkina 2016 [1886], 159). *Qalin* (« prix de la fiancée ») (uz), *sep* (uz), *mahr* : les prestations matrimoniales étaient relativement conséquentes de part et d'autres (Nalivkin & Nalivkina 2016 [1886], 164-165). Les parents des mariés privilégiaient généralement les alliances avec des membres de la même famille ou des voisins habitant au sein du village ou du quartier (Nalivkin & Nalivkina 2016 [1886], 161). L'événement donnait lieu à un rituel particulièrement visible du côté de la mariée. Avant que le rituel du *nikoh* ne scelle le mariage, une cérémonie était organisée en l'honneur de l'épouse. Ses amies et les femmes issues de son entourage familial se réunissaient pour chanter, danser et partager un repas (Nalivkin & Nalivkina 2016 [1886], 168).

Ce cycle du mariage a été étudié plus systématiquement par des ethnographes soviétiques (Abashin 2015, 576-583 ; Kisljakov 1969 ; Lobačeva 1960 ; Šanijazov 1964, 2011, 349-364 ; Snesarev 1960). Ceux-ci considéraient le mariage comme une structure dont l'évolution dépendait de l'état général des rapports de production. Avant la révolution, les pratiques telles que le prix de la fiancée, la dot, les dépenses cérémonielles fastueuses ou le mariage des enfants étaient constitutives d'un ordre feudo-patriarcal. Dans le contexte soviétique, l'ethnographie du mariage et de la famille était au service d'un projet politique. Avec la transformation des rapports de production, les ethnographes soviétiques devaient décrire la « modernisation » inéluctable de la famille (Abashin 2017, 44). Proposant des données relativement précises, ils recouraient à des concepts qui étaient déconnectés

de l'ethnographie lorsque celle-ci ne plaidait pas en faveur de ce narratif. En ce cas, les notions de « vestiges » (*perežitki*) (ru) ou de « patriarcat » permettaient notamment de concilier la description du progrès sociétal avec la persistance d'éléments empruntés à un ordre qui précédait la révolution (Roche 2017, 14). À l'inverse, leurs hypothèses étaient parfois étayées par trop peu de données. Les chercheurs s'efforçaient, par exemple, de célébrer l'accroissement des mariages inter-ethniques à partir de cas anecdotiques car ce phénomène était l'emblème de la modernisation de la famille et de l'intégration des groupes ethniques en un seul peuple soviétique (Edgar 2022, 25).

Le propos n'est pas ici de retracer de manière systématique la façon dont les politiques et les ethnographies du mariage et de la famille se sont mutuellement informées en Union soviétique. Il est simplement de dire que le « mariage » était, de par sa centralité, un levier de transformation et de modernisation de la société pour l'État soviétique. En réformant le mariage, l'objectif était d'abord de libérer les femmes de la domination patriarcale afin de garantir leur adhésion au régime, tout en favorisant à la fois la croissance démographique et leur participation au travail industriel (Nakachi 2021, 8). Marqué par la violente révolte de l'*hujum* en Asie Centrale à la fin de la décennie 1920, cette politique a évolué, à partir des années 1930, vers une orientation davantage centrée sur la stabilisation de la cellule familiale et la natalité (Cleuziou 2024, 26). En 1918, 1926 puis 1934-1936, les codes de la famille ont aboli des pratiques comme la polygynie, le prix de la fiancée et les mariages forcés. L'enregistrement du mariage est devenu obligatoire et l'âge légal du mariage a été relevé à dix-huit ans (Northrop 2001).

En même temps, les cérémonies de mariage et les prestations matrimoniales sont passées dans le viseur de l'État afin de lutter contre le « gaspillage » (*rastočitel'stvo*) (ru) et « d'éliminer les vestiges » (*iskorenenie perežitkov*) (ru) de l'ordre feudo-patriarcal (Abashin 2003, 220). Au lieu d'éradiquer ou de réduire drastiquement l'ampleur des cérémonies, l'État a cherché à standardiser celles-ci (Roche & Hohmann 2011). Lors de la décennie 1930, ceci s'est d'abord traduit par la publication de récits de propagande destinée à mettre en avant des cérémonies qui étaient plus en phase avec les valeurs et le projet de modernisation soviétique. Limitées à un seul jour et épurées de leur dimension religieuse, les cérémonies de mariage devaient devenir un lieu où hommes et femmes se mélangent (Kamp 2007). À partir de la décennie 1960, cette politique de standardisation est devenue plus systématique. Formés au sein d'Instituts de la Culture, des experts avaient vocation à redéfinir la relation des masses populaires au « réel qui les entoure » (Lane 1981, 182-183). Des rituels ont été inventés. L'administration incitait désormais les jeunes à se marier « à la komsomol » *(po-komsomolski)* (ru). Concrètement ce type de cérémonie se déroulait sous la supervision d'un employé du soviet local. Avant de remettre aux époux leur certification d'enregistrement du mariage devant les convives, cet employé devait tenir un discours. Il y rappelait le libre consentement des mariés. Décrite comme « la cellule la plus importante de l'État », la famille était placée sous la protection

du « droit soviétique » (Lane 1981, 76). Si possible, l'évènement se déroulait dans un restaurant. Épurés de leur dimension religieuse, les discours des convives faisaient référence « au parti communiste, à Lénine ou d'autres slogans » (Turdalieva & Provis 2017, 202). Les membres des familles respectives des mariés ne devaient pas être aussi surreprésentés que lors des cérémonies plus traditionnelles. Il fallait réduire le nombre de convives et inviter davantage de *komsomols* du district (Abashin 2015, 562).

Plusieurs ethnographes et historiens postsoviétiques soutiennent rétrospectivement que le mariage est resté, en Asie centrale, un processus de négociation entre l'État et la population. Tout au long de la période communiste, ils ont observé un continuum entre les mariages d'amour et les mariages arrangés. Au lieu de remplacer les cérémonies traditionnelles, les rites soviétiques se sont greffés sur elles (Abashin 2015 ; Tett 1996 ; Roche & Hohmann 2011). Malgré l'opposition discursive entre les mariages soviétiques et les mariages musulmans dans le village tadjik où elle a mené son enquête au début de la décennie 1990, Gillian Tett associe ces continuités à la capacité des acteurs à jongler entre différentes normes (Tett 1996, 118). Elle décrit celles-ci comme un outil dans le cadre des luttes de pouvoir à l'échelle du village.

Le potentiel heuristique du pluralisme normatif

La vignette placée en ouverture de cette introduction suggère elle aussi que le mariage conjugue une pluralité de normes et de pratiques. D'un côté, le code de la famille ouzbek consacre le principe du consentement au mariage. De l'autre, il reste difficile d'épouser quelqu'un contre l'avis de ses parents en vertu de l'autorité que les « us et coutumes » (*urf-odat*) (uz) confèrent à ceux-ci sur leurs enfants. Les cérémonies et les étapes qui scandent la célébration du mariage renvoient elles aussi à des normes et des temporalités multiples. Le rituel musulman du *nikoh* coexiste avec la célébration de l'enregistrement civil du mariage, comme à l'époque soviétique. Les cérémonies de mariage mêlent, quant à elles, des pratiques qui sont justifiées explicitement au nom de l'*urf-odat* et d'autres qui témoignent de l'intégration des villes de Tachkent et d'Angren à des flux globalisés. Lors de la plupart des cérémonies, le « salut de la mariée » (*kelin salom*) (uz) est, par exemple, décrit comme l'une des traditions les plus précieuses : le voile dans les mains, la mariée s'incline devant les convives sous les exhortations d'une femme plus âgée, qui se situent à mi-chemin entre le chant et la parole. Dans les quatrième et cinquième chapitres de cette thèse, nous verrons toutefois que la cérémonie de mariage et le *kelin salom* se déroulent depuis une dizaine d'années dans un nouveau type de décors. Quand ils le peuvent, les mariés et leurs familles privilégient des « salles de réception » (*to'yxona*) (uz) dont l'architecture néo-classique et l'intérieur rappellent des hôtels de luxe situés en Turquie ou à Dubaï.

Cette pluralité de normes et de pratiques se reflète jusque dans le lexique car il n'y a pas en ouzbek de terme générique pour désigner le mariage. *Nikoh* se dit à la fois du mariage musulman et du rituel qui le sanctionne. *To'y* désigne les cérémonies de mariage. D'origine russe et hérité de la période soviétique, l'abréviation *ZAGS* renvoie, quant à elle, à l'enregistrement du mariage civil et au bureau administratif où il se déroule. Depuis la période communiste, la distinction entre *nikoh* et *ZAGS* permet, autrement dit, de distinguer le mariage civil reconnu par l'État et les relations conjugales qui ne le sont pas tout fait. Aussi, elle évite de confondre les dimensions civiles et religieuses du divorce. La répudiation suffit à annuler le *nikoh*. Pour mettre fin au *ZAGS*, il faut, en revanche, passer par un tribunal civil.

Malgré un lexique inchangé depuis la période soviétique, une multiplicité de glissements référentiels montrent que « l'institution du mariage n'est plus ce qu'elle était » (Cleuziou 2024, 30). Pour enregistrer leur mariage auprès de l'état civil, les mariés doivent désormais passer une série de tests de santé et effectuer ensemble un entretien auprès de travailleurs sociaux qui officient à l'échelle de leur quartier. L'annulation du *ZAGS* exige, quant à elle, que les mariés qui ont eu au moins un enfant se présentent devant une commission de réconciliation à la « mairie » (*hokimiyat*) (uz). La pratique du *nikoh* a aussi évolué. En Union Soviétique, ce rituel était clandestin. Aujourd'hui, il se trouve, au contraire, sous le contrôle de l'État ouzbek. Seuls les imams en possession d'une licence sont autorisés, en principe, à lire le *nikoh*. En ce cas, ils doivent contrôler les papiers d'identité des mariés et vérifier qu'ils ont un *ZAGS* avant de début le rituel. Celui-ci obéit ensuite à un script qui a été prédéfini par l'administration dont le rôle est de former les clercs musulmans et de superviser leur activité à l'échelle du pays. En parallèle de ces *nikoh* formels, il existe des *nikoh* informels. Quand un clerc accepte, c'est un moyen de se marier sans enregistrement auprès de l'état civil et de s'adonner, par exemple, à la polygynie. Enfin, la référence du terme *to'y* est devenu plus large. Depuis le début des années 2000, *to'y* a acquis une signification religieuse plus prononcée parmi les musulmans pratiquants : l'expression *islomiy to'y* (« cérémonie islamique ») (uz) désigne aussi des cérémonies de mariage dont l'organisation doit obéir en priorité à la charia.

Le lexique disponible pour parler du mariage s'étend, en somme, à des normes et des pratiques dont les contours paraissent de plus en plus difficiles à délimiter. Souvent, l'usage de l'un ou l'autre de ces termes à l'autre n'est pas neutre. Chacun d'entre eux se réfère à un contexte d'interactions où prévalent des normes associées à un ordre normatif particulier. Dans le cadre du *nikoh*, la charia est généralement première. Lors du *to'y*, ce sont en principe les « us et coutumes » (*urf-odat*) (uz) qui prévalent, tandis que l'enregistrement du mariage confère la primauté aux normes légales. Les glissements référentiels évoqués montrent toutefois que la hiérarchie entre ces normes n'est pas toujours stabilisée et peut varier selon les circonstances. Censé être encadré par des normes légales, le *nikoh* ne l'est pas en l'absence de *ZAGS*. Inversement, l'organisation d'un *to'y* peut aussi être

réajustée à la charia. Depuis 2020, il y a, en outre, une loi de modestie qui a vocation à encadrer les *to'y* et réduire les dépenses qu'ils impliquent.

Empruntée à Von Benda-Beckmann, la notion d'ordre normatif me permet, dans cette thèse, de distinguer des configurations normatives partiellement imbriquées (Benda-Beckmann 2002). Plutôt que de présupposer l'existence d'ordres normatifs clos sur eux-mêmes, j'emploie cette notion comme un outil heuristique pour étudier comment les acteurs mobilisent et distinguent des normes au sein d'un même ou de plusieurs contextes d'interactions. Parmi les trois termes vernaculaires qui désignent ces ordres normatifs, deux ont déjà été cités. *Qonunchilik* désigne les normes légales qui ont été, en principe, adoptées à l'issue d'une procédure législative validée par l'État. L'*urf-odat* renvoie aux us et coutumes et la charia aux normes de l'islam.

En Asie Centrale, l'*urf-odat* est décrit comme un ordre normatif qui est immanent aux pratiques et a toujours échappé aux tentatives de codifications menées par les ethnographes et les pouvoirs coloniaux (Beyer 2016, 25 ; Martin 2001, 3-5). Dans le contexte de la colonisation russe, Paolo Sartori soutient que les normes coutumières étaient déjà flexibles dans la région de Tachkent. Malgré le projet colonial de codifier l'*urf-odat* et de le disjoindre de la charia en instituant des tribunaux coutumiers et musulmans séparés, les juges musulmans ont pu, selon lui, modifier les coutumes en adaptant des normes islamiques aux pratiques et aux demandes des justiciables (Sartori 2011). Après la révolution, ces tribunaux ont été abolis et l'État soviétique a renoncé à codifier les coutumes. Aujourd'hui, aucun ouvrage ne recense ou répertorie celles-ci en Ouzbékistan. Comme au Kirghizstan, elles demeurent malléables. La remise en cause de l'impératif pour le fils benjamin de résider toute sa vie chez son épouse est une illustration de la façon dont elles peuvent évoluer au gré des changements économiques et sociétaux (Beyer 2016, 20). Quasi indiscutable à Angren au début de la décennie 2000, cette norme coutumière ne l'était déjà plus au moment de l'enquête. Quand le benjamin de la fratrie avait obtenu un visa pour travailler aux États-Unis, les parents l'encourageaient au contraire à partir. Ils ne redoutaient pas d'enfreindre l'*urf-odat* et d'abîmer leur réputation car il leur enverrait des sommes biens supérieures à ce qu'il ne pourrait jamais en gagner à Angren. Indépendamment du fait migratoire, plusieurs interlocuteurs ont attribué l'obsolescence de cette norme à l'accroissement des inégalités matérielles et la baisse des pensions de retraites depuis l'indépendance. Pour être sûr de partir à la retraite dans de bonnes conditions, les parents devaient garder auprès d'eux leur fils le plus fortuné.

En Ouzbékistan, les normes de la charia ne paraissent pas aussi flexibles que l'*urf-odat*. Ceci est lié sans doute à leur ancrage dans les versets prescriptifs du Coran et des Hadits. Aussi, il faut savoir que les États soviétique puis ouzbek ont limité les possibilités de débats à ce sujet. S'il y a des écarts en pratique, il n'y a pas, comme en d'autres lieux du monde musulman, de polémiques explicites entre les partisans d'une interprétation conservatrice et rigide de ces versets et ceux dont la lecture

est plus progressiste (N'Diaye 2016, 39). Inauguré en 1943 à Tachkent, la Direction Spirituelle des Musulmans d'Asie Centrale et du Kazakhstan (désignée par l'abréviation SADUM) (Babadjanov 2004, 153 ; Ro'i 2000, 102) devait former les clercs musulmans et superviser les lieux de culte. Aussi, l'institution avait le pouvoir d'émettre des *fatwa* (« avis juridiques ») afin de codifier la charia et la dissocier de l'*urf-odat*. Dépourvus de caractères contraignant, certains de ces avis portaient sur des questions relatives à la famille et au mariage[5]. Leur finalité était, selon Paolo Sartori, de réguler les comportements des musulmans en public. L'État cherchait à définir seul un « espace de l'Islam » afin d'encadrer l'expression de la « dévotion », de la « spiritualité » et d'une « éthique d'inspiration islamique » (Sartori 2024, 99). Plusieurs recherches suggèrent néanmoins que l'autorité de ces *fatwa* est restée contestée jusqu'à la décennie 1990. Ressemblant formellement à n'importe quel décret soviétique, elles n'ont jamais été sacralisées par les fidèles (Babadjanov 2004, 159 ; Beyer 2016, 30). Au regard des *patta* (« lettre ») (uz) reçues par la Direction Spirituelle des Musulmans lors des décennies 1960, 1970 et 1980, Sartori estime même qu'un habitus chariatique a survécu aux avis du SADUM. Ceci est illustré, de son point de vue, par la large perpétuation de pratiques comme le *nikoh* et la polygynie jusqu'à l'issue de l'Union Soviétique (Sartori 2024, 137).

Après l'indépendance, le président Karimov a purgé le SADUM de ses cadres et l'a remplacé par la « Direction des Musulmans d'Ouzbékistan » (*O'zbekiston Musulmonlar Idorasi*) (O'MI) (uz). Dans les faits, l'O'MI a conservé la structure et les prérogatives du SADUM. La différence majeure entre ces deux institutions réside sans doute dans leur interprétation de l'islam. Selon Bakthiyar Babadjanov, le SADUM se distinguait par sa flexibilité doctrinale. Capable d'ajuster son interprétation aux priorités de l'État soviétique et du parti communiste, le SADUM considérait, en même temps, comme des « innovations » (*bid'at*) des pratiques qui étaient jusqu'alors tolérées par l'école hanafite, comme la visite des tombes des saints (*ziyorat*) (uz) et la quête soufie d'une connaissance mystique et sensible de Dieu (Babadjanov 2001 ; Rasanayagam 2011a, 82-83). Par l'intermédiaire de l'O'MI l'État ouzbek a promu, au contraire, la pratique d'un islam national qui est discursivement associé à l'héritage de la tradition soufi et de l'école hanafite. Depuis la première décennie d'indépendance, il a financé la restauration de mausolées et la publication d'ouvrages au sujet de ces traditions (Rasanayagam 2011a, 108). Au lieu d'être présenté comme un universel, l'islam est décrit par l'O'MI comme un héritage culturel. Ceci a permis de discréditer comme « extrémiste » ou « wahhabite » tous les groupes musulmans dont l'interprétation était divergente, ouvrant la voie à une politique religieuse relativement répressive. La *da'wa* (« prédication ») et la

[5] À l'issue de la guerre, une *fatwa* réprouve notamment le remariage des femmes dont l'époux est porté disparu depuis la guerre (Ro'i 2000, 142). Certains d'entre elles ciblent des pratiques qui sont déjà dénoncées par les *comités de mahalla* depuis la décennie 1930. En 1960, le Directeur du SADUM Mufti Babkhanov écrit ainsi au *Conseil des Affaires Religieuses à Moscou* pour partager l'intention d'émettre une *fatwa* au sujet du *kalym* (« prix de la fiancée ») (ru) (Ro'i 2000, 144).

lecture d'ouvrages non autorisés sont devenues passibles de prison[6]. Le pays est resté fermé pour les prédicateurs étrangers. Comme l'enjeu était surtout d'endiguer l'islam politique, l'État a laissé aux musulmans un espace de négociations concernant les pratiques associées au mariage et à la famille. Sur ces questions, il a, d'un côté, encouragé la diffusion d'une interprétation légitime de la charia en autorisant la publication d'ouvrages comme *Baxtiyor Oila* (« La Famille Heureuse ») en 2012 (Sadiq 2012). Réprouvées dans ces ouvrages, des pratiques comme la polygynie sont restées, en même temps tolérées. À condition de ne pas se montrer « trop pieux », les musulmans ont aussi été autorisés à réorganiser leurs cérémonies de mariage selon les normes islamiques (Hilgers 2009, 108-109).

Depuis l'intronisation du Président Shavkat Mirziyoyev en 2016, l'État continue à promouvoir la pratique d'un islam national par l'intermédiaire de l'O'MI. *Baxtiyor Oila* reste aussi présenté par les clercs musulmans et les employés de l'administration comme un guide à destination des familles musulmanes. Cependant, l'islam semble devenu plus visible. Jusqu'alors réservée aux aînés, la fréquentation des mosquées a été autorisée aux hommes les plus jeunes. L'appel à la prière a été légalisé. Lors de ma dernière mission à Angren en juin et juillet 2023, plusieurs gérants de « salles de réception » (*to'yxona*) (uz) m'ont indiqué qu'ils n'avaient jamais observé autant d'*islomiy to'y* dans leurs établissements par rapport aux années précédentes. Dans le cinquième chapitre de cette thèse, je décrirai aussi un tel mariage et reviendrai sur les propos du père des deux mariés. Avant la cérémonie, celui-ci m'a avoué qu'il n'aurait jamais pu célébrer le mariage de cette manière lors des années précédentes. Tout en se réjouissant que le président Mirziyoyev permette aux Ouzbeks de sortir peu à peu de « l'ignorance de l'islam », il a paru également prêt à faire des concessions à l'État. Malgré le souhait plausible de le faire, il ne s'adonna jamais à la *da'wa* afin de me convertir. En outre, ses trois fils m'avouèrent qu'il leur interdisait le port de la barbe car il redoutait que leur famille passe pour des « wahhabites ».

Ce témoignage montre que les acteurs composent, selon les contextes, avec la charia, l'*urf-odat* et les normes légales. Définie comme la coexistence et l'articulation de sources ou de foyers juridiques et normatifs distincts (Ben Hounet 2015, 96 ; Bernheim 2011, 37), la notion de pluralisme normatif me semble pertinente pour comprendre et décrire ce type de phénomènes. Mobilisée à des fins heuristiques, cette notion sera préférée à celle de pluralisme juridique pour deux principaux motifs. En se limitant, par définition, aux seules normes juridiques, la notion de pluralisme juridique risque, d'une part, « d'éroder » la notion même de droit en englobant des normes et des pratiques qui n'en sont pas (Ben Hounet 2015, 98 ; Scheele 2008, 895). L'écueil serait, autrement dit, de considérer

[6] Un enseignant ouzbek d'anglais que j'ai rencontré à Angren avait ainsi effectué plusieurs années de prison après que les services de sécurité aient retrouvé chez lui des livres religieux non-autorisés au début de la décennie 2010. Plusieurs de ses collègues me l'ont avoué pour m'expliquer pourquoi il était si distant à mon égard et si peu enclin à m'accorder un entretien.

comme juridiques des normes coutumières ou chariatiques qui seraient dépourvues de validité au regard des instruments de validations juridiques et des professionnels du droit (N'Diaye 2016, 31). Nonobstant le véritable statut de ces normes, cette thèse ne vise pas, par ailleurs, à interroger la juridicité des normes mobilisées pour se marier et justifier des pratiques du mariage. Mon intention est moins de « trouver du droit » au-delà du droit étatique (Ben Hounet 2015, 98) que de décrire et comprendre comment les acteurs mobilisent plusieurs ordres normatifs pour définir et justifier des pratiques du mariage. Pour ce faire, la notion de pluralisme normatif s'avère heuristique. Elle nous permet de considérer le mariage comme un lieu de frictions entre des normes et des pouvoirs. Décrivant la coexistence et l'imbrication d'ordres normatifs hétérogènes, le pluralisme normatif n'oblige pas à statuer sur la hiérarchie entre ces ordres. Il ne nous enferme pas, par exemple, dans une opposition entre la « force de la coutume » et la légalité étatique ou la charia. Nous ne sommes pas non plus contraints de penser « l'absorption » d'un de ces ordres par un autre (Beyer 2016, 164). Dans le contexte d'une ville minière et industrielle travaillée par les migrations et intégrée à des flux transnationaux, la notion de pluralisme normatif nous invite au contraire à saisir l'imbrication et les tensions constantes entre ces différents ordres. Il s'agit de décrire comment ceux-ci sont mobilisés par les mariés, leurs parents, les membres de leur famille, des agents de l'État, des clercs ou de tierces personnes pour légitimer des définitions et des pratiques parfois contradictoires du mariage. De ce point de vue, les apories du mariage ne traduisent pas exclusivement un antagonisme entre les aspirations individuelles et les normes collectives. Elles ne se limitent pas à l'introduction du choix individuel dans un processus de reproduction social fondé sur une façon « légitime » de se marier (Bourdieu 1972 ; Tett 1996, 97). Sur fond de changements économiques et sociétal, le mariage apparaît plutôt comme un processus dynamique lors duquel différentes normes font l'objet de négociations continues entre différents acteurs, si bien qu'apparaissent de multiples façons de se marier et de faire famille.

Mariage, État, Nation

En considérant le mariage comme un processus de négociations impliquant une multiplicité de normes et d'acteurs, cette thèse s'inscrit à l'interface de deux orientations majeures de la littérature post-soviétique sur les mariages en Asie Centrale. Selon Juliette Cleuziou et Julie McBrien, celle-ci s'est focalisée principalement sur le rapport à l'État, l'idéologie nationale et les changements économiques et sociétaux d'un côté et, de l'autre, sur les stratégies déployées par les individus et les familles (Cleuziou & McBrien 2021, 133). En son sein, l'Ouzbékistan est peu représenté. Ceci s'explique plus généralement par la surveillance étatique et les contraintes administratives. Entre le début des années 1990 et le milieu des années 2000, les chercheurs étrangers pouvaient encore obtenir un visa sur présentation d'un projet de recherche auprès d'un institut ouzbek et mener une

enquête ethnographique sans être encombrés par les services de sécurité. À l'issue des années 2000, ceci était a priori exclu (Reeves 2014b, 70-71). Les cérémonies de mariage n'étaient plus un sujet aussi « acceptable » qu'en 2009 (Trevisani 2016a, 61).

Sur l'Ouzbékistan, le premier pan de cette littérature est consacré, de ce fait, essentiellement à la période communiste et aux deux premières décennies d'indépendance. Abashin s'est intéressé notamment à la façon dont les populations locales se sont réappropriées les nouveaux rituels soviétiques (Abashin 2015, 547-611 ; Cleuziou & McBrien 2021, 133). Après l'indépendance, les ethnographes se sont focalisés sur la régulation des cérémonies afin d'étudier comment les normes du mariage sont négociées avec l'État. À partir d'une enquête menée en 2009 dans la région de Namangan en Ouzbékistan, Tommaso Trevisani s'est penché sur la mise en œuvre de décrets qui visaient à réduire l'ampleur de ces cérémonies et à freiner l'accroissement des dépenses cérémonielles. Amorcée à la fin de la décennie 1990, cette politique ciblait initialement les hauts fonctionnaires dont l'autorité risquait de faire de l'ombre au Président Islom Karimov. Tout commença en 1998 quand celui-ci ordonna au responsable du comité d'État des Impôts de démissionner. Un décret lui reprochait d'avoir célébré les noces de sa fille avec « vanité, pompe et prodigalité ». Le texte l'accusait d'avoir méprisé « les coutumes du peuple », discrédité son « honneur » et son « autorité » et utilisé ses fonctions officielles à des « fins personnelles » (Abashin 2003, 217). Au cours des années 2000, cette politique fut étendue aux autres couches de la société. Tous les citoyens furent incités à réduire la part de leur budget allouée aux cérémonies. En l'absence d'oppositions et de débat politique, il s'agissait, selon Trevisani, de combler le fossé qui séparait l'État de la société et de résorber l'écart entre l'idéologie officielle et l'expérience vécue des citoyens (Trevisani 2016a, 62). Ceci devait pallier l'absence de véritables politiques de redistribution. Au lieu de réduire les inégalités économiques et sociales, l'État demandait aux citoyens de faire des économies sur les cérémonies. À travers cette politique, l'État devait apparaître comme l'émanation authentique de la société ouzbèke et le garant de traditions menacées par l'adoption de nouveaux modes de consommation. L'apologie de la modestie était liée, en somme, à un projet de développement économique et à la promotion de valeurs morales conservatrices. Concrètement, Trevisani relevait les contradictions entre cet appel à la modestie et la célébration d'une nouvelle classe moyenne « civilisée ». Son ethnographie témoignait du deux poids, deux mesures des responsables administratifs qui devaient mettre en œuvre cette politique à l'échelle de leur quartier. En trop faibles effectifs pour surveiller les *to'y* sur l'ensemble de leur territoire, les *comités de mahalla* fermaient les yeux sur les cérémonies des résidents les plus riches et imposaient une surveillance disproportionnée aux plus modestes. De ce fait, ils alimentaient les disparités économiques et statutaires qu'ils devaient réduire (Trevisani 2016a, 68).

Au Tadjikistan, l'étude de la régulation des cérémonies de mariage s'est davantage structurée autour de l'ethno-nationalisation par l'État de la vie sociale. Avant même que l'Ouzbékistan n'adopte une loi de modestie à l'automne 2019, l'État tadjik a fait passer en 2007 et 2017 deux textes de lois pour réguler les traditions, les fêtes et les cérémonies de mariage. Surnommées *tanzim*, ces lois fixaient, entre autre, des limites précises quant à la durée et au nombre de participants lors des cérémonies. Ils s'inscrivaient dans une politique d'ethno-nationalisation de la vie sociale plus poussée qu'en Ouzbékistan, car l'État tadjik légiférait aussi, au milieu de la décennie 2010, sur les vêtements portés lors des mariages ou encore les prénoms et l'éducation donnés aux enfants (Cleuziou 2024, 212)[7]. Dans un article paru en 2011, Sophie Roche et Sophie Hohmann ont, en ce sens, insisté sur l'enjeu identitaire des cérémonies de mariage et de leur régulation au Tadjikistan. Selon elle, l'État tadjik cherchait à réguler ces cérémonies au motif qu'elles étaient considérées comme l'un des lieux de reproduction de la culture nationale par excellence. Son intervention visait à assoir son hégémonie sur la définition et la sauvegarde de la culture tadjike. Partant de l'idée que les rituels sont des « techniques expérimentales » très « sensibles à l'histoire » (Comaroff & Comaroff 1993, XXIX), Roche et Hohmann décrivaient, dans ce contexte, les cérémonies de mariage tadjikes comme une forme « d'adaptation » à la législation étatique et aux évènements historiques (Cleuziou 2024, 213 ; Roche & Hohmann 2011). Au lieu de s'opposer frontalement à l'État, les acteurs du mariage introduisaient subrepticement dans les cérémonies des pratiques qui leur permettaient de reconfigurer leurs identités locales, ethniques et religieuses. Dans le sillage de cette publication, les recherches d'Elena Borisova suggèrent, dix ans plus tard, que les lois de 2007 et 2017 sur la régulation des cérémonies de mariage ont été probablement plus efficaces au Tadjikistan que les mesures adoptées sous Karimov pour réduire les dépenses de mariage. Selon Borisova, ces lois ont ouvert un espace dans lequel les acteurs tentent de redéfinir ce qu'est une cérémonie de mariage acceptable. Soulignant les contradictions entre le projet étatique de réduire les dépenses cérémonielles et les inquiétudes des mariés et de leurs parents pour leur réputation à l'échelle de leur communauté, elle montre que la législation sur les cérémonies nuit à l'estime de soi des organisateurs et génère une insatisfaction quasi irréductible quant à leur mariage (Borisova 2021).

Aussi, il y a des recherches qui ont étudié les cérémonies de mariage dans leur rapport à la pratique de l'islam et à l'émergence de subjectivités islamiques. Avant la répression religieuse qui a succédé aux évènements d'Andijan en 2006, Irène Hilgers a dépeint les « mariages islamiques » (*islomiy to'ylar*) (uz) comme un moyen de légitimer des pratiques religieuses aux yeux de convives et de

[7] L'ethnographie plus récente de Yang Zhao à Tachkent indique que l'ethno-nationalisation par l'État de la vie sociale est restée plus indirecte en Ouzbékistan. L'État ouzbek n'a pas, par exemple, fait passer de lois sur les vêtements comme au Tadjikistan. L'uniformité des pratiques vestimentaires des hommes en ville s'explique surtout par l'autodiscipline et les codes imposés dans des lieux réglementés comme les écoles, l'université ou l'administration. De peur d'abimer leur réputation ou même d'être considérés comme des homosexuels en s'écartant de la norme, la plupart des hommes privilégient des vêtements noirs à la coupe classique (Zhao 2024).

négocier les limites imposées par l'État à l'expression publique de la dévotion en Ouzbékistan (Hilgers 2009, 108). Dans un environnement religieux plus ouvert au Kirghizstan, Julie McBrien a décrit au même moment le réajustement des cérémonies de mariage à de nouvelles interprétations de l'islam. Insistant sur la contestation des cérémonies islamiques par de nombreux convives, elle présente le mariage comme « un lieu et un symbole pour renégocier des idées concernant l'islam et l'identité musulmane » (McBrien 2006, 345). Au début des années 2000, Krisztina Kehl-Bodrogi a aussi dressé un autre tableau du rapport entre les cérémonies de mariage et l'islam au Khorezm. La faible prévalence des cérémonies de mariage islamiques dans cette région ne s'explique pas, selon elle, exclusivement par le legs soviétique et l'encadrement étatique des pratiques religieuses après l'indépendance de l'Ouzbékistan. Elle reflète un manque de considération pour l'orthopraxie islamique qui, au Khorezm, est antérieure à l'Union Soviétique (Kehl-Bodrogi 2008).

Parmi les recherches qui traitent du mariage au prisme du rapport à l'État et de l'idéologie nationale, on trouve, enfin, des travaux qui étudient comment le genre est instrumentalisé afin d'élaborer des représentations de l'identité nationale et légitimer les États indépendants. Ne portant pas sur les cérémonies de mariage, ils illustrent les écarts entre les pratiques concrètes du genre et la masculinité et la féminité hégémoniques promues par l'État. Colette Harris explique, par exemple, que l'État tadjik a maintenu un tabou au sujet de la sexualité conjugale pour ne pas abîmer un idéal de l'homme fort. Le refus de l'État d'éduquer sexuellement les citoyens et de reconnaître que les hommes puissent souffrir d'impuissance vis-à-vis de leur épouse révèle que la mise en scène d'une certaine forme de masculinité est un enjeu central pour l'image de l'État tadjik (Harris 2011). Reeves et Kudaibergenova ont également étudié des pratiques qui témoignent d'une plus grande flexibilité des rôles de genre que ne le suggèrent les discours et l'iconographie qui promeuvent une masculinité et une féminité hégémoniques en Ouzbékistan. Reeves met ces représentations de la masculinité à l'épreuve d'une ethnographie des migrations transnationales (Reeves 2010). Soulignant que les femmes sont assignées, comme lors de la période soviétique, à un rôle de mère qui les laisse sans voix et les prive de leur droit d'agir, Kudaibergenova étudie la déconstruction de ces représentations dans les œuvres d'artistes centrasiatiques contemporains (Kudaibergenova 2016).

Les stratégies individuelles et familiales du mariage

Les recherches qui mettent l'accent sur les stratégies individuelles et familiales présentent davantage le mariage comme une institution qui se substitue à l'État quand celui-ci n'assure plus de protection sociale ou ne pourvoit plus d'emploi. Dans un contexte marqué par les tensions inter-ethniques entre Kirghiz et Ouzbeks dans la région d'Osh au sud du Kirghizstan, Aksana Ismailbekova a, par exemple, associé le mariage à la protection de l'honneur des femmes (Ismailbekova 2015, 2017,

2019). Après l'effondrement de l'Union Soviétique, les dépenses relatives aux cérémonies de mariage ont aussi fait l'objet d'explications fonctionnalistes. Selon Cynthia Werner, il s'agissait d'un moyen de créer et reproduire des relations d'endettement mutuel afin de distribuer les risques associés à la crise économique et sociale de la décennie 1990 (Werner 1998, 2000). Dans le Kashgar du début des années 2010, Rune Steenberg attribue également au mariage une fonction économique essentielle. Depuis la domination de la dynastie Qing au XVIIIe s., les Ouighours seraient passés d'une parenté agnatique où la distribution des positions de pouvoir et des richesses dépendaient surtout du lignage patrilinéaire à une parenté cognatique où le mariage et l'affinité jouent un plus grand rôle (Steenberg 2018). Aux yeux des Ouighours les plus modestes, le mariage serait ainsi devenu plus déterminant que les études universitaires et l'emploi formel pour accéder à des ressources économiques (Steenberg 2022, 174). Le mariage dans la proximité serait perçu comme une garantie de stabilité financière, tandis que des prestations matrimoniales élevées seraient considérées comme un facteur de rapprochement entre les affins. Observant un taux relativement élevé de divorces et la pratique d'une « monogamie sérielle » parmi les Ouighours, Steenberg associe également ces phénomènes à des logiques économiques. Toutefois, il nous invite à ne pas commettre l'erreur fonctionnaliste qui consiste à inverser la cause et l'effet. La tolérance des Ouighours à l'égard des ruptures conjugales ne saurait s'expliquer uniquement par l'accumulation des choix et des stratégies économiques individuelles. De son point de vue, ceci est dû davantage au cadre légal défini par le sunnisme hanafite. Comme le mariage constitue un contrat et non un sacrement aux yeux de cette tradition, celle-ci n'a jamais opposé de barrière religieuse au divorce (Steenberg 2022, 171-172). Dans ce cadre, la rupture conjugale est un moyen pour les individus et leurs familles d'élargir le champ des possibles et de réajuster leurs stratégies économiques. Il s'agit d'une stratégie collective qui permet à « un foyer ou une famille d'optimiser sa position sociale et assurer la sécurité matérielle de ses membres » (Steenberg 2022, 180).

Dans ses travaux pionniers menés dans un village tadjik lors des premières années d'indépendance, Gillian Tett a insisté aussi sur les enjeux économiques de l'alliance. Compte tenu de l'intégration du village à une « économie plus large » lors de la période soviétique, elle décrit une évolution de stratégies matrimoniales. Au début de la période communiste, les villageois privilégiaient encore un partenaire conjugal parmi les apparentés afin notamment de conserver la terre dans la famille et de préserver « un entre soi » qui réduisait les risques de tensions entre les conjoints et leurs deux familles. Au début des années 1990, cette stratégie se conjuguait avec des mariages dans l'inconnu ou au loin afin de bénéficier d'un plus large réseau de connaissances, « gagner en prestige » et intégrer des fonctionnaires soviétiques au réseau de parenté (Cleuziou 2016a, 247 ; Tett 1996, 175, 191). Dans les deux cas, Tett décrit le mariage comme un « investissement » pour les villageois. Néanmoins, elle n'insiste pas autant que Steenberg sur les enjeux économiques des ruptures conjugales. Distinguant le divorce civil et religieux, elle explique qu'elles étaient plus généralement

liées à l'infertilité du couple ou à des tensions entre la belle-fille et sa belle-famille. Si l'on compare son ethnographie à celle de Steenberg, on relève que la belle-fille joue moins le rôle de « pont » entre les affins parmi les Tadjiks avec qui elle a travaillé que parmi les Ouighours de Kashgar. Chez les Tadjiks, la belle-fille est comme « arrachée » à sa famille au moment du mariage. Parmi les Ouighours, elle conserve des droits et des devoirs au sein de sa famille d'origine et circule afin d'instaurer des liens de parenté entre les deux familles (Steenberg 2022, 176)[8].

Dans le sillage de Tett, Juliette Cleuziou a étudié plus récemment les trajectoires des femmes mariées, divorcées et remariées à Douchanbe et dans la vallée du Qarotegin au Tadjikistan. Dans son ethnographie le mariage, les ruptures conjugales et le démariages apparaissent comment autant de moyens pour les femmes tadjikes de s'intégrer socialement et d'accéder à une certaine stabilité économique. Les cérémonies de mariage sont présentées comme une sphère de compétence féminine. À travers elles, les femmes tentent de gagner l'approbation de leur entourage. Il s'agit pour elles de maintenir leur réputation et de se prémunir des commérages en performant la tradition (Cleuziou 2019). Ses recherches portent, en outre, sur la polygynie et les revendications des femmes démariées vis-à-vis de leur mari et de leur belle-famille. Considérant que la guerre civile et les migrations transnationales ont favorisé l'essor de la polygynie au Tadjikistan depuis l'indépendance, Cleuziou explore à travers cette pratique les frontières entre le mariage et le non-mariage. Aussi, elle décrit la polygynie comme un moyen pour les femmes démariées de se protéger contre les abus sexuels et verbaux des hommes et d'accéder malgré tout à des ressources économiques et à un statut social (Cleuziou 2016b). Avec Caroline Dufy, Cleuziou a analysé également le langage de la dette qui émerge dans les discours des femmes en situation de rupture conjugale. Éludé avant le mariage, ce langage révèle les attentes des femmes mariées vis-à-vis de leur belle-famille. A posteriori, elles décrivent le mariage comme un échange asymétrique : les ressources économiques de leur mari et de sa famille sont troquées contre leur force de travail domestique et leur capacité reproductive. Au moment de la rupture, le vocabulaire de la dette s'inscrit dans une stratégie pour renégocier leur place face au groupe. Il vise à rétablir la réputation de ces femmes et à remplacer le « registre de l'intime » par un « ordre individualiste » (Cleuziou & Dufy 2022, 90).

Au sujet des mariages en Ouzbékistan, force est de constater qu'il y a plus de publications sur le premier pan de la littérature que sur les stratégies individuelles et familiales. Cette thèse ne vise pas simplement à combler cet état de l'art. Sans préjuger de ce qu'est le mariage, elle cherche à intégrer ces deux types de questionnements. Considérant qu'il y a Angren de multiples façons de se marier, de faire famille, de se démarier et de se remarier, l'ethnographie des apories du mariage apporte ici

[88] Les mariages ouighours et tadjiks semblent pouvoir ici être distingués selon les deux modèles du mariage proposés par Nancy Tapper. Le mariage ouighour ressemble au modèle A où la mariée reste sous la responsabilité de ses parents de naissance, tandis le mariage tadjik s'apparente au modèle B où ils transfèrent presque toute leur autorité sur la mariée à leurs affins (Tapper 1991, 16-17).

des matériaux qui permettent de proposer des réflexions anthropologiques plus générales au sujet de ce qu'est l'État et de ses priorités implicites, de ce qui fait la réputation des individus et de leur famille ou de la transformation des subjectivités dans un contexte marqué à la fois par l'intervention de l'État sur les pratiques mariages, l'émergence d'une économie de marché et une intégration croissante à des flux globalisés. Ces questions se déclineront à travers les chapitres suivants.

Tout d'abord, je n'ai pas voulu dissocier la présentation des données ethnographiques sur le mariage de l'exposé des méthodes qui m'ont permis de les obtenir. À différents moment l'enquête a pu me paraître difficile en raison d'une surveillance policière réelle ou imaginée et de la prolifération des « commérages » (*g'iybat*) (uz). Portant sur les pratiques de la méfiance, le premier chapitre restitue ce contexte de surveillance et revient sur les circonstances de mon installation à Angren. Au lieu d'être considérées comme un obstacle à l'acquisition de données ethnographiques, les pratiques de la méfiance sont présentées dans ce chapitre comme autant de manifestations de l'opacité de cette société pour les enquêtés eux-mêmes. En parallèle de la méfiance vis-à-vis de l'inconnu qui est associée à la surveillance de l'État et à la délation, il y a une méfiance qui traduit davantage le souci des individus de préserver leur réputation et de maintenir leurs réseaux de relations. En ce cas, il s'agit d'en dire le moins possible sur soi, sa relation conjugale, ses amis et les membres de sa famille. Cette attitude est justifiée par le risque d'être affublé de traits psychologiques et de comportements non-avérés à partir de simples commérages. Ce second type de méfiance s'articule dialectiquement à une méfiance plus proactive avant le mariage. Pour ne pas se tromper dans leur choix, les conjoints futurs et leurs parents doivent d'abord mener une enquête minutieuse au sujet des candidats ou candidates les plus crédibles. Les *g'iybat* et l'accumulation d'indices au sujet de leur habitudes, de leurs fréquentations, de leurs comportement en société, mais aussi sur le passé et la réputation des membres de leur famille permettent d'attribuer à chacun des traits psychologiques et de porter un jugement sur leur moralité respective. Le moindre élément suspect peut alors suffire à écarter l'un ou l'une d'entre eux. Ce régime de méfiance cède la place à une idéologie de la « confiance » (*ishonch*) (uz) après le mariage. Même lorsqu'ils se soupçonnent d'adultère, les mariés n'ont plus le droit au « doute » (*shubha*) (uz).

En se demandant si Angren est une ville soviétique ou centrasiatique, le second chapitre donne un aperçu des lieux du mariage. Il permet aussi de contextualiser les sociabilités entre convives lors des *to'y* (« cérémonies ») (uz) de mariage. Décrites comme une « ville de migrants » (*gorod priezžyh*) (ru) par la plupart de ses résidents, Angren est une ville dont la matérialité témoigne à la fois de soubresauts macroéconomiques et de multiples vagues migratoires. Même si les nouvelles élites postsoviétiques ont tenté « d'ouzbékiser » sa mémoire, le legs soviétique reste omniprésent de par la juxtaposition de « quartiers d'immeubles » (*mikrorajon*) (ru) dans le centre-ville et de quartiers de maisons qui ont été construits sur un mode plus anarchique en périphérie. Aussi, il se traduit par

l'identification des résidents à une multiplicité de groupes ethniques et l'usage en ville de plusieurs langues (l'ouzbek, le russe et le tadjik). Présentée comme un phare de développement industriel à l'échelle des républiques d'Asie Centrale lors de la période communiste, Angren attirait alors des travailleurs qualifiés issus de toutes les régions de l'Union Soviétique. Entre le milieu de la décennie 1990 et celui de la décennie suivante, Angren serait devenue une « ville fantôme » (*gorod prizrak*) (ru). Les résidents qui ont vécu à Angren à ces différentes périodes m'ont fait part de l'érosion des sociabilités de voisinage depuis les années 1990. Ils ont attribué ce processus aux départs des résidents russophones dits Européens et à l'installation de plusieurs dizaines de milliers de personnes venues d'autres régions d'Asie Centrale et d'Ouzbékistan. Malgré la création d'un comité élu à l'échelle de chaque quartier en vue de décentraliser la gestion des politiques publiques et de recentrer les sociabilités sur le voisinage sur le modèle des « vieilles villes » (*eski shahar*) (uz) centrasiatiques, la dernière partie du chapitre montrera que le quartier n'est jamais devenu le « nœud de la vie sociale » à Angren. Celle-ci se déploie davantage autour d'un centre comme dans la « ville soviétique » (Petric 2002, 115). Ceci se traduit par la large fréquentation des cafés, des restaurants, des « maisons de thé » (*choyxona*) (uz), des « salles de réception » (*to'yxona*) (uz) qui fleurissent depuis la décennie 2010 sur les deux artères principales du centre-ville.

Le troisième chapitre revient plus concrètement les structures institutionnelles et les pratiques des employés des *comités de mahalla*. À rebours du « mythe de la décentralisation » qui légitime l'existence de ces comités, il fait apparaître ceux-ci comme un moyen de centraliser les politiques publiques à l'échelle de la ville et un outil pour surveiller les résidents. Entretenant l'idée d'un État omniscient, les *comités de mahalla* doivent recueillir et faire remonter à la hiérarchie du *hokimiyat* (« mairie ») (uz) les informations que celle-ci juge utile d'obtenir. Indiquant que les *comités de mahalla* sont un acteur incontournable en cas de mariage ou de rupture conjugale, je soutiendrai que tout mariage, même non-enregistré, implique, de fait, un processus de négociation dont le *comité de mahalla* est partie-prenante. Faute de pouvoir proposer une ethnographie exhaustive des circonstances dans lesquelles interviennent ces négociations, je me focaliserai, dans ce chapitre, sur l'attribution des aides sociales et les pratiques de la polygynie. La surveillance exercée par les *comités de mahalla* sur le patrimoine économique des résidents sera associée dans un premier temps à la régulation étatique des dépenses de mariage. Permettant d'attribuer ces aides aux plus « pauvres » (*kambag'al*) (uz), cette surveillance doit aussi inciter les résidents classés parmi les « classes moyennes » *(o'rta sinf)* à reconsidérer les dépenses prévues pour le mariage de leurs enfants. Dans un second temps, je m'intéresserai à la polygynie car ce type de pratiques valide tout particulièrement le potentiel heuristique du pluralisme normatif. Interdite par la loi et pratiquée en référence à la charia, la polygynie redéfinit le lien conjugal comme une relation a minima triadique. Aussi, elle témoigne très nettement des contrastes et des incertitudes quant aux définitions et aux pratiques du mariage dont il a été question au début de cette introduction. Accès à des ressources économiques et à une sexualité légitime avec un ou

une nouvelle partenaire, moyen de rétablir une réputation abimée par une rupture conjugale pour les femmes ou de surmonter l'infertilité d'une première épouse : la polygynie est associée discursivement à des motivations très hétérogènes. Elle illustre la pluralité des usages du mariage. Ici, elle sera étudiée à partir de commérages, des discussions informelles et d'entretiens semi-directifs auprès d'une poignée d'hommes et de femmes polygynes. Ces données seront comparées avec des propos recueillis lors d'entretiens avec les *rais* (« responsables ») (uz) de *comités de mahalla* de différents quartiers. L'ethnographie suggère que les apories de la polygynie résident principalement dans la théorisation de l'échange économico-sexuel. Susceptibles d'être décrits tous deux comme un échange de cette nature, les mariages monogames et polygynes n'ont toutefois pas le même statut. Associée plus souvent à de la prostitution, la polygynie n'est pas justifiée inconditionnellement. Pour ne pas porter ce stigmate, les femmes polygynes m'ont semblé souligner qu'elles gagnaient honorablement la majeure partie de l'argent qu'elles dépensent. Reconnaissant qu'il était probablement impossible de rester équitable avec plusieurs épouses, les hommes polygynes ont tenu, au contraire, à se présenter comme les principaux pourvoyeurs de leur « seconde épouse » *(ikkinchi ayol)* (uz). Adhérant à ces deux théories de l'échange économico-sexuel, les *comités de mahalla* m'ont paru pencher, a priori, pour la seconde. Ne s'opposant presque jamais à un mariage polygyne, ils prennent néanmoins le temps de rendre visite à l'épouse avant le mariage et de l'avertir si leur mari ne gagne pas assez d'argent pour financer les dépenses de ses deux épouses : faute de moyens, le risque est qu'il répudie celle pour qui il a le moins de désir. Tout ceci suggère que la priorité implicite de l'État ouzbek n'est pas ici de faire primer les normes légales sur la charia et l'*urf odat*. Il est plutôt de limiter le nombre de femmes abandonnées par leur mari et sans ressources.

Le quatrième chapitre interroge la disjonction entre espaces domestiques et cérémoniels à partir de matériaux visuels, de phases d'observation participante en tant que serveur et invité dans une *to'yxona* (« salle de réception ») (uz), et d'entretiens auprès de professionnels des cérémonies et de résidents qui ont organisé des mariages. Il témoigne de l'usage accru de ce type d'établissement pour les *to'y* (« cérémonies ») (uz) de mariage et décrit les mutations de ce marché à Angren entre les décennies 2000 et 2020. La capacité des gérants des nouvelles *to'yxona* d'Angren à générer du profit depuis la décennie 2010 est associée à la dimension esthétique des pratiques de consommation lors des mariages. Source d'angoisse pour les clients qui s'identifient à une « classe moyenne » *(o'rta sinf)* (uz) émergente, ces pratiques leur permette en même temps d'actualiser certaines valeurs et de démontrer l'extension de leur capacité à effectuer des choix consumériste.

J'explorai ensuite plus systématiquement les rituels et les cérémonies qui scandent la célébration du mariage. À l'aune de la théorie housemanienne du rituel, le *nikoh* sera décrit comme la seule séquence de ce cycle qui est indispensable à l'institution du lien conjugal. Considérant que la

distinction entre « rituel » et « cérémonie » n'est pas strictement interne à cette société comme au Sénégal (Moya 2017, 56), j'interrogerai également le contraste entre le *nikoh* et la « grande cérémonie » (*katta to'y*) (uz) qui est organisée par les parents du mariés et constitue le point culminant du mariage au regard du nombre de participants et des dépenses qu'elle implique. Réunissant des convives issus de toutes les « scènes sociales » sur lesquelles évoluent le marié et son père, cette cérémonie apparaîtra comme un moment où se jouent à la fois la « réputation » (*obro'*) (uz) du marié et de ses parents et la reproduction de liens de filiation. Ce processus n'est pas purement biologique (Weiner 1982). Pour ce faire, le marié et ses parents doivent actualiser des valeurs de générosité, d'hospitalité et mettre en valeur les hiérarchies liées à l'aînesse et au genre. Lors du *katta to'y*, la référence aux normes de l'*urf-odat* prévaut sur la charia. Ce qui n'exclue pas que d'autres normes et valeurs ordonnent et orientent les actions des mariés et de leurs parents dans d'autres situations, en dehors du contexte cérémoniel. Le choix d'organiser un *islomiy to'y* sera interprété comme une tentative de dénoncer ce qui est considéré comme des contradictions et de rétablir de la cohérence par-delà le pluralisme normatif et les tensions entre ces différences valeurs. L'ethnographie d'un mariage que les participants ont qualifié « islamique » fera néanmoins apparaître des contradictions. Le discours qui justifie l'organisation de cérémonies plus modestes et conformes à la charia coexiste avec des pratiques de consommation ostentatoires. Lors de ce mariage, le père des deux mariés a consacré des sommes importantes à la location de voitures de luxe et au paiement de prestataires pour la musique et la décoration. Une première explication est qu'il souhaitait malgré tout réaffirmer leur appartenance à la « classe moyenne » (*o'rta sinf*). Une seconde est que le père des mariés redoutait d'être perçu comme un « wahhabite ». En vertu de la *takiye*, il s'agissait peut-être aussi de paraître « pieux, mais pas trop » (Hilgers 2009, 108) et de tendre un reflet à la majorité des convives dans une double logique d'imitation d'une identité majeure et de dissimulation d'une identité réelle (Fliche 2022, 60).

À travers l'ethnographie des ruptures conjugales, je tenterai, enfin, de contribuer à l'anthropologie des subjectivités. Ce chapitre se fonde à la fois sur des entretiens avec des femmes et des hommes qui se sont démariés ou dont un enfant au moins s'est démarié, et sur des phases d'observations participantes lors de la commission qui se réunit chaque mercredi pour réconcilier les demandeurs de divorce au *hokimiyat* d'Angren. Ces données relativement inédites donneront matière à réfléchir au sujet de l'individualisation des sociétés centrasiatiques (Thibault & Caron 2022) et de la façon dont les subjectivités peuvent se réapproprier l'idée globale de l'amour romantique dans un contexte local (Therond 2023). Dans la continuité du chapitre précédent, il sera aussi question des tensions entre la valeur accordée à l'expérience subjective et à la sexualité des individus, et celle attribuée aux liens de filiation. Considérant l'opacité de l'expérience subjective, je distinguerai celle-ci de la « subjectivation de l'expérience » afin de penser l'expérience de la conjugalité et de la rupture conjugale comme un fait social (Rechtmann 2020, 135-137). Même s'il est impossible de pleinement

ressentir les souffrances des femmes et des hommes démariés, il est possible d'étudier les termes qu'ils utilisent pour décrire cette expérience, ainsi que les normes et les valeurs auxquelles ils se réfèrent pour l'évaluer et se constituer en tant que sujets moraux. Au prisme de ce cadre analytique, les tensions conjugales seront associées aux incertitudes quant aux valeurs qui permettent d'évaluer l'expérience conjugale et aux points de référence qui définissent les responsabilités de l'épouse et de l'époux. Nonobstant l'importance que beaucoup de mariés m'ont paru accorder aux émotions pour le mariage, cette zone d'indétermination ne se confond pas avec « l'incertitude ontologique » qu'Eva Illouz rattache à la modernité capitaliste et attribue à l'évaluation, la valorisation et la dévaluation des individus sur un marché économique et sexuel (Illouz 2020, 141). Ici, l'incertitude est liée plutôt à la coexistence de valeurs contradictoires : les mariés ne savent pas s'il faut prioriser leur expérience subjective ou au contraire préserver quoiqu'il en coûte la relation conjugale afin de ne pas décevoir leurs parents et consolider dans le futur leur relation avec leurs enfants. En se démariant, ils se subjectivent à travers différentes valeurs et redéfinissent ce que doit être la relation conjugale. Dans un contexte où la supériorité hiérarchique de l'époux sur l'épouse continue néanmoins à faire presque l'unanimité et où les ruptures conjugales sont fréquemment imputées à la libération de la parole des femmes, les tensions conjugales ne traduisent pas, à mon sens, un simple rééquilibrage des relations de pouvoir entre époux et épouse. Même quand elles peuvent être soutenues par les membres de leur famille vis-à-vis de leurs affins et ont le pouvoir de gagner leur vie par elle-même, les femmes doivent réévaluer leur expérience conjugale et leurs responsabilités avant d'instaurer un rapport de force avec leur époux et leur beaux-parents. De ce point de vue, l'ethnographie du démariage nous invite à dénaturaliser le sujet libéral (Mahmood 2009). Le deuxième pan du chapitre confronte ces récits de démariages aux données issues de la commission de réconciliation du *hokimiyat*. Facile d'accès pour l'ethnographe étranger, cette commission contraint les demandeurs de divorce à divulguer des informations qu'ils essayaient jusqu'ici de cacher. En entretenant l'angoisse de l'*uyat* (« honte ») (uz), la commission rappelle les demandeurs de divorces au respect de normes chariatiques et coutumières. Au nom des liens de filiation, ils sont incités à faire passer leur ressenti individuel après la sauvegarde du mariage et de la famille. Le passage en commission est l'occasion de les aider à « comprendre leurs obligations ». Déjà mentionné dans cette introduction, l'ouvrage *Baxtiyor Oila* (« La Famille Heureuse ») (uz) leur est, de ce fait, recommandé à lecture. La réconciliation ne se réduit pas à un ajustement extérieur du comportement aux normes énoncées dans ce livre ou par les membres de la commission. Elle nécessite un véritable « travail sur soi ». Au lieu de se blâmer mutuellement, les mariés doivent effectuer un travail éthique pour devenir à la hauteur des responsabilités vis-à-vis de leurs parents et de leurs enfants. Au regard des témoignages des personnes démariées dans la première partie du chapitre, je montrerai toutefois qu'il y a un important écart entre les représentations hégémoniques de la masculinité et de la féminité ouzbèks auxquels se réfèrent les membres de la commission et

ce que peut signifier être époux et épouse pour les personnes démariées. L'inefficacité relative de ces commissions sera notamment attribuée à cet écart et au peu de considération de la commission pour la sexualité de plaisir.

CHAPITRE 1
MÉFIANCE, MARIAGE ET LIEN SOCIAL
UNE SOCIÉTÉ OPAQUE

Le premier janvier 2022, je retrouvais tôt le matin Habibullah Aka et ses deux frères aînés chez leur mère dans le *mikrorajon* de 5/1B car ils avaient depuis plusieurs années pris l'habitude de se réunir afin de préparer des brochettes, jouer de la musique et passer un moment convivial avec leurs enfants pour le Nouvel an. Alors que nous écoutions l'ainé de la fratrie jouer de la guitare en face de l'immeuble vers quatorze heures, celui-ci s'interrompit brusquement lorsqu'il entendit deux de leurs voisins descendre. Avec les trois frères, nous nous engouffrâmes précipitamment dans l'appartement de leur mère au rez-de-chaussée afin de ne pas nous retrouver nez-à-nez avec ces deux hommes qui nous avaient aperçus à travers leur fenêtre. À l'intérieur, ils m'expliquèrent que ceux-ci étaient déjà ivres et qu'ils seraient obligés de les recevoir si nous les croisions dans la cage d'escalier. Habibullah Aka qui habitait ici avec sa mère ne souhaitait pas les voir car il avait dû trouver une excuse pour décliner leur invitation à dîner quinze jours plus tôt. En effet, il soupçonnait leurs deux récents voisins ouzbeks originaires des régions de Samarcande et de Kashkadarya de l'avoir invité avec des « mauvaises arrière-pensées » : leur intention était d'être reçus à diner en retour afin de comparer l'intérieur de l'appartement d'Habibullah Aka au leur et ensuite colporter dans le quartier des commérages au sujet des meubles et de la décoration.

Reflétant l'opposition entre le « foyer » (*uyi*) (uz) et la « rue » (*kochasi*) (uz), l'attitude des trois frères à l'égard de leurs voisins me parut faire écho ce jour-là à l'ethnographie qui oppose la rue au foyer et décrit l'espace public ouzbek comme saturé de méfiance. Dès la décennie 1980, Mars et Altman dépeignent, en effet, « un monde où il est impossible de faire confiance à qui d'autre que soi » (Mars & Altman 1986, 199), tandis que Timur Dadabaev mentionne la détérioration du climat économique et une « compétition accrue pour les ressources et les opportunités » afin de justifier l'érosion des liens de confiance dans l'espace public depuis l'effondrement de l'Union Soviétique (Dadabaev 2007, 419). Jesko Schmoller préfère quant à lui parler d'une société de « confiance limitée » où « l'envie » (*hasad*) (uz) minerait les liens sociaux en raison d'une concurrence accrue pour les ressources, d'une instabilité constante des positions sociales et de jeux de réputation qui favoriseraient un accroissement des pratiques ostentatoires depuis l'indépendance en 1991 (Schmoller 2014, 126-130). Tommaso Trevisani se réfère, par ailleurs, à la surveillance et à l'emprise de l'État ouzbek sur les activités économiques pour décrire et expliquer « un climat de peur et de méfiance » observé en zone rurale lors de la décennie 2000 (Trevisani 2010, 18 ; 2022). Opposant,

enfin, la rue à l'espace domestique, Boris Petric décrit plutôt une société où l'espace public serait jugé « incertain » et « dangereux » et où « les rapports de confiance et de coopération » seraient encadrés par des réseaux de parenté, de voisinage, d'amitié et de travail (Petric 2002, 59, 193).

Apparaissant comme irréductible aux sphères intimes et familiales, la confiance semble, toutefois, présentée dans ces travaux comme à la fois difficile à obtenir et suspendue au degré de familiarité entre les individus. À l'exception peut-être de Boris Petric, aucun de ces chercheurs ne reprend explicitement un modèle anthropologique qui tendrait à idéaliser les liens de parenté au sein des sociétés réduites par opposition aux sociétés urbaines et industrialisées ou règnerait la méfiance : la confiance n'est pas définie dans ces travaux comme une propriété des relations dyadiques qui serait plus intense entre consanguins et s'amenuiserait ensuite en fonction du degré d'intégration des individus au sein d'un réseau (Broch-Due & Ystanes 2016, 22 ; Ingold 1986 ; Sahlins 1974 [1965]). Hormis Jesko Schmoller aucun d'entre eux ne s'attarde sur le sens du mot ouzbek *ishonch* qui peut être traduit par « confiance ». À partir d'un dictionnaire ouzbek, Jesko Schmoller définit, en effet, ce mot en des termes relativement similaires à la définition du mot *trust* en anglais. Selon lui, le mot *ishonch* se réfère à un sentiment relatif à une personne qui induit « l'espoir » et la « confiance » (Schmoller 2014, 126), par opposition à l'absence de confiance exprimée par les négations *ishonch yo'q*, *ishonchsizlik* ou *ishonch qol'madi*. Cet auteur élude, en revanche, le mot *shubha* (uz) qui désigne le « doute » en ouzbek et est notamment employé pour se référer plus spécifiquement aux soupçons d'adultère. Comme dans toute une littérature anglophone en sociologie et en science politique, cette définition du mot *ishonch* semble reposer sur la distinction anglophone entre *to trust* (« faire confiance ») et *trustworthiness* (« être digne de confiance ») (Haas 2016, 90 ; Hardin 1996), comme si ce phénomène présupposait d'évaluer les intentions, les dispositions morales (Seligman 1997 ; Torsello 2008, 98) ou les compétences d'autrui (Baier 1994 ; Haas 2016, 92). Exigeant de céder un pouvoir à autrui afin de coopérer, la confiance serait, de ce point de vue, un « pari sur le futur » (Sztompka 1999, 25). Elle présenterait un risque plus grand en contexte de changement sociétal et d'incertitudes en raison d'un travail cognitif plus important à effectuer avant de décider de compter sur autrui pour accomplir une ou plusieurs tâches ou actions singulières (Torsello 2008). Dans une perspective fonctionnaliste, la confiance présuppose tantôt des institutions, tantôt un minimum de familiarité et est essentielle pour expliquer l'existence de phénomènes telles que la division du travail, l'État-providence ou l'état de droit parmi les sociétés contemporaines (Carey 2017, 20 ; Haas 2016, 91 ; Luhmann 1979). Dans la littérature en sciences sociales, elle apparait, ainsi, comme un « bien commun » qu'il s'agirait de « maximiser » à des fins de prospérité, de communication, de sécurité et de cohésion par opposition à la méfiance qui serait facteur d'isolement, d'insécurité et de pauvreté (Carey 2017, 1-2).

Si chacun s'accorde à dire que la polysémie de la notion de confiance complique à la fois son étude et son usage en sciences sociales (Haas 2016, 90), mon intention est dans ce chapitre de soumettre les notions de confiance et de méfiance à une critique ethnographique. En examinant si ces deux phénomènes peuvent être étudiés dans le contexte sociétal ouzbek, je souhaite réfléchir à leur émergence dans les espaces publics et privés (Ystanes 2016) et aussi au rôle de la méfiance dans le développement des relations sociales (Carey 2017). Sans nier que la surveillance et la répression policière nuisent au développement de relations de confiance dans l'espace public en Ouzbékistan, je défendrai ici l'hypothèse selon laquelle la méfiance a à voir, chez les Ouzbeks comme chez les Roms Hongrois, à la fois avec un certain type de rapport à l'État et avec « les relations internes au groupe » (Foisneau 2016, 89). Il s'agira ainsi de réfuter l'hypothèse selon laquelle la société ouzbèke serait une société à basse confiance au motif que celle-ci serait associée à la sphère intime (Ystanes 2016, 38). Afin de discuter de l'opposition entre la rue et l'espace domestique et privé, je décrirai comment les personnes sont prises dans des mouvements de repli sur elles-mêmes et d'ouverture qui permettent à la fois de circuler entre ces divers espaces, de négocier des relations au sein de leur milieu d'interconnaissance et d'y intégrer des inconnus. La méfiance qui est liée au souci de se protéger des sanctions étatiques dans un contexte de surveillance et de délation sera ainsi distinguée d'une méfiance qui traduit l'angoisse des individus de voir leur réputation abimée par la diffusion rapide de commérages au sujet de leur vie intime et privée. Se méfier est, en ce cas, un moyen de préserver le lien social compte tenu de la densité des relations sociales (Alexandrov 2017 ; Maget 1955), du poids des « us et coutumes » (*urf-odat*) (uz) et des hiérarchies liées à la parenté, à l'aînesse et au genre. La méfiance sera ainsi dépeinte comme un phénomène qui en Ouzbékistan est à la fois un obstacle au développement de relations entre inconnus et au cœur des interactions entre les personnes les plus intimes et familières. Étroitement associé au contexte de surveillance, le premier type de méfiance apparaîtra comme un frein au lien social au motif qu'il trahit une inquiétude quant à la fiabilité d'autrui : la question est alors de savoir si celui-ci est suffisamment « digne de confiance » pour se rapprocher de lui sans se mettre en danger. Le second type de méfiance ne s'oppose pas, en revanche, au lien social et à l'hospitalité. L'argument sera que ce phénomène s'articule davantage à l'angoisse de détruire le lien social. Au sein d'une société où la compétition pour les ressources et les statuts s'immisce même à l'intérieur de la famille élargie, le fait de mentir, de peu en dire et de dissimuler ses intentions et ses actions sera décrit et expliqué comme un moyen de se protéger des médisances et des « commérages » (*g'iybat*) (uz) afin d'éviter les conflits ouverts et l'ostracisme. En se méfiant, les enquêtés se réservent toujours la possibilité de se retourner et de s'adresser à une personne susceptibles de les aider notamment à sceller une alliance matrimoniale ou à accéder à des ressources économiques par le biais de l'administration étatique ou celui des relations personnelles.

Ces deux types de méfiance seront présentées comme des facteurs d'opacité qui abolissent moins la cohésion de la société ouzbèke qu'ils ne compliquent la production de données ethnographiques au sujet des mariages et des ruptures conjugales pour l'ethnographe étranger en Ouzbékistan. Revenant sur le cheminement de l'enquête, je montrerai ainsi comment j'ai dû composer avec ces phénomènes afin d'observer le quotidien des enquêtés et accéder à leurs paroles au sujet des pratiques cérémonielles et du devenir des relations familiales et conjugales. En ce sens, ce chapitre donnera lieu à une analyse des effets des situations d'enquête sur la production des données ethnographiques (Mauger 1991, 129) et à une réflexion au sujet du respect, dans un tel contexte, des exigences de l'ethnographie que sont la longue durée, l'interconnaissance et la réflexivité (Beaud & Weber 2010, 278 ; Hervouet 2020, 47). La position de l'ethnographe sera ainsi comparée à celle de parents qui cherchent une personne avec qui marier leurs enfants et celle d'une femme ou d'un homme qui soupçonne son époux ou son épouse d'adultère. Pour tous ces acteurs la société est opaque. Depuis chacune de ces positions, elle se dévoile de différentes manières. Perçu à la fois comme un possible espion et un « étranger » (*chet ellik*) (uz) vis-à-vis duquel il faut faire preuve « d'hospitalité » (*mehmondo'stlik*) (uz), l'ethnographe doit montrer qu'il opère dans la légalité et être introduit par une personne bien intégrée aux sociabilités locales pour se montrer digne de confiance et dissiper la méfiance vis-à-vis de l'inconnu. Aussi, il doit faire preuve de discrétion afin de protéger la réputation de ses interlocuteurs et bâtir ainsi des relations d'amitié qui impliquent à la fois la « parole vraie » (*haqiqa*) (uz) et le secret. Les parents d'un enfant à marier mènent quant à eux un autre type d'enquête avant le mariage. Pour prévenir l'adultère ou le divorce et trouver un conjoint ou une conjointe dont le profil se rapproche de leurs attentes, il faut qu'ils mobilisent des connaissances en commun et se tiennent au courant des commérages qui circulent au sujet de leurs potentiels affins. Comme dans le contexte de surveillance étatique, la méfiance est alors valorisée au motif qu'elle permet d'avorter une relation conjugale avec une personne qui serait indigne de confiance. Dans le cadre du mariage, la méfiance demeure. Exposés à des commérages au sujet de leur comportement en société en dehors du foyer, les mariés restent souvent en proie au doute quant à leur fidélité. Le terme ouzbek *shubha* permet à la fois de décrire et de déprécier ce doute dès lors qu'il confine à la paranoïa et menace la relation conjugale. Le mariage doit reposer, de ce point de vue, sur la confiance. Ce chapitre comporte donc deux grandes parties, dans lesquelles je présenterai successivement ces deux types de méfiance ainsi que leurs implications, tant sur le plan des relations sociales entre les résidents d'Angren que sur celui de la démarche ethnographique.

I/ Confiance, méfiance et surveillance

L'absence de confiance dans l'espace public est un leitmotiv de littérature sur l'espace soviétique et post-soviétique. Attribué tantôt à un climat de surveillance et de répression, tantôt à la mutation

des institutions et à la brutalité des changements sociétaux et politique qui ont succédé à l'effondrement de l'Union Soviétique, ce phénomène est fréquemment décrit comme un obstacle aux exigences méthodologiques et épistémologiques de l'ethnographie (Hervouet 2020 ; Trevisani 2010 & 2016b, Verdery 2012). Ainsi, dans la littérature sur l'époque stalinienne la surveillance et la répression lors des Grands Purges ont été présentées comme un facteur de méfiance entre fonctionnaires, entre amis ou même entre parents (Gorlizki & Khlevniuk 2020, 16-17). Lors des décennies 1990 et 2000, certains chercheurs se sont également interrogés sur la difficulté de juger si autrui est digne de confiance dans le contexte d'incertitudes associé à des évolutions socio-économiques soudaines et au déclin brutal des institutions héritées de la période communiste (Torsello 2008, 113-114). Ici, je tenterai d'approfondir ces réflexions en interrogeant les relations et le comportement des participants de l'enquête ethnographique au prisme de la surveillance étatique. Aussi, je montrerai comment j'ai dû adapter ma méthodologie au contexte politique de l'Ouzbékistan post-soviétique. Constatant que les individus puisent dans leur mémoire pour construire des récits, attribuer des intentions aux autres et orienter leurs actions (Bloch 1998 ; Torsello 2008, 105), je me référerai à un modèle temporel de la confiance pour défendre l'argument selon lequel les interactions sont marquées en Ouzbékistan par une attitude prudentielle vis-à-vis de l'inconnu. Indissociable de la mémoire de l'Union Soviétique, cette méfiance s'explique aussi par l'étendue des prérogatives et des moyens octroyés aux services de sécurité par le régime d'Islom Karimov. En 2017 et 2018, je n'avais pas eu besoin d'un permis de recherche délivré par un Institut local pour mener une première enquête ethnographique au Kirghizstan (Mory 2019). Malgré un passé soviétique commun avec cette république voisine d'Asie Centrale, j'ai observé qu'il fallait beaucoup plus de temps pour bâtir des relations d'enquête en Ouzbékistan. Avant même de parler de soi et de s'engager dans des interactions régulières avec un inconnu, la plupart des personnes que j'ai rencontrées à Tachkent et à Angren préféraient se tenir à distance. Ceci leur permettait de vérifier que leur interlocuteur ne renseigne pas les services de police ouzbeks ou une puissance étrangère. Après un temps d'observation, elle pouvait le juger digne de confiance. Malgré un climat d'ouverture politique plus favorable aux enquêtes ethnographiques depuis l'accession au pouvoir du président Mirziyoyev en 2016, l'expérience de ces précédents régimes politiques apparaîtra, ainsi, comme un facteur de repli des individus sur l'espace privé et d'aversion aux relations de courte durée avec les inconnus et en particulier avec l'ethnographe étranger. Montrant toutefois que cette apparente fermeture est équilibrée par une hospitalité qui permet aux individus de construire et de négocier des relations avec des personnes rencontrées dans l'espace public, je proposerai une réflexion au sujet des effets de la mémoire et de la surveillance sur les relations d'enquête et des méthodes que j'ai adoptées pour accéder à mon terrain, me constituer un réseau d'enquêtés et étudier, dans ce contexte, leurs pratiques cérémonielles et leur vie familiale et conjugale. Dans l'impossibilité de me soustraire à « l'œil de la surveillance » étatique en raison de contraintes

administratives relativement restrictives et de la délation, j'ai attendu que celui-ci perde de son effet corrosif sur les relations d'enquête. En investissant matériellement des relations avec des enquêtés qui étaient déjà intégrés à mon réseau de connaissances et ne pouvaient douter de la légalité de ma démarche, je me suis installé dans la ville d'Angren et ai attendu que l'inquiétude des résidents à mon égard diminue en l'absence de sanction policières.

a) L'héritage de Karimov : police et bureaucratie

Comme la plupart des républiques d'Union Soviétique, l'Ouzbékistan est resté presque inaccessible pour les chercheurs occidentaux lors de la période communiste (Hervouet 2020, 36). À l'issue d'une période d'ouverture relative lors des premières années d'indépendance, ce pays a été décrit comme un terrain sur lequel il était difficile de se rendre compte tenu des restrictions aux frontières et de l'autoritarisme du régime d'Islam Karimov (Finke 2014 ; Petric 2002 ; Rasanayagam 2011a ; Trevisani 2010 & 2022 ; Zanca 2011). À la différence de pays post-soviétiques qui choisirent d'adopter lors de la décennie 1990 un programme de réformes visant à sortir de l'économie planifiée et à défendre les libertés individuelles sous la tutelle d'organisations internationales telles que le Fond Monétaire International et la Banque Mondiale (Cooley & Ron 2002), l'Ouzbékistan indépendant privilégia, en effet, « une voie de développement autocentrée » (Jones Luong 2002, 130-131 ; Thorez 2019, 242). Rejetant le modèle de développement de la Turquie kémaliste, Islom Karimov élimina très tôt les oppositions politiques et empêcha l'existence d'une presse indépendante. Ne souhaitant pas non plus emprunter le chemin de la Chine post-mao, il décida, par ailleurs, de durcir le contrôle de l'État sur l'activité économique. Ainsi, le souci de minimiser la dépendance économique et sécuritaire de l'Ouzbékistan vis-à-vis des autres États d'Asie Centrale post-soviétique et des puissances régionales prit le pas sur celui de résoudre des problèmes de politique intérieure tels que le chômage ou la pauvreté dans les campagnes (Mohd 2018, 102). La part des capitaux étrangers investis en Ouzbékistan fut drastiquement limitée et les flux transnationaux de personnes et de marchandises devinrent strictement encadrés. Disposant de prérogatives très importantes au regard des pays voisins, les services de sécurité, la police et la procurature acquirent un rôle clé au sein de l'appareil d'État (Zanca 2011, 17).

Dans ce contexte, les mobilités des chercheurs étrangers étaient très contrôlées. Comme au Pakistan, la surveillance débutait avant même leur entrée sur le territoire ouzbek (Sokefeld & Strasser 2016, 163) car, pour bénéficier d'un visa de longue durée et être autorisé à enquêter sur place, il était alors impératif de remettre préalablement un plan d'enquête aux autorités et d'être tantôt intégré à un projet de développement financé par une organisation internationale (Trevisani 2010, 18-19), tantôt affilié à un institut de recherche local (Finke 2014 ; Zanca 2011). Cette procédure permettait notamment de priver d'accès au terrain, les chercheurs qui souhaitaient

étudier des thèmes jugés sensibles comme les politiques publiques, le fait religieux, les violences conjugales ou les travailleurs du sexe (Rasanayagam 2011a, 24). Une fois sur place, l'accès aux archives, à des cartes et à des données statistiques était, en outre, très réduit pour les chercheurs qui devaient respecter leur plan d'enquête et se présenter chaque semaine à un poste de police (Finke 2014,15). La délation, la surveillance, le risque pour les enquêtés d'être suspectés de porter atteinte à l'image du régime en présence de l'enquêteur et l'incertitude quant au risque de sanctions policières et administratives alimentaient ainsi un « climat de peur et de méfiance » qui nuisait à l'ethnographie (Trevisani 2010, 19). Comme en Russie soviétique, tous étaient assujettis à une administration et une police dont le fonctionnement était extrêmement « personnalisé » et ne répondait pas à la définition wébérienne d'une bureaucratie dont les usagers seraient traités en fonction de catégories et de critères strictement impersonnels. Encadré en théorie par la loi, les mouvements des chercheurs et leurs interactions avec les enquêtés étaient, en réalité, limités par des agents étatiques qui pouvaient naviguer entre « normes écrites » et « non écrites » afin de suspendre certaines punitions (Ledeneva 1998, 77-78, 83) ou imposer des « règles » et des « sanctions arbitraires » (Trevisani 2022, 118). Rarement certains d'être dans la légalité, enquêteur et enquêtés étaient ainsi maintenus dans une atmosphère de méfiance qui était peu propice aux rencontres et au développement de relations entre inconnus.

À Tachkent, l'obligation de s'enregistrer dans un lieu de résidence était emblématique de cet écart entre « normes écrites » et « pratiques » (Bierschenk & Olivier de Sardan 2019, 248) et de l'influence des relations interpersonnelles sur l'application des normes légales. Institué, dès 1932, en Union Soviétique afin de favoriser la mixité sociale et d'encadrer les mobilités vers les grandes villes dans un contexte d'industrialisation, le « permis de résidence » (*propiska*) (ru) était initialement une condition pour jouir de droits fondamentaux tels que la retraite et bénéficier de services publics comme la santé ou l'éducation (Hojdestrand 2003). Si à partir de 1972, un décret de Brejnev autorisa formellement les forces de police à contrôler les *propiska* des individus dans les lieux publics et les espaces privés, ces règles restèrent moins un frein aux mobilités infranationales qu'un critère d'accès à des ressources publiques jusqu'aux premières années d'indépendance (Turaeva 2016, 50). En 1999, les attentats terroristes dans le centre-ville de Tachkent servirent de prétexte sécuritaire au gouvernement d'Islom Karimov pour durcir la politique migratoire et atténuer l'exode rural. Il devint, en principe, obligatoire d'acquérir une *propiska* auprès de postes de police locaux, surnommés OVIR, pour pouvoir travailler et habiter à Tachkent. Les grandes routes du pays furent parsemées de *check points* et les contrôles de police s'accrurent dans les rues et les logements de la capitale (Turaeva 2016, 49-50 ; Zanca 2011, 19). Le risque de délation incita les migrants qui ne disposaient pas de permis de résidence à limiter leurs interactions avec les inconnus. Dans ces conditions, disposer a minima de relation au sein du ministère de l'intérieur ou de l'OVIR devint un moyen pour ces migrants de réduire le risque de sanction et d'expulsion ou même de régulariser

leur situation relativement rapidement afin de résider et circuler sans angoisse dans la capitale (Turaeva 2016, 69-71).

De même, les ambiguïtés de ce système d'enregistrement restèrent un levier pour surveiller les étrangers, limiter leurs mobilités et les expulser d'une région ou même du pays si leur présence était jugée trop dérangeante ou suspecte (Zanca 2011, 11). Risquant d'être dénoncés et sanctionnés s'ils ne résidaient pas sur leur lieu d'enregistrement, les chercheurs étrangers étaient limités quant au choix de leur lieu de résidence en dehors de la capitale. Privés d'accès à certaines zones rurales en raison de la pauvreté dans les campagnes et du travail forcé dans les champs de coton, ils ne pouvaient pas non plus employer des méthodes ethnographiques susceptibles d'être assimilées à de l'espionnage (Sokefeld & Strasser 2016, 163 ; Verdery 2012). Ils devaient montrer « patte blanche » aux autorités locales et aux services de police pour éviter que leur séjour ne s'interrompe brutalement. Peter Finke indique, en ce sens, qu'il n'a pas pu prendre le risque d'enregistrer des conversations, de cartographier des villages ou d'appliquer des méthodes quantitatives lors des missions effectuées dans plusieurs régions de l'Ouzbékistan entre les années 2000 et le début des années 2010. En arrivant en province, il lui fallait se présenter à chaque fois aux autorités locales afin que celle-ci choisissent ses interlocuteurs et ses hôtes en fonction de considérations politiques, économiques et professionnelles. Si la plupart d'entre eux appartenaient aux classes moyennes supérieures, avaient un niveau d'éducation relativement élevé et étaient appréciées des autorités, certains lui avouèrent a posteriori avoir été interrogés par des agents de services de sécurité à l'issue de ses visites (Finke 2014, 25).

Ces conditions très restrictives et la surveillance constante des ethnographes sur le terrain entre les années 1990 et 2010 ne sont donc pas étrangères au nombre relativement faible de publications anglophones et francophones en sciences sociales sur l'Ouzbékistan au regard des autres pays d'Asie Centrale post-soviétique. Il faut rappeler que les tensions diplomatiques entre l'Ouzbékistan et les puissances européennes et nord-américaines se sont traduites à partir de 2011 par la fermeture d'autorité de l'Institut Français d'Études sur l'Asie Centrale (IFEAC) et l'expulsion de chercheurs suspectés de porter atteinte à l'image et à l'intégrité du régime (Reeves 2014b, 9 ; Trevisani 2022).

Depuis le décès d'Islom Karimov en 2016, les collaborations académiques internationales ont, toutefois, repris en raison du renouvellement de la diplomatie et de la politique du gouvernement ouzbek. À l'issue de négociations relativement pacifiques entre les élites politiques et économiques du pays (Horak 2018) et de l'élection du président Shavkat Mirziyoyev le quatre décembre 2016, plusieurs observateurs et chercheurs se sont, en effet, félicités d'un « climat d'ouverture » en raison de réformes visant à modifier les rapports entre l'État et la société et à une nouvelle diplomatie vis-à-vis des puissances mondiales et des pays voisins (Thorez 2019, 19). Depuis les prérogatives des organes de sécurité, renommés SGB (*služba gosudarstvennoj bezopasnosti*) (ru), ont été réduites et la

suppression des taux de change parallèles liés à libre convertibilité de la monnaie nationale (le soum) a affaibli l'emprise de ces organes sur le marché des devises et favorisé la libéralisation et l'internationalisation de l'activité économique. En même temps, le travail forcé dans les champs de coton a été éradiqué. Afin de développer le tourisme et le commerce extérieur, les restrictions sur les flux de personnes et de marchandises ont, en outre, été allégées aux frontières et le système de contrôle des flux migratoires infranationaux a été assoupli. Les *check points* sur les grandes routes du pays ont disparu et le permis de résidence a perdu de son caractère contraignant pour les citoyens ouzbeks qui souhaitent habiter et travailler à Tachkent. Le régime de visa pour les citoyens tadjiks a notamment été aboli et les ressortissants de plusieurs pays européens et asiatiques peuvent désormais se passer de visa pour les séjours touristiques de moins de trente jours (Thorez 2019). Dans ces conditions inédites, le fonctionnement de la police et de l'administration repose-t-il toujours autant sur des relations personnelles ? Comment désormais s'assurer des risques de l'enquête ethnographique pour l'enquêteur et les participants en Ouzbékistan ? L'assouplissement de la surveillance et la réduction des prérogatives des services de police et de sécurité sont-elles facteurs de confiance dans l'espace public ? L'accès aux paroles et au quotidien des enquêtés en est-il facilité ?

b) Ethnographie et bureaucratie

Comme je n'ai pas mené d'enquête à l'époque d'Islom Karimov, il m'est difficile de juger si le repli de mes interlocuteurs sur la sphère privée s'est réduit ou s'il devenu plus simple pour un étranger ou un ethnographe d'être perçu comme « digne de confiance » en Ouzbékistan. En revanche, il me semble, possible de décrire l'influence de la mémoire des enquêtés sur certaines de leurs relations interpersonnelles à l'échelle de leur famille, de leur quartier ou de leur ville, mais aussi sur l'attribution de caractéristiques et d'intentions à l'enquêteur étranger. En effet, la confiance et la méfiance s'inscrivent à mon sens dans une temporalité : les individus doivent puiser dans leur mémoire et construire des récits à partir de leurs expériences antérieures pour donner sens au comportement d'autrui, lui attribuer des intentions et des compétences et agir en conséquence (Bloch 1998 ; Torsello 2008, 115). De ce point de vue, les réformes amorcées par le nouveau président ouzbek n'ont pas tout à fait annulé la méfiance des services de sécurité et des fonctionnaires vis-à-vis des étrangers, le repli des individus sur l'espace privé et leur aversion aux interactions avec les inconnus. Si les dangers associés à l'ethnographie sont peut-être moindres qu'une décennie auparavant pour les enquêtés et l'enquêteur, mon hypothèse est que les relations interpersonnelles restent essentielles pour ne pas être empêché d'effectuer une enquête et que la perception d'une surveillance étatique réelle ou imaginée demeure à la fois un facteur de répulsion vis-à-vis des inconnus et un obstacle au développement de relations d'enquête (Hervouet 2020, 36-

45 ; Verdery 2012). Pour défendre cet argument, je montrerai qu'il m'était impossible d'entamer une enquête dans un lieu en province ou un quartier de Tachkent sans avoir, au préalable, fait longuement connaissance avec des personnes jugées « dignes de confiance » par les autorités et les services de police locaux. L'autorisation d'enquête et le permis de résidence apparaîtront donc comme des documents nécessaires, mais non suffisants, pour effectuer une recherche en garantissant la sécurité des participants et la mienne.

Lors de mon premier séjour en février 2020, mon protocole d'enquête prenait peu en compte les difficultés méthodologiques liées à l'influence de l'État, de la police et de l'administration sur les relations personnelles. Mésestimant la mémoire du régime d'Islom Karimov, je jugeais que peu d'interlocuteurs verraient ma présence comme un danger si je disposais de tous les documents pour témoigner de la légalité de mon séjour et de ma recherche. J'appréhendais davantage le refus des enquêtés de se livrer au sujet de leur vie conjugale, de leur famille et des finances de leur ménage. Dans mon esprit, l'essentiel était ainsi d'acquérir un visa de recherche et une autorisation d'enquête de terrain pour prévenir tout incident avec les autorités, circuler dans le pays et protéger les participants. Par respect de leur « autonomie », de leur « bien-être », de leur « sécurité », de leur « dignité » et du « principe de non-préjudice » de l'éthique ethnographique (Iphofen 2021, 12), l'enquête ne pouvait pas se dérouler dans la « clandestinité » (Trevisani 2010, 20). Dès le mois décembre 2019, j'avais entamé ainsi des démarches administratives relativement longues et onéreuses afin de négocier mon affiliation à l'Institut d'Histoire de l'Académie des Sciences de la République d'Ouzbékistan où travaillaient les chercheurs ouzbeks associés au projet de recherche Ceremoniac. En relation avec un chercheur responsable de la coopération internationale au sein de cet Institut, nommé Ibrohim, j'avais transmis aux partenaires académiques ouzbeks une série de pièces justificatives et un plan d'enquête résumant mon projet de thèse sur les mariages[9]. En janvier, je m'étais acquitté de deux cents euros au consulat d'Ouzbékistan en France pour obtenir un visa de recherche d'une année et m'étais engagé à effectuer un virement bancaire mensuel de deux-cents-cinquante dollars par mois à l'Institut d'Histoire jusqu'au terme de mon séjour et à travailler sous la tutelle d'un directeur de recherche ouzbek qui me serait assigné[10]. Dès mon arrivée à Tachkent, le premier février 2020, je signai ainsi un contrat me liant avec l'Institut d'Histoire et m'installai au sud de la ville dans le district de Chilanzar chez la famille de la sœur aînée d'une femme ouzbèke que j'avais connu à Paris. Après quatre jours, je me rendis à l'OVIR de Chilanzar pour m'enregistrer chez mon hôte et obtenir une *propiska* (ru). En présence du père de ma famille d'accueil, nommé Xoji, Ibrohim remit alors à un fonctionnaire de l'OVIR une lettre qui était signée

[9] Il s'agissait notamment d'une copie de mon diplôme de master en anthropologie et de lettres de recommandation signées par plusieurs responsables de mon laboratoire à Paris.

[10] Ibrohim m'expliqua que les deux-cent-cinquante dollars versés tous les mois à l'Institut d'Histoire devaient principalement servir à rémunérer le ministère de l'Intérieur et Tohir Aka, le directeur d'études ouzbek qui était responsable de ma recherche.

par le directeur de l'Institut d'Histoire. Ignorant que je comprenais un peu l'ouzbek, cet homme mit en garde Xoji et lui précisa qu'il pourrait être jugé responsable s'il m'arrivait un accident ou si je commettais un délit. Après avoir réglé deux cents dollars à un guichet situé à l'extérieur de ce bâtiment pour l'obtention du permis de résidence, je remis ma facture et mon passeport au fonctionnaire de l'OVIR en charge de mon enregistrement afin qu'il me délivre le document requis dans un délai de plusieurs jours. Au moment de nous séparer, Ibrohim me pria, enfin, d'attendre une dizaine de jours pour recevoir une autorisation d'enquête de terrain signée par le directeur de l'Institut d'Histoire.

Frustré de devoir attendre ces documents, j'eus alors l'impression d'être placé en observation par les autorités avant de pouvoir véritablement circuler dans le pays et entamer mon enquête. Comme sous le régime de Karimov, ces démarches administratives impérieuses me semblèrent être un outil pour surveiller les étrangers avant même leur arrivée sur le territoire (Sokefeld & Strasser 2016). Elles devaient limiter mes mobilités et le choix de mes interlocuteurs en Ouzbékistan. J'étais placé sous la tutelle de citoyens ouzbeks dont le rôle serait notamment de me surveiller et de prévenir des incidents susceptibles d'être préjudiciables aux enquêtés comme à moi-même. En raison de leur potentiel dissuasif vis-à-vis des étrangers envisageant de séjourner longuement en Ouzbékistan et de leur effet restrictif sur les libertés de circuler et choisir son lieu de résidence, ces conditions m'apparurent davantage comme le reflet d'une administration héritée de l'Union Soviétique et du régime d'Islom Karimov que celui d'un processus parfois qualifié de « bureaucratisation néolibérale » en sciences sociales. En effet, l'objectif était moins ici de gérer « migrants » et « l'ensemble de la population » selon des « rationalités de valeur et de profit » que d'exercer directement un contrôle étatique sur leurs mobilités et leurs pratiques (Hibou 2012, 124).

Bénéficiant respectivement de ma présence sous la forme d'un loyer et d'une prime pour mon encadrement à l'Institut d'Histoire, mon hôte Xoji Aka et mon directeur d'études, nommé Tohir Aka, s'engageaient en échange à me surveiller et à veiller à ma sécurité. Ils s'exposaient aussi à des sanctions si je commettais des actes délictueux ou me lançais dans l'étude d'un sujet de recherche jugé interdit par les services de police et de sécurité. Comme j'avais étudié à Paris avec la sœur de l'épouse de Xoji Aka et avait été présenté à Tohir Aka par les responsables français de mon projet de recherche, aucun des deux ne parut me soupçonner d'être un espion ou un individu mal intentionné. En revanche, ils semblèrent soucieux de me maintenir sous leur regard.

Fermant de l'intérieur la porte de sa maison alors même que sa rue à Chilanzar était surveillée par plusieurs caméras, Xoji Aka était, en effet, très inquisiteur dès lors que je sortais pour aller à l'Institut d'Histoire, pour me promener dans Tachkent ou passer du temps avec un homme d'affaires ouzbek originaire du Khorezm avec lequel je m'étais lié d'amitié en tant que stagiaire à l'Ambassade de France à Tachkent lors d'un précédent séjour en 2019. Le soir, en particulier, il

était impossible de sortir sans recevoir plusieurs appels téléphoniques de sa part car il m'avoua, une année plus tard, être très angoissé à l'idée que quelqu'un m'agresse en pleine rue ou qu'une femme locale tente de me séduire pour ensuite me faire chanter et me soutirer de l'argent. En ce sens, l'attitude de Xoji Aka me sembla, comme celle d'Habibullah Aka et de ses frères le jour du Nouvel An, reproduire des frontières symboliques qui renvoyaient à un imaginaire de la fermeture et à une dichotomie entre la rue et le foyer domestique (Ystanes 2016, 44). Il agissait comme si son foyer était un lieu où son épouse, ses enfants[11] et moi-même étions en sécurité sous son regard par opposition à la rue où tout pouvait arriver. Ainsi, il souhaitait connaître les personnes qu'ils fréquentaient en dehors et leur interdisait de sortir sans son autorisation. Tentant d'exercer un contrôle analogue sur moi, Xoji Aka préférait donc me présenter à ses amis et à des membres de sa famille ou de son épouse plutôt que de me laisser errer dehors. Il observait au quotidien chacun de mes faits et gestes. À la différence d'un officier des services de renseignement, il exerçait, toutefois, une surveillance qui était visible et ne semblait pas freiner le développement de relations avec mes informateurs en me privant de leur confiance (Verdery 2018) : son rôle d'intermédiaire était plutôt rassurant aux yeux des personnes que je rencontrai car beaucoup d'entre elles se souvenaient qu'il était interdit pour la plupart des étrangers de mener des recherches lors des dernières années de l'ère Karimov et qu'il pouvait alors même être dangereux pour des citoyens ouzbeks de communiquer avec eux. Quand au mois de mars 2020, un de ses amis et collègues nommé Yorkinjon Aka passa ainsi lui demander conseil en vue de marier son fils avant le Ramadan au printemps et m'interrogea autour d'un thé au sujet des raisons de mon séjour et de ma réaction « s'il m'arrêtait tout de suite », Xoji Aka lui expliqua que mon séjour n'avait rien de clandestin. J'avais une *propiska* (ru) d'une année et devais dans quelques jours recevoir une autorisation d'enquête de l'Institut d'Histoire.

Le soutien de mon responsable académique à l'Institut d'Histoire, Tohir Aka, était également essentiel pour prévenir les incidents avec la police et permettre à mes interlocuteurs de se sentir en sécurité. Comme Xoji Aka, il témoigna aussi d'une volonté de me garder à l'œil afin qu'il ne m'arrive aucun accident et que personne ne me juge dans l'illégalité. Pour lui l'essentiel était que mon séjour en Ouzbékistan ne nuise ni à ses relations personnelles, ni à sa propre situation professionnelle : son rôle se limitait à se porter garant du bien fondé de mon séjour auprès des autorités et de leur rendre régulièrement des comptes à propos de l'évolution de ma recherche et de mes déplacements. La surveillance m'apparut donc comme constitutive de ma relation avec Tohir Aka et sa méfiance comme indissociable d'un certain type de relation à l'État. Témoignant davantage d'un manque de confiance dans mes « compétences » que de mes « intentions » en tant que jeune chercheur (Haas 2016, 92), il se montra inquiet à l'idée que j'enfreigne la loi ou qu'il m'arrive un incident à Tachkent

[11] Xoji Aka avait avec son épouse trois fils de vingt-cinq, vingt-trois et dix-huit ans et une fille de douze ans.

car, lors de de notre premier rendez-vous, il me demanda sur un ton infantilisant de ne pas « sortir tard la nuit » à Tachkent et de ne pas visiter les boites de nuit et les maisons closes afin d'éviter les « bagarres » et les « problèmes »[12]. À la différence de mon hôte à Chilanzar, il me fit, toutefois, comprendre qu'il ne souhaitait pas me présenter à des informateurs pour mon enquête au motif qu'il avait accueilli un ethnographe européen dans son village en 2011 et que ce chercheur avait été expulsé après avoir effectué un entretien avec un policier. L'incident avait beaucoup nui à l'avancement de la carrière d'un de ses proches parents qui travaillait pour des services de police. Rappelant toutefois que les temps étaient alors « très difficiles » et avaient changé, il ajouta qu'il ne m'arriverait rien si je me tenais à distance des policiers, me renseignais au préalable sur les régions que je souhaitais visiter et le prévenais avant tout déplacement en dehors de la capitale. Le mieux était, selon lui, d'éviter les régions les plus pauvres du pays ou celles qui étaient situées à proximité de frontières ou d'installations et infrastructures considérées comme stratégiques car le risque était, de son point de vue, que des policiers, des fonctionnaires ou des résidents des régions pauvres s'inquiètent à l'idée que je documente la misère et décrive l'action publique en des termes critiques. Il souhaitait ainsi me savoir à Tachkent au motif qu'il s'agissait de la vitrine économique du pays et que le risque d'incidents serait réduit : dans la capitale je serais moins suspect car les policiers, les services de sécurité, les fonctionnaires et les résidents étaient relativement habitués à rencontrer des étrangers. L'attitude et le regard de ce responsable me semblèrent, par ailleurs, déteindre sur la plupart de mes relations avec les autres chercheurs de l'Institut. Redoutant vraisemblablement d'être convoqués et interrogés au sujet de ce que nous aurions pu nous dire, les doctorants du département qui dépendaient de lui refusèrent d'échanger davantage que des formules de politesse avec moi lorsque je les croisais à l'Institut d'Histoire lors des premières semaines de mon séjour en février 2020. En outre, les collègues de Tohir Aka qui étaient associés à notre projet de recherche en France me firent comprendre qu'ils avaient besoin de son autorisation pour m'aider méthodologiquement ou m'inviter à effectuer une mission en dehors de la capitale.

[12] Rendez-vous avec Tohir Aka, Tachkent, trois février 2020.



O'ZBEKISTON
FANLAR AKADEMIYASI
TARIX INSTITUTI

МАЪЛУМОТНОМА

Тошкент шаҳар, Юнусобод тумани 11-даҳа, 22-уй 18-хонадонида вақтинчалик рўйхатга олинган Франция фуқароси, тадқиқотчи Георгий Мори (Guéorgui Mory) га 2021 йил 1 апрелдан 2022 йил 16 мартгача Ўзбекистонда тўй ва маросимларини тадқиқ этиш учун дала тадқиқотлари олиб боришга ва республика бўйлаб ҳаракатланишга рухсат берилган. Тадқиқотчи 1 (бир) йилгача вақтинчалик рўйхатдан ўтиш тўловини амалга оширган.

[redacted]

№ 11

100060, Toshkent shahri Shahrisabz tor ko'chasi 5-uy.
Tel.:+99871 233-54-70, Faks: +99871 233-39-91, e-mail: info@tarixinstituti.uz

19.04.2021

Figure 2 Permis de recherche délivré par l'Institut d'Histoire de l'Académie des Sciences d'Ouzbékistan
(Source : Guéorgui Mory, Avril 2021)

Toute l'ambiguïté était que l'autorisation d'enquête signée par le directeur de l'Institut d'Histoire m'autorisait à circuler dans tout le pays, mais qu'en pratique de larges zones m'étaient implicitement interdites. En outre, ce document constituait moins un passe-droit qu'un réquisit administratif minimal visant à proscrire toute recherche clandestine (Figure 2). Ignorant les avertissements de Tohir Aka à ce sujet lors du premier séjour de recherche, je dus interrompre brutalement une courte mission de repérages dans la région de Boukhara en février 2020. A posteriori, deux facteurs me parurent expliquer cette expulsion. Le premier était qu'il s'agissait d'une zone géographique jugée sensible en raison de probables trafics transfrontaliers. Le second était que la chaîne d'interconnaissance qui me reliait aux premiers enquêtés rencontrés dans cette région n'était pas assez solide pour qu'ils m'accordent leur confiance et deviennent des « alliés » disposés à se porter garants de ma démarche auprès des services de police locaux et à m'intégrer à leur réseau.

Trois semaines après le début de mon séjour, Bek Zod, l'homme d'affaires khorezmien avec lequel je m'étais lié d'amitié lorsque je travaillais à l'ambassade un an auparavant, me présenta, en effet, lors d'un dîner chez lui à une de ses amies qui était originaire du district de Karakul, non loin de Boukhara. Âgée d'un peu moins de trente ans et préparant un doctorat en sciences humaines au sein d'un autre institut de recherche à Tachkent, cette femme ouzbèke me transmit les coordonnées d'un de ses anciens camarades de classe, nommé Rabbonakul, qui travaillait désormais pour le service « médias » du *hokimiyat* (« administration ») (uz) du district de Karakul et pourrait, selon elle, me donner de bons conseils et m'introduire à des enquêtés dans la région. Après avoir brièvement échangé avec cet homme au téléphone et acheté des billets de train pour Boukhara, je mis Tohir Aka devant le fait accompli en lui annonçant mon départ. À la fois inquiet à l'idée que je quitte seul la capitale et ne pouvant pas me l'interdire formellement, il consentit finalement à me mettre en lien avec deux doctorants en histoire et en ethnologie de l'université de Boukhara. Leur accueil, le vingt février me parut témoigner de l'autorité de mon responsable au sein du monde académique ouzbek. Tohir Aka était célèbre dans la plupart des universités du pays et son feu vert était à leurs yeux la garantie qu'il y avait peu de risque à s'engager avec moi dans une relation d'enquête. À la différence des doctorants que j'avais croisés à l'Institut d'Histoire à Tachkent et qui craignaient Tohir Aka, ces deux doctorants espéraient vraisemblablement bénéficier de cette relation sous forme de « capital social » en se faisant bien voir de mon responsable et en montrant à leur entourage immédiat à l'université qu'ils avaient des relations dans le monde intellectuel à Tachkent et en Europe (Mauger 1991, 136-137). Quand je fus présenté au recteur de l'université le vingt-et-un février, celui-ci m'interrogea ainsi immédiatement sur la place de mon université française dans les classements internationaux car, précisa-il, le prestige de son université à l'échelle nationale dépendait aussi de la venue d'étudiants et de chercheurs étrangers. Après avoir vérifié que j'étais bien en possession d'un permis de résidence à Tachkent et d'une autorisation d'enquête, il ajouta qu'il serait heureux que je m'installe dans la région pour ma recherche et que je présente les résultats de celle-ci en intervenant dans son université. J'avais donc son accord pour accompagner ces deux doctorants pendant deux jours à Karakul, d'autant que tous deux avaient grandi dans des villages de ce district et devaient s'y rendre pour voir de la famille pendant le week-end.

En arrivant à Karakul en taxi avec les deux doctorants, je téléphonai à Rabbonakul. Celui-ci nous pria alors de passer le voir dans le bâtiment du *hokimiyat* du district. Sans attendre, il nous amena jusqu'au bureau d'un homme qui se présenta comme un des vice-gouverneurs du district, vérifia mes papiers et m'interrogea en russe sur les raisons de mon séjour. Je lui répondis que je m'intéressais aux dépenses cérémonielles et en particulier aux cérémonies de mariage comme indiqué dans l'autorisation d'enquête délivrée par l'Institut d'Histoire. Puis pendant une dizaine minutes, il échangea en ouzbek avec les deux doctorants qui m'avaient accompagné. Afin d'abolir une certaine distance avec lui, je me risquai avec naïveté à avouer que j'avais compris certains de

leurs mots, tels que *uyi* (« foyer »). Le visage et le ton de Rabbonakul se crispèrent et exprimèrent alors une inquiétude qui tranchait avec son sourire dix minutes auparavant. Il me redemanda si je parlais leur langue. Je lui répondis que j'avais seulement commencé à l'apprendre en France. Une dizaine de minutes plus tard, nous quittâmes le bureau du responsable et Rabbonakul m'indiqua que je dormirai dans le seul hôtel de la ville car il m'était interdit de dormir chez l'habitant en l'absence de permis de résidence à Karakul. À ce moment, il sembla déguiser son attitude hostile et méfiante sous des dehors d'hospitalité car il s'engagea à nous accompagner à l'hôtel au motif que j'étais un « grand invité » et que ceci était « très rare ». M'estimant pris en otage depuis notre arrivée en ville, je me dépêchai alors de déposer mes affaires dans ma chambre pour me séparer de lui et accompagner les deux doctorants en taxi dans le village d'un de leurs parents. Tous deux me dirent que j'avais commis une très grave erreur en contactant Rabbonakul avant mon arrivée car nous ne pourrions désormais pas passer le week-end dans le district sans être dérangés. En effet, alors que nous arrivions au village à la tombée du jour et nous apprêtions à dîner avec le père d'un des doctorants, nous reçûmes un appel de la police qui nous demanda de revenir au *hokimiyat* au motif que mon autorisation d'enquête était jugée invalide. Sur le parking du bâtiment administratif, je fus interrogé par plusieurs hommes en civil qui vérifièrent mes papiers, fouillèrent mon appareil photographique et mon téléphone. Ils apparurent étonnés que ces objets électroniques ne contiennent aucune photographie de mes parents alors même qu'ils étaient neufs et avaient été achetés avant mon départ en Ouzbékistan. Ils m'interrogèrent notamment sur les raisons du choix de ce district pour mon terrain et sur la conscription en France. Pris eux aussi de peur à l'issue de ce bref entretien, les doctorants avec lesquels j'étais venus me recommandèrent de ne parler de cet incident à personne et de ne pas tenter de joindre Tohir Aka pour ne pas l'inquiéter inutilement. Puis ils s'empressèrent de me raccompagner à l'hôtel. En pleine nuit vers onze heures, le courant fut interrompu dans l'hôtel et je reçus la visite de Rabbonakul, du vice-gouverneur et d'un homme en civil qui travaillait vraisemblablement pour la police. Ils s'immiscèrent dans ma chambre alors que j'étais dans le noir en sous-vêtements et m'ordonnèrent de descendre pour m'interroger à nouveau dans une pièce située à l'écart au rez-de-chaussée de l'hôtel. J'eus alors l'impression qu'il était inutile de me justifier et que les agents de police projetaient de toute façon un double maléfique sur moi et m'instruisaient à charge d'être un espion (Verdery 2018, 5). Il leur était visiblement difficile de comprendre pourquoi l'État français paierait un jeune chercheur pour s'installer en un lieu si reculé en l'absence d'activités lucratives. Ainsi, ils me réinterrogèrent au sujet du choix du district de Karakul, me posèrent plusieurs questions au sujet de ma famille et me demandèrent si j'avais effectué mon service militaire ou travaillé pour l'armée en France. Ils apparurent aussi curieux de savoir comment j'avais rencontré les deux doctorants qui m'accompagnaient. Le fait de leur montrer la carte de visite de Tohir Aka et préciser qu'ils pouvaient l'appeler pour prouver qu'il m'avait mis en relation avec eux parut produire son effet car ils mirent fin à l'interrogatoire, dirent

qu'ils n'avaient pas besoin de l'appeler et que « mon âme était visiblement propre » (*tvoja duŝa vidimo čistaja*) (ru). Afin de ne pas mettre plus en danger les deux jeunes chercheurs ouzbeks qui avaient tenté de m'aider, je leur annonçai le lendemain matin que je rentrai à Boukhara et m'excusai de cet incident. En chemin vers la station de taxis de Karakul, ils admirent que c'était une « sage décision ». Ne me considérant visiblement pas comme un espion, ils ne souhaitaient toutefois pas prendre davantage de risques. La relation d'enquête dans laquelle nous nous étions engagés n'était plus possible en raison d'une surveillance et d'une présence policière à laquelle ils ne s'attendaient pas alors même qu'ils étaient originaires de ce district. A posteriori, je jugeais que l'écart entre leur comportement et celui de Rabbonakul et des policiers à mon égard tenait à la fois à leur différence d'âge, à leurs fonctions et à leurs intérêts. Âgés d'un peu de moins de trente ans, ces deux doctorants n'avaient pas effectué de recherche sous le régime de Karimov et n'avait probablement jamais éveillé la méfiance des services de polices en tant que chercheurs et personnes d'origine locale. Pour Rabbonakul et le vice-gouverneur et les services de police, il était vraisemblablement utile de prétexter que mon autorisation d'enquête était invalide et que je pouvais être un espion afin d'éviter que des habitants du district ne se plaignent de l'action de leur administration ou ne me révèlent des faits compromettants à leur sujet. Rabbonakul s'était montré zélé vis-à-vis de sa hiérarchie car il avait senti qu'en m'aidant à mener une recherche dans son district, il mettait en jeu son emploi de fonctionnaire. Après mon retour à Boukhara, l'hypothèse me parut, en effet, d'autant plus plausible que le propriétaire de mon hôtel m'avoua qu'il s'agissait d'un district frontalier ou il y avait tout de sortes de trafics avec le Turkménistan et où la police était également nerveuse lorsque des citoyens ouzbeks inconnus venaient de Boukhara. Compte tenu de la mémoire du régime d'Islom Karimov et du peu d'étrangers séjournant dans ce district, il était donc vraisemblablement difficile pour ces officiels et la police de construire un récit qui rende compte de mon voyage en d'autres termes que celui d'une mission d'espionnage ou de journalisme d'investigation[13]. Dans les villes touristiques du pays comme Tachkent, Samarcande ou Boukhara, les étrangers étaient perçus par ce type de fonctionnaires comme des touristes, des hommes d'affaires ou des expatriés ordinaires, hors de ces sentiers battus il ne pouvait s'agir que de personnes qui s'intéressaient à des sujets politiquement sensibles sous couvert d'étudier des sujets innocents tels que les cérémonies de mariage.

[13] Empruntée à l'anthropologue Maurice Bloch, la notion de récit renvoie ici moins à la connaissance du passé ou à l'expérience temporelle en elle-même qu'au choix d'un type de récit pour se représenter le passé, attribuer des intentions à autrui et agir en conséquence (Bloch 1998, 110-111).

c) Relations personnelles et règles non-écrites : une ethnographie « par le bas »

Au-delà de l'incertitude quant aux précautions à prendre pour éviter la reproduction d'un tel incident et ne pas mettre en danger les enquêtés, je fus dès lors incité à réfléchir davantage aux contradictions entre ce contexte de surveillance policière et les exigences méthodologiques et épistémologiques de l'ethnographie telles que l'interconnaissance, la réflexivité et la longue durée. En ce sens il m'apparut essentiel d'expliciter les caractéristiques qui m'étaient attribuées par les enquêtés et les représentants des autorités pour ne pas être perçu comme un danger ou un espion et analyser les « multiples interactions d'enquête » (Beaud & Weber 2010, 276-278 ; Hervouet 2020, 47). D'autre part, je jugeais nécessaire d'objectiver les difficultés liées à l'établissement de relations de longues durées avec les enquêtés, à l'étude de leurs milieux d'interconnaissance et à l'accès aux paroles et aux pratiques relatives au mariage. Comment dans ces conditions étudier le rôle du mariage et des festivités cérémonielles dans la reproduction des sociabilités à l'échelle d'un quartier et d'une localité données ? Comment obtenir des données quantitatives au sujet des dépenses et des dons cérémoniels et étudier le rôle de ces pratiques dans l'actualisation des hiérarchies économiques et statutaires ? Comment entrer dans l'intimité de la vie familiale et conjugale des enquêtés ?

Compte tenu du régime policier ouzbek et du silence fréquent des interlocuteurs, plusieurs travaux montrent qu'il est difficile de collecter des données de qualité au sujet de la parenté, des mariages et de l'économie domestique à partir d'un terrain ethnographique comparatif en Ouzbékistan (Finke 2012 ; Petric 2002). Certains ethnographes ont dû ainsi rester plus d'une année en un même lieu pour observer extensivement un rituel de mariage, expliciter les décisions relatives à l'organisation de celui-ci et exhiber précisément le sens des rapports d'endettement, de hiérarchie et d'entraide entre convives (Kehl-Bodrogi 2008). C'est pourquoi, j'excluais d'emblée la stratégie qui impliquait de me soustraire à « l'œil de la surveillance » en circulant périodiquement entre différentes régions (Hervouet 2020, 47 ; Sokefeld & Strasser 2016). Jugeant la délation aux services de police et de renseignement inéluctable à l'issue de mon séjour avorté dans la région de Boukhara, je prévoyais de rester plusieurs mois sur un même lieu d'enquête. L'objectif était, en effet, que les services de polices et les informateurs s'habituent à ma présence jusqu'à percevoir celle-ci comme inoffensive et à abandonner vis-à-vis de moi une attitude prudentielle qui visait à se prémunir de sanctions étatiques. Interrompue soudainement en raison de la pandémie de Covid en mars 2020, ma première mission en Ouzbékistan fut vécue comme une expérience douloureuse et instructive. Ceci m'aida à me repositionner sur le terrain d'enquête lors de mon retour en Ouzbékistan en avril 2021. Dans ce contexte de surveillance, je devais, en effet, peser mes mots en présence des enquêtés et évaluer davantage le risque de chacune de nos interactions (Sokefeld & Strasser 2016, 165). Objet de méfiance, je développai moi-même une attitude distante vis-à-vis des inconnus et renonçai, à

mon retour, à une attitude ethnographique exploratrice. Il s'agissait dès lors de privilégier les relations avec quelques « personnes en qui je puisse avoir confiance et qui puissent me faire confiance » (Hervouet 2020, 47). Sachant que la plupart de mes interlocuteurs verraient, dans un premier temps, mes questions avec suspicion et refuseraient de m'inviter à une cérémonie de mariage, de me parler de leurs relations conjugales et familiales, de leur dépenses domestiques ou de m'introduire à leur « milieu d'interconnaissance » (Beaud & Weber 2010), je me montrais moins intrusif et plus patient quant au choix du lieu d'enquête.

Outre ce climat de surveillance, plusieurs faits me dissuadèrent d'imiter l'ethnographe Juliette Cleuziou au Tadjikistan en effectuant du porte-à-porte afin de me « faire connaître dans le quartier » (Cleuziou 2016a, 21). À Tachkent comme à Angren, j'observai que plusieurs de mes voisins avaient disposé des caméras à l'entrée de leur immeuble ou de leurs maisons. Aussi, j'inférai du comportement de mon hôte à Tachkent Xoji Aka que la plupart d'entre eux avaient peur d'ouvrir leur porte à des « escrocs » (*mošenniki*) (ru) susceptibles de réclamer le paiement de fausses factures ou à des « gitans » (*luli*) (uz) soupçonnés d'être des cambrioleurs. De plus, j'étais perçu vraisemblablement comme un étranger aux intentions inconnues et au comportement imprévisible. Le risque était ainsi d'être associé aux « migrants » (*kelgindi*) (uz) qui souffraient parfois du ressentiment des personnes installés à Tachkent ou à Angren depuis plusieurs décennies (Turaeva 2016). Compte tenu de mon genre, on pouvait, par ailleurs, me reprocher de vouloir séduire ou harceler des femmes mariées pendant que leur époux était au travail. Enfin, ma présence était considérée comme un risque sanitaire dans le contexte de la pandémie de COVID-19. J'en pris tout à fait conscience quand je fus moi-même malade lors d'un pic de contamination en Ouzbékistan au mois de juillet 2021.

Si les employés des *comités de mahalla* pouvaient sembler de bons intermédiaires pour étendre mes connaissances à l'échelle d'un même quartier au motif qu'ils travaillaient avec l'ensemble des résidents et détenaient de ce fait des informations conséquentes à leurs sujet, je constatai après quelques semaines d'enquête qu'il était tout à fait vain de les solliciter spontanément et qu'il était plus efficace de leur rendre visite en étant accompagné par une connaissance ou un résident qui les rassurerait à mon sujet et vis-à-vis duquel ils s'estimeraient obligés de me répondre. Ainsi, je n'eus aucun mal à obtenir un premier entretien avec le responsable de l'unité résidentielle de Xoji Aka à Tachkent dans le district de Chilanzar en mars 2020. En revanche, je fus refoulé par les quatre employées du *comité de mahalla* dont je dépendais au début de mon second séjour en avril 2021, alors que je logeais seul dans un appartement du district de Yunusabad, au nord de Tachkent. En effet, elles me parurent craindre de perdre leur emploi de fonctionnaire pour avoir échangé avec un étranger sans y être autorisé et m'avoir transmis des informations compromettantes pour l'image de leur administration. Lorsque je vins me présenter une première fois à leur bureau comme un

voisin et un étudiant intéressé par la culture, les mariages ouzbeks et le quotidien de leur quartier, elles m'introduisirent ainsi à leur « responsable » (*rais*) (uz) afin que celle-ci se débarrasse poliment de moi. Me souhaitant la bienvenue, cette femme d'une cinquantaine d'années m'ordonna brièvement d'imiter mes voisins et de ne pas sortir la nuit après avoir précisé que le quartier était très calme. Elle me demanda ensuite de partir au motif qu'elle était très occupée par son travail. Les semaines suivantes, il fut vain d'insister. Tentant à deux reprises de leur présenter l'autorisation d'enquête délivrée par l'Institut d'Histoire afin de leur dire qu'elles devaient m'informer en tant que résident et chercheur du fonctionnement de leur organisation et me présenter à des voisins, je me heurtai à l'agressivité de la *rais* qui éleva la voix pour m'informer que je les « dérangeai » en pleine réunion et qu'elle n'avait aucune autres disponibilités un soir de la semaine ou les jours suivants. Susceptible de dégrader ma réputation et celle des propriétaires de mes logements successifs à Tachkent puis à Angren, le porte-à-porte m'apparut dès lors définitivement comme une démarche nuisible au développement de « relations durables ». Il était plus judicieux d'être patient et de contourner les fonctionnaires des *comités de mahalla* afin de « chercher des alliés » et me constituer un réseau d'enquêtés plus solide (Beaud & Weber 2010, 105-106).

d) L'hospitalité et l'ouverture

Le phénomène de fermeture des enquêtés sur eux-mêmes et de reproduction des frontières symboliques et matérielles entre le foyer et la rue ne me sembla pas se traduire par un repli des individus sur un réseau de relations réduit à des consanguins ou à l'intimité de l'espace domestique. Au fur et à mesure du séjour, ce mouvement me parut, en effet, équilibré par une « hospitalité » (*mehmondostchilik*) (uz) qui permettait à chacun d'établir une passerelle entre le foyer et la rue, le familier et l'inconnu et de répondre, comme au Tadjikistan, « à l'intrusion de l'étranger à l'intérieur » (Cleuziou 2016a, 106). Définie comme l'acte de recevoir autrui chez soi, de le loger et de le nourrir gratuitement[14], ce phénomène n'était pas seulement une « précondition » de l'ethnographie (Candea & Da Col 2012, 3 ; Dresch 2000). Visant à stabiliser les rapports avec l'inconnu et le reconnaître comme une personne en lui attribuant momentanément une place au sein de l'espace domestique, l'hospitalité était aussi pour les enquêtés un moyen d'actualiser leurs relations et de témoigner de leur moralité en actant leur adhésion à des valeurs communes (Candea & Da Col 2012, 6-9 ; Cleuziou 2016a, 106).

Ce mode de gestion des relations avec l'inconnu et les personnes extérieures au foyer était symbolisé spatialement par la « salle des invités » (*mehmonxona*) (uz) au sein de plusieurs logements

[14] Le centre national des ressources textuelles et lexicales définit tantôt l'hospitalité comme « l'action de recevoir chez soi l'étranger qui se présente, de le loger et de le nourrir gratuitement », tantôt comme la « générosité de cœur », la « sociabilité qui dispose à ouvrir sa porte, à accueillir quelqu'un chez soi, étranger ou non » (https://www.cnrtl.fr/definition/hospitalit%C3%A9).

(Petric 2002, 105). En amont du mariage de ses deux fils aînés à Tachkent en mai 2021, Xoji Aka avait, ainsi, aménagé une pièce qui était située face au portail de sa « maison à cour » (*hovli*) (uz) et occupait un bâtiment distinct de celui où se trouvaient la cuisine et les parties habitées du logement. Il pouvait y recevoir des visiteurs de genre masculin à toute heure du jour sans devoir leur montrer son « épouse » (*ayol*) (uz), mais aussi ses deux « belles-filles » (*kelin*) (uz) après le mariage de ses deux fils en mai 2021. Décorée avec un papier peint aux couleurs vives et des meubles aux formes curvilignes et au design baroque, la pièce comprenait une table recouverte de noix, de sucreries, de jus de fruits qui était périodiquement réalimentée par les dons de nourriture des visiteurs. À Tachkent comme à Angren, tout dépendait, toutefois, du logement, des finances, de la religiosité et de l'attachement des enquêtés aux us et coutumes. Certains recevaient leurs invités sur un *tapchan* (uz) dans leur jardin en été et au printemps[15]. Ceux qui possédaient plus modestement un appartement accueillaient leurs visiteurs dans leur salle à manger. D'autres ne cachaient aux visiteurs, ni l'intimité de leur espace domestique, ni les femmes de leur maison en raison d'une moindre religiosité et de leur identification aux populations « européennes » du pays.

Dans le contexte de l'hospitalité, la nourriture était donc à la fois un « support » et un « objet » du don. Elle constituait un facteur d'actualisation des relations et un instrument d'influence (Cleuziou 2016a, 118). Si les dons de nourriture étaient considérablement formalisés lors des cérémonies de mariage et des rituels du cycle de vie (*to'y*) (uz) auxquels je participais, ceux effectués lors de simple repas engendraient une dette qui n'était pas tout à fait codifiée. Ils dépendaient le plus souvent des circonstances du repas, de la relation entre *mezbon* (« l'hôte ») (uz) et *mehmon* (« l'invité ») et de leurs intentions respectives. Entre amis ou voisins, il s'agissait le plus souvent d'actualiser des relations en se rendant des invitations et en apportant de la nourriture à tour de rôle (Cleuziou 2016a ; Werner 1998). En ce cas, l'hôte préparait généralement un repas pour ses invités qui venaient a minima avec quelques *non*[16]. En se rendant dans le village où il avait grandi au sein de l'ex-kolkhoz Sabyr Rahimov à une dizaine de kilomètres d'Angren, Timur Aka ne manquait pas, en revanche, de témoigner de son affection et de son respect pour ses cousins parallèles patrilatéraux en leur amenant des produits alimentaires qui étaient indisponibles au village. En ce cas, nous ne quittions jamais la ville sans nous rendre au supermarché et au bazar afin d'y acheter des bonbons, des gâteaux et des boissons industrielles. En retour, l'épouse du cousin de Timur Aka nous servait un *osh* qu'elle avait préparé pour nous le matin même[17]. En d'autres circonstances, le souci de l'hôte de pérenniser les relations avec ses invités était mêlé à celui d'obtenir un service qu'il aurait été maladroit de simplement demander dans un lieu public, en pleine rue ou par téléphone. Les

[15] Un *tapchan* est une plateforme en bois surélevée, généralement installée à l'extérieur d'une maison. Elle peut être utilisée pour dormir ou pour s'asseoir et partager un repas avec plusieurs personnes.
[16] Le *non* (uz) est un pain rond et blanc que les Ouzbeks consomment au quotidien.
[17] Le *osh* est un plat national ouzbek composé de riz pilaf, de viande et de légumes. Les recettes du *osh* varient considérablement selon les régions et les circonstances.

convives étaient alors reçus avec un repas copieux et dans une atmosphère de confidentialité et il leur était difficile de quitter les lieux en laissant leur hôte insatisfait (Zanca 2011, 119). Après m'avoir invité à déjeuner au mois de novembre 2021 dans son jardin en présence de trois hommes qui étaient, comme lui, originaires de la région du Surkhandarya, Jamshid Aka m'avoua ainsi qu'il avait organisé ce repas dans le but de trouver un emploi pour le fils de l'un de ses frères qui était revenu sans argent de Russie après avoir été escroqué pendant six mois en tant qu'ouvrier dans le bâtiment à Saint-Pétersbourg. Ayant acheté la veille une jambe de mouton afin de préparer dans son « four en terre » (*tandir*) (uz) un plat qui était une spécialité de sa région et de celle des trois autres convives (*tandir kabob*) (uz)[18], Jamshid Aka s'était saisi, avec succès, de cette opportunité pour demander à l'un d'entre eux d'embaucher son neveu car il était chef d'entreprise et construisait des routes dans la vallée d'Ohangaron.

De ce point de vue, manquer d'hospitalité présentait à la fois un danger pour le devenir des relations dyadiques entre hôte et invité et une menace pour la réputation de l'hôte. En se soustrayant au « prix de l'hospitalité » (Zanca 2003, 9-10 ; 2011, 122), l'hôte prenait le risque de compromettre ses relations avec de possibles invités et de perdre la face auprès de connaissances communes. De ce fait, les enquêtés ne pouvaient pas explicitement fermer leur porte à un invité en exprimant ouvertement leur méfiance ou leur manque de sympathie. Comme Habibullah Aka et ses deux frères aînés lors du jour de l'An, ils devaient éviter les personnes qui souhaitaient leur rendre visite ou trouver une bonne excuse pour ne pas les recevoir. En même temps, j'observais que les résidents de Tachkent et d'Angren se présentaient rarement sans invitation chez les autres. Leurs jugements étaient assez sévères au sujet des personnes qu'ils jugeaient trop intrusives : les portails des maisons étaient le plus souvent fermés et la plupart des échanges entre voisins au quotidien se déroulaient dans la rue.

Perçu comme un « d'étranger » (*chet ellik*) (uz) vis-à-vis duquel il fallait faire preuve d'hospitalité afin de préserver la réputation de sa communauté, de sa région et de son pays, j'occupais une position qui n'était pas tout à fait différente de celles des personnes nées en Ouzbékistan. Reçu par les enquêtés qui étaient curieux de discuter avec un étranger ou espéraient obtenir un service[19], j'étais tenu à distance par ceux qui se méfiaient, me suspectaient d'être un espion ou craignaient tout simplement de perdre leur temps et leur argent avec moi. S'arrangeant pour me saluer exclusivement dans la rue et les lieux publics, ils trouvaient généralement une excuse ou un mensonge pour justifier leur absence ou annuler une invitation. Ainsi, la propriétaire russe de mon

[18] Le *tandir kabob* (uz) est un plat de viande fumée qui est préparée, comme son nom l'indique, dans un four traditionnel en terre.

[19] Après m'avoir invité deux fois à dîner chez lui et dans une boite de nuit dont il était propriétaire à Angren, un homme d'affaire ouzbek s'est notamment permis de me demander d'emprunter pour lui de l'argent auprès d'une banque européenne afin de l'aider à financer l'ouverture d'autres commerces en ville.

logement à Angren entre les mois d'août et de novembre 2021 ne parvint pas à m'ignorer lorsque je la sollicitai afin d'assister à un mariage organisé par de proches consanguins de son époux tadjik pour comparer les cadeaux offerts lors des cérémonies de mariage tadjikes à ceux effectués lors des cérémonies de mariage ouzbèkes. Me proposant tout d'abord d'assister le vingt-deux octobre 2021 à un échange de cadeaux en amont du mariage d'un neveu de son époux, elle m'annonça le jour même que celui-ci était ajourné en raison d'un décès dans la famille. Un mois plus tard, elle cessa de me répondre au téléphone lorsque je l'appelai pour obtenir des informations au sujet du report du mariage. En d'autre cas, j'étais reçu une première fois par des enquêtés qui ensuite disparaissaient ou prétextaient manquer de temps pour m'accorder un entretien ou me recevoir à nouveau.

De peur d'être perçu comme un mauvais invité, je tentais de répondre à l'ensemble des invitations qui m'étaient adressées et de ne jamais me présenter chez les hôtes les mains vides. En achetant, par exemple, des produits alimentaires avec Timur Aka avant de l'accompagner au village ou en donnant à mes hôtes des petits objets souvenirs ramenés de France, je tentais d'établir des relations d'enquête durables et de me soustraire au rôle « d'éternel invité » (Dresch 2000, 114-115). La location d'un appartement dans le district de Yunusabad à Tachkent à partir du mois d'avril 2021, visait, en outre, à m'affranchir du contrôle d'une famille d'accueil et à pouvoir recevoir à mon tour les enquêtés qui m'avaient invité afin d'apparaître moi aussi comme un *mezbon* (« hôte ») (uz). Censée rétablir un rapport de réciprocité avec mes invités, cette démarche ne devait pas néanmoins les obliger à mon égard. Mon intention n'était pas qu'ils collaborent à contrecœur. Elle était de témoigner de mon adhésion aux valeurs d'hospitalité et d'inscrire la relation d'enquête dans un cadre convivial. Ni tout à fait pure, ni tout à fait intéressée, l'hospitalité devait plutôt apparaître comme un geste spontané et une authentique « faveur ». Témoignant de mon estime à leur égard, elle n'excluait pas d'invitation ou de contre-dons en retour (Humphrey 2012, 30).

À différents moments du séjour, je décidai ainsi de recevoir des enquêtés afin de débloquer des situations d'enquête qui me paraissaient sans issue et m'extraire d'un quotidien que la méfiance des enquêtés et les refus répétés d'entretiens teignaient de solitude. Ceci me permit notamment de me rapprocher d'un groupe de chercheurs ouzbeks qui m'aidèrent à déplacer l'enquête à Angren en juin 2021, après deux mois et demi passés dans la capitale. Tout commença fortuitement au détour de la terrasse d'un restaurant de Tachkent le dix-neuf avril 2021. Revenant ce soir-là du théâtre Ilkhom où j'avais assisté à une création théâtrale au sujet de l'amour dans la société ouzbèke contemporaine[20], je reconnus un historien qui se nommait Sherzod Aka et que j'avais déjà rencontré en France car il était affilié à un même projet de recherche international. Assis avec trois autres hommes d'une cinquantaine d'années, Sherzod Aka me proposa de m'asseoir à leur côté et indiqua

[20] Le théâtre Ilkhom a été créé en 1976 par une compagnie théâtrale. Il se situe dans le centre de Tachkent. Son répertoire accueille majoritairement des pièces en russe. Celles-ci abordent fréquemment des thèmes tabous en Ouzbékistan.

qu'ils formaient un groupe d'amis à l'Institut d'Histoire. Interrogé sur mon installation dans l'appartement trois pièces que je louais dans le district de Yunusabad à Tachkent, je décidai d'inviter ce groupe de chercheurs à déjeuner le samedi suivant car ils appréciaient se retrouver plusieurs fois par mois dans des restaurants ou des « maisons de thé » (*choyxona*) (uz) de Tachkent à l'insu des collègues et de leurs familles. Si mon invitation fut tout d'abord interprétée comme une pure politesse, je leur proposai de leur préparer un plat français afin de dissiper leurs doutes. Quelque jour plus tard, j'appelai Sherzod Aka pour lui demander conseil au sujet des goûts et des préférences de ses amis. Précisant qu'un plat principal, de la salade, de la « charcuterie de cheval » (*kazy*) (uz), des fruits, des jus de fruit et de la vodka suffiraient, l'historien me retrouva à proximité de chez moi la veille du repas afin de m'aider à acheter pour près de cent dollars de nourriture et de boissons au supermarché et au bazar. Ce jour-là, Sherzod Aka tint à me rassurer au sujet de ces dépenses. Il souligna que je risquai d'offenser mes invités et de leur faire mauvaise impression en exigeant une contribution financière ou matérielle. Assurant que l'usage au sein du groupe était de se recevoir à tour de rôle, il me promit que je serais invité par l'un d'entre eux une fois prochaine.

Autour d'un bœuf bourguignon, d'une bouteille de vodka et d'une table garnie avec les mets achetés la veille, j'eus ce samedi-là un échange plus spontané et approfondi avec ces quatre chercheurs que ceux que j'avais eus jusqu'alors avec mon responsable pédagogique ouzbek. Évoquant chacun leur propre cheminement intellectuel et professionnel en Ouzbékistan, ils échangèrent des anecdotes au sujet de leur univers académique et m'interrogèrent au sujet du fonctionnement de la recherche française et de la culture politique européenne. Saluant les augmentations de salaire et la liberté de parole octroyée par le nouveau président ouzbek lors des dernières années, ils se montrèrent toutefois relativement critiques au sujet de leurs institutions académiques. Le plus souvent dans la nécessité financière de cumuler plusieurs emplois au sein de différentes institutions, ils devaient aussi participer à une quantité excessive de réunions inutiles et disposaient d'un temps de parole trop réduit lors des séminaires et des conférences. Lors de ce long repas, je fis principalement connaissance avec un professeur ouzbek nommé Erkin Aka. Originaire de la région de Samarcande, cet historien d'une soixantaine d'années s'était installé à Angren à l'entame des années 1980 afin d'enseigner à l'Institut Pédagogique d'Angren. Ensuite, il avait occupé pendant plus d'une décennie la direction du département d'histoire de l'établissement avant sa fermeture en 2011. Deux mois après ce déjeuner, Erkin Aka répondit sans délai à mes questions au sujet de la ville d'Angren. Afin de me permettre d'y effectuer une première mission de repérages, il n'hésita pas non plus à m'introduire à un de ses plus proches amis qui avait également enseigné à l'Institut Pédagogique et habitait encore là-bas avec sa famille. Il parut d'autant moins gêné que je lui demande ce service que le délai entre le déjeuner où je l'avais invité et le moment où je l'avais sollicité ne permettait pas de juger que je l'avais reçu dans l'intention de l'instrumentaliser. En avril et juin 2021, je m'étais, de plus, considérablement socialisé au sein du groupe d'amis en participant à plusieurs de leurs

réunions et en louant avec eux une maison lors d'un week-end en montagne en mai 2021. Avant de m'adresser à Erkin Aka, j'avais eu le temps de le juger suffisamment informé et « digne de confiance » pour garantir la sécurité de mes interlocuteurs et anticiper tout incident analogue à celui survenu dans la région de Boukhara en février 2020. Auprès de Sherzod Aka, je m'étais, en effet, assuré des intentions d'Erkin Aka à mon égard et de l'étendue de ses relations. Avant de partir, je ne doutais pas de sa notoriété en ville et savais que plusieurs de ses anciens étudiants, à l'Institut Pédagogique d'Angren, travaillaient désormais pour la police et le *hokimiyat* (la « mairie ») (uz). De ce fait, le risque que la police locale nie la validité de mon permis de recherche et menace mes interlocuteurs, était moindre. Celui d'être suspecté par les enquêtés d'être un espion ou un journaliste opérant en dehors de la légalité était aussi réduit en raison de la réputation et de la confiance dont bénéficiait Erkin Aka. Il devait être mon titre de recommandation auprès de ses amis et de ses connaissances.

e) La temporalité de la méfiance

Le temps précédent mon installation à Angren me parut ainsi refléter une aversion plus générale aux inconnus. Redoutant qu'ils renseignent les services de sécurité locaux ou une puissance étrangère, la plupart des enquêtés de genre féminin ou masculin semblaient limiter les interactions avec les étrangers ou les migrants venus récemment d'une autre région du pays pour s'installer à Tachkent ou à Angren. Ils préféraient se retrouver périodiquement entre parents, amis, collègues ou voisins lors de *gap* (uz) ou de réunions moins formalisées[21]. En ce cas, ils choisissaient le plus souvent de se réunir dans un lieu fermé chez l'un d'entre eux ou dans une « maison de thé » (*choyxona*) (uz)[22] afin de se prémunir des oreilles indiscrètes.

Assujetti à une surveillance étatique qui a été décrite comme préjudiciable aux relations d'enquête et à la production de données ethnographiques en contexte politique autoritaire (Hervouet 2020 ; Sokefeld & Strasser 2016 ; Verdery 2018), je dus donc attendre plusieurs mois avant de perdre les attributs de l'espion, du journaliste ou du chercheur clandestin. Ce temps s'avéra nécessaire pour

[21] Le mot ouzbek *gap* (uz) peut être traduit littéralement par « conversation » ou « parole ». Il désigne aussi une institution sociale qui est répandue parmi les populations sédentaires d'Asie Centrale. Les participants d'un *gap* se réunissent périodiquement autour d'un plat avec des amis, des collègues, des consanguins, des ex-camarades de classes ou des voisins. Ces réunions sont formalisées a minima par un calendrier fixé au préalable. Les participants doivent, en principe, s'inviter à tour de rôle. D'autres règles peuvent être définies avec l'accord de tous les membres (limite de consommation d'alcool, nécessité d'avoir un diplôme de l'enseignement supérieur pour être membre du *gap* etc.) et l'inclusion d'une nouvelle personne dans le *gap* doit être votée à l'unanimité. Souvent le *gap* constitue aussi une tontine : les dons réciproques des participants alimentent une caisse commune dont la majorité est reversée à l'hôte du *gap* ou à un membre qui en aurait besoin pour des circonstances exceptionnelles (mariage, funérailles, naissance, achat d'une voiture, départ à l'étranger etc.).

[22] Les *choyxona* constituent des lieux de restauration réservés aux hommes. Les clients peuvent y manger et boire de l'alcool en s'installant dans des pièces nettement séparées les unes des autres.

ne plus être tenu à distance par des personnes qui doutaient de l'authenticité de ma recherche et manquaient d'informations pour évaluer le risque de la relation d'enquête. Pour que la surveillance cesse d'être un facteur de méfiance, il fallut que les enquêtés constatent que ma recherche était tolérée par la police et ne présentait pas pour eux de danger à court ou long terme.

Les raisons de cette méfiance et du repli des enquêtés sur un cercle de relations relativement familières devinrent plus explicites alors que je cherchais un nouveau logement à Angren après avoir contracté le COVID-19 et avoir été expulsé de ma location par une propriétaire inquiète pour sa santé et celle de ses enfants. À ce propos, je fus alors mis en garde par un enseignant ouzbek et tatar (Avaz) que j'avais rencontré un mois auparavant par l'intermédiaire d'un proche ami d'Erkin Aka. Surpris de la bienveillance d'un militaire ouzbek à la retraite qui m'avait été présenté par la « responsable » (*rais*) (uz) du *comité de mahalla* où j'avais été confiné, il me conseilla de me méfier de cet homme. Considérant qu'il n'avait aucune raison ou intérêt à m'aider à visiter des logements, Avaz m'invita à tenir à distance toute personne qui se montrerait « excessivement altruiste ou me parlerait comme à son meilleur ami dès notre première rencontre ». Attribuant ce type de comportement aux services de renseignements et aux personnes animées exclusivement par des intérêts pécuniaires, Avaz affirma que ce soupçon était l'une des raisons pour lesquelles à Angren les résidents jugeaient prudent de limiter leurs interactions avec des inconnus et de rappeler à l'ordre les membres de leur entourage qui manqueraient de précautions avec les étrangers[23].

C'est peut-être aussi pourquoi certains enquêtés cessaient soudainement de me répondre ou de me joindre par téléphone après s'être montrés disponibles lors d'une première rencontre[24]. D'autres préféraient, en revanche, prendre le temps de s'assurer auprès de la police, des *comités de mahalla* ou de leurs connaissances que je n'étais pas un espion et ne présentait pas pour eux de risque de sanctions policière. Tout au long de l'enquête, je dus, de ce fait, patienter avant d'obtenir un premier entretien avec la plupart de mes interlocuteurs. L'attitude des gérants des « salles de réception » (*to'yxona*) (uz) d'Angren me parut tout à fait emblématique de ce type méfiance. Si tous étaient d'accord pour me céder leurs coordonnées afin de ne pas apparaître avares de leur temps aux yeux de clients lors de cérémonies de mariage, seuls certains d'entre eux étaient disposés à me répondre. En octobre 2021, le gérant ouzbek de l'une des salles les plus fréquentées d'Angren prétexta ainsi

[23] Entretien avec Avaz, Angren, trois août 2021

[24] Lorsque je me rendis une première fois au *hokimiyat* le dix novembre 2021 afin d'assister à une commission de réconciliation, un jeune homme qui était en instance de divorce et attendait de passer à son tour devant la commission se montra très loquace dans la queue au sujet de son histoire personnelle. Indiquant qu'il était né d'un père ouzbek originaire de la ville de Namangan et d'une mère russe qui était la seconde épouse de celui-ci, il avoua qu'il s'était marié quelques mois auparavant avec une femme ouzbèke qui habitait à Namangan à la demande de son père. Le mariage n'avait, selon lui, pas tenu au motif qu'ils se connaissaient très mal. M'offrant un café à l'issue de son passage en commission, il prétexta qu'il était très occupé par son travail dans la sécurité d'une usine d'Angren quand je lui proposai les semaines et les mois suivants de l'inviter à mon tour. Je soupçonnais donc son entourage de l'avoir mis en garde à mon sujet ou de lui avoir demandé de prendre ses distances avec moi.

« qu'il n'avait pas le temps » et raccrocha brusquement le téléphone lorsque je lui demandai de fixer un rendez-vous afin de discuter de son travail pour mon enquête. De même, le gérant tadjik d'une salle de réception plus modeste, nommée Yulduz, apparut très discret lorsque je vins visiter son établissement en compagnie de son propriétaire et du responsable de son *comité de mahalla* en novembre 2021. Vraisemblablement inquiet de voir que j'avais préparé un questionnaire écrit au sujet du fonctionnement et de la comptabilité des salles de réception, il apparut beaucoup plus avenant et disponible les mois suivants après m'avoir vu participer plusieurs fois à des mariages dans son établissement et s'être enquis de la légalité de ma recherche auprès de son propriétaire, du responsable du *comité de mahalla* et de la police. Acceptant de m'embaucher bénévolement comme serveur à partir du mois de janvier 2022, il me donna accès à ses carnets de comptabilités et se montra rassurant vis-à-vis des clients qui ne comprenaient pas pourquoi un Français effectuait le service au côté de jeunes hommes tadjiks de quinze ans. Leur indiquant que « tout était officiel », il précisa même à l'un d'eux que j'étais connu personnellement du chef des services de police d'Angren[25].

La surveillance devint donc plus visible. Elle cessa d'être un tabou pour les enquêtés qui nous savaient surveillés et ne doutaient vraisemblablement pas de la légalité de ma recherche car certains d'entre eux avouèrent avoir été approchés par les services de police. Le dix novembre 2021, un homme ouzbek, avec lequel j'avais des interactions hebdomadaires à Angren depuis le mois de septembre, m'indiqua ainsi qu'il avait été interrogé par la police au sujet de la visite la semaine précédente de deux chercheurs français qui travaillaient sur le même projet de recherche et étaient accompagnés par mon responsable à l'Institut d'Histoire, Tohir Aka. Questionné essentiellement au sujet de l'identité de ces deux chercheurs et du motif de leur visite, cet homme, nommé Timur Aka, me dit avoir menti à la police car il se doutait que les policiers locaux ne prendraient pas le risque de dépasser leurs prérogatives en vérifiant ses dires. Afin de raccourcir l'interrogatoire il affirma que Tohir Aka était, en réalité, un officier de renseignement : chargé de surveiller mes compatriotes lors de ce déplacement, il était bien mieux informé que lui. En outre, Timur Aka soupçonnait la responsable du *comité de mahalla* d'être à l'origine de cette déconvenue. Inquiète à l'idée d'être accusée à tort de nous avoir transmis des informations compromettantes, elle avait, selon lui, jugée plus sûr à l'issue de l'entretien de signaler ces nouveaux venus à la police. Cette méfiance pouvait expliquer qu'elle ait décliné nos premières demandes d'entretien. Prétextant tout d'abord que son fils lui avait laissé la garde de son petit-fils pour la journée, elle s'était libérée après que Timur Aka l'avait appelée personnellement. Celui-ci supposait qu'elle n'avait pas pu le lui refuser car il possédait plusieurs appartements sur le territoire de son unité résidentielle et

[25] Je n'avais pas encore rencontré ce responsable de police. En février 2022, je fis, par hasard, connaissance avec lui alors qu'il s'était déplacé personnellement pour régler un litige dans un quartier périphérique d'Angren.

contribuait parfois à des évènements caritatifs organisés par la « mairie » (*hokimiyat*) (uz) et son *comité de mahalla*. J'émis moi-même l'hypothèse que le « responsable » (*rais*) (uz) tadjik d'un des *comités de mahalla* du Nouveau Baksuk (*Yangi Baksuk*)[26] n'avait pas décroché ce jour-là son téléphone pour une raison analogue. Après m'avoir promis deux jours plus tôt de nous recevoir, il avait peut-être craint de devoir ensuite rendre des comptes à la police.

Preuve de la confiance qui m'avait été accordée par Timur Aka, cet épisode me parut illustrer la temporalité de la méfiance. Si mes visiteurs français avaient été accueillis avec une grande suspicion, je ne constituais plus une menace sérieuse aux yeux des services de police de la ville d'Angren et de mes fréquentations les plus régulières. Désormais, mon principal problème méthodologique n'était plus de limiter l'effet corrosif de la surveillance policière sur mes relations d'enquête. Il était d'observer des cérémonies et de faire parler les enquêtés sur les thèmes pertinents pour ma recherche sur les mariages.

[26] Ce quartier sera présenté dans le second chapitre de cette thèse au sujet de l'histoire de la ville.

II/ Méfiance, commérages, réputation

« Il y a bien sûr des « commérages » (spletni) (ru) si une femme fréquente un homme hors mariage. Le problème est que beaucoup de femmes sont hypocrites. Celles qui trompent leur mari médisent sur d'autres femmes qui trompent leur mari pour les mêmes raisons. Elles font le contraire de ce qu'elles disent. La plupart s'inventent des histoires car elles s'ennuient à longueur de journée. C'est comme ça…Si je bouge cette tasse de thé sur la table, tu diras demain que j'en ai bougé deux…Puis une troisième personne répétera la semaine suivante que je les ai renversées et une quatrième affirmera même que j'ai retourné la table et me suis battu avec toi. Il ne faut pas trop y penser. Ceux qui vivent uniquement pour plaire à l'opinion en meurent. »

Entretien avec Sardor Aka, Angren, vingt-trois novembre 2021

« Au commencement du monde Dieu dut répartir des biens entre les peuples. Aux Japonais, il donna un cerveau pour qu'ils inventent de nouvelles technologies. Aux Russes, il donna des forêts et des mines pour qu'ils vivent prospères sans trop de peines. Aux Kazakhs, il donna des terres pour qu'ils y élèvent leur bétail et prélèvent des droits de douanes. Aux Ouzbeks, il donna un bâton pour qu'ils remuent continuellement la merde des autres. »

Anecdote ouzbèke, Entretien avec Timur Aka, Angren, vingt-deux octobre 2021

Après plusieurs mois passés à Angren, je m'aperçus que les enquêtés évoquaient le plus souvent leurs finances et leurs relations familiales et conjugales en des termes flous, normatifs et stéréotypés qui traduisaient moins le souci de parler vrai que celui de maintenir les apparences en témoignant de leur adhésion aux normes légales et à un certain modèle de relations conjugales et familiales. Les réponses à mes questions au sujet de la polygynie et des violences conjugales étaient les plus souvent très évasives. Mes interlocuteurs manquaient rarement de réprouver ces pratiques et de rappeler qu'elles étaient illégales, quand bien même elles étaient de facto tolérées[27]. Au quotidien et lors des entretiens, l'adultère et les divorces étaient aussi évoqués en des termes péjoratifs qui se référaient à peu d'exemples précis. Plus divisés quant à l'adoption, les enquêtés ne semblaient toutefois pas apprécier ce sujet de conversation[28]. Même si la plupart d'entre eux étaient disposés à m'indiquer un montant quand je les interrogeais sur leurs revenus, il était, par ailleurs, difficile d'en savoir davantage à propos de la part de ces revenus allouée aux différentes dépenses du foyer domestique :

[27] La polygynie est formellement interdite par un article du code pénal de la République d'Ouzbékistan qui n'est de facto presque jamais appliqué. Le harcèlement et le viol conjugal est sanctionné depuis 2019 par un décret (https://lex.uz/docs/4494712).

[28] Deux enquêtés ont toutefois accepté de se livrer au sujet d'un cas d'adoption dans leur famille après m'avoir fréquenté pendant plusieurs mois.

le partage des dépenses domestiques entre époux et épouse était tout aussi flou que le montant des emprunts ou de l'épargne destiné au financement des cérémonies de mariage, des rituels du cycle de vie et des funérailles.

Estimant que les précédentes questions relevaient aussi de l'intime au sein d'autres sociétés, je renonçais à attribuer cette discrétion au contexte de surveillance policière et l'associais à mon objet de recherche (Ouédraogo 2016, 35). De ce point de vue, le souci de peu en dire au sujet de ses finances et de sa famille pouvait être expliqué en référence à la pauvreté (Hervouet 2020 ; Mauger 1991) et aux problèmes méthodologiques relatifs à l'ethnographie de l'intime (Mazzocchetti & Piccoli 2016 ; Ouédraogo 2016) et de l'économie domestique (Moya 2015a, 2017). Désirant vraisemblablement me présenter leur société sous l'angle de l'abondance, de la paix et de l'harmonie, les enquêtés souhaitaient peut-être aussi se montrer respectables en témoignant de leur bonne moralité et de leur adhésion aux normes légales, et aux us et coutumes. En ce sens, la fréquence de leur silence et le rapport ambigu de certaines de leurs paroles à la vérité trahissait à la fois la crainte de donner une image déplaisante d'eux-mêmes et de leur société et des angoisses liées davantage à « l'opprobre sociale », et à de possibles tensions conjugales et familiales (Mazzocchetti & Piccoli 2016, 4). Inquiets à l'idée que je puisse abîmer leur réputation en répétant leurs propos et en divulguant leurs secrets à de tierces personnes, ils ne souhaitaient pas s'investir intimement dans la relation d'enquête en me dévoilant leurs finances et leurs problèmes familiaux. C'est pourquoi ils tenaient le plus souvent à gommer de leur présentation tout ce qui pouvait témoigner de leurs difficultés économiques ou révéler leur incapacité à se conformer à un certain type de relations familiales et conjugales. Irréductible à la relation d'enquête, ce souci de garder la face me sembla aussi consubstantiel à la plupart des interactions dans l'espace public entre les résidents d'une même ville ou d'un même quartier. Le paradoxe est toutefois qu'il n'existait pas de « culture du silence » au sujet de la famille, du couple et de l'économie domestique. Discrets au sujet de leurs propres problèmes matériels, familiaux et conjugaux, les enquêtés l'étaient rarement au sujet de ceux des autres en leur absence. Certains d'entre eux, comme Timur Aka, ne manquaient, toutefois, pas d'autodérision au sujet de l'attrait des Ouzbeks pour « la merde des autres »[29]. Constituant une activité extrêmement répandue à Angren, les commérages étaient, en même temps, réprouvés dans ce type de métadiscours et cachés, au premier abord, à l'ethnographe et aux interlocuteurs exogènes (Besnier 2019, 103). Ils étaient à la fois un divertissement, un important vecteur d'information et un motif d'angoisse. Dans un contexte où la majorité était prête à s'emparer de parties de « l'intime et du privé » pour les « rendre publique » (Cleuziou 2016a, 94), ils menaçaient en permanence la réputation des individus en jetant un doute sur leur vie intime et familiale : leur prolifération contrastait avec la rétention du secret.

[29] Entretien avec Timur Aka, Angren, vingt-deux octobre 2021.

Avant même la période soviétique, Colette Harris associe les commérages aux normes de la charia et à la reproduction d'un système d'honneur et de honte parmi les populations sédentaires d'Asie Centrale. À l'appui d'écrits de voyageurs et d'éléments d'histoire orale au sujet de la période antérieure à la révolution bolchévique, elle soutient qu'il s'agissait d'un facteur d'intégration et d'un outil de contrôle social et d'auto-surveillance. Les commérages agissaient comme un micro-pouvoir en limitant les déviances (Harris 2004, 67)[30]. L'hypothèse revient dans des ethnographies plus récentes. Pour rendre compte des effets régulateurs des commérages sur les comportements, ces travaux se réfèrent à une angoisse que les populations de la région désignent par le terme *ayib* en langues persanes ou *uyat* en langues turques (Beyer 2016 ; Cleuziou 2016a ; Thibault & Caron 2022). Pour Juliette Cleuziou, les commérages sont plus précisément un discours que « la communauté porte sur elle-même ». Elle distingue les *rumeurs* qui ciblent les individus exogènes à la communauté et les *commérages* qui concernent ses membres. Selon elle, ces deux types de discours permettent de rappeler les individus au respect de normes « d'honneur, de pudeur et de respectabilité » et de reproduire un partage entre « nous » et les « autres », entre la communauté et tous ceux qui lui sont extérieurs (Cleuziou 2016a, 93-94).

Ma recherche prolonge ces réflexions car elle réinscrit les commérages dans leur contexte social. Dans l'incapacité d'enregistrer les propos des individus dans ce contexte de surveillance et de comprendre l'intégralité de leurs dires en langues vernaculaires, je ne propose pas de microanalyse linguistique des commérages. L'ethnographie interroge plutôt l'efficacité de ce phénomène sur la communication et les interactions entre les individus. Elle distingue les contextes dans lesquels les ils cherchent à maintenir les apparences et le secret de ceux où ils enfreignent les normes coutumières et adoptent une « parole vraie » (*haqiqa*) (uz). Par la même, il s'agit de montrer comment les commérages influent sur la production de données ethnographiques, le développement de relations d'enquête et plus encore la construction de différents types de relations entre les enquêtés eux-mêmes. Dans un cadre urbain où les résidents ont presque toujours au moins quelques connaissances en commun, les commérages sont-ils le principal moyen de s'informer au sujet de ses interlocuteurs afin de déterminer s'ils sont dignes de confiance et de décider notamment d'un mariage ? Peuvent-ils, en même temps, être manipulés pour nuire à la réputation des autres et compromettre certaines de leurs relations avec des tierces personnes ? En ce cas, la « parole vraie » (*haqiqa*) et le partage du secret sont-ils ce qui distingue les liens forts d'amitié ou de parenté par

[30] Publiée en 1886 sous le titre *Une esquisse du quotidien des femmes des populations sédentaires autochtones de la vallée du Ferghana,* l'ethnographie des époux Nalivkin décrit déjà ce type de pratiques comme une des principales occupations féminines et un sujet de craintes considérables dans un contexte où les interactions entre personnes de genre opposé étaient bien plus limitées et encadrées qu'aujourd'hui (Nalivkin & Nalivkina 2016 [1886], 123).

rapport à d'autres relations plus distantes ? Comment l'ethnographe étranger peut, dans ces conditions, faire parler ses interlocuteurs de leur mariage ou de leur famille ?

Désignant le plus souvent un acte communicationnel qui implique a minima un lien triadique entre deux personnes échangeant en privé au sujet d'un absent en lui attribuant des qualités, des intentions ou des actions, la notion analytique de « commérages » demeure problématique en anthropologie au motif qu'elle est sujette à interprétations et manque parfois d'équivalent en langues vernaculaires (Besnier 2009, 13-14 ; 2019, 105). Afin de privilégier le point de vue des acteurs, je m'intéresserai donc ici principalement aux pratiques désignées par les termes *g'iybat* (uz), *gap-soz* (uz) en ouzbek et *spletni* (ru) en russe. L'étude de ces pratiques et des métadiscours dont elles sont l'objet sous-tend une explication alternative au manque de confiance décrit dans la littérature au sujet de la société ouzbèke (Dadabaev 2007 ; Petric 2002 ; Schmoller 2014 ; Trevisani 2010) et plus généralement des sociétés postsocialistes (Torsello 2008). Pour ce faire, j'entends distinguer la méfiance étudiée précédemment de comportements sociaux qui peuvent être aussi considérés comme de la méfiance mais ont davantage à voir « avec les relations internes » au groupe (Foisneau 2016, 89). Ce phénomène ne sera attribué exclusivement ni au climat de surveillance policière (Trevisani 2010), ni à l'effondrement brutal d'institutions qui étaient facteur de confiance (Torsello 2008, 114), ni à une réduction des ressources et des opportunités économiques (Dababaev 2007), ni à l'instabilité constante des positions sociales (Schmoller 2014, 126-130). Impliquant notamment de tenir autrui à distance et de lui dissimuler ses intentions et ses actions, ce second type de méfiance est lié à la gestion de sa réputation. L'enjeu est de se prémunir des commérages dans un contexte où les infractions aux normes coutumières sont socialement sanctionnées et où les occasions de rencontrer des personnes en dehors de son réseau de relations existant sont limitées. Analytiquement, la réputation sera définie comme la somme des représentations qui reflètent les actions d'un individu et circulent par le biais des communications formelles et informelles au sein d'un groupe (Origgi 2019, 76).

Les termes ouzbeks *uyat* et *obro'*[31] seront ainsi associés à l'inquiétude des individus de voir leur réputation abîmée et d'être marginalisés par les commérages. Ceux-ci apparaitront comme une menace pour des liens relativement faibles entre voisins ou collègues, mais aussi pour le lien conjugal si le mot d'un tiers au sujet d'une infidélité atteint l'oreille du conjoint. Dans la mesure où les commérages pouvaient être utilisés pour juger si quelqu'un répondait au profil recherché avant de l'épouser, je montrerai que certaines personnes partageaient une même disposition à se méfier de leurs interlocuteurs. Cela concernait principalement les personnes dont les enfants étaient en âge de se marier et dont la situation familiale pouvait être considérée comme anormale au regard

[31] Ces deux termes peuvent être traduits respectivement par « honte » et « réputation ».

des normes coutumières. Elles en disaient le moins possible à leur sujet et celui de leur famille. Elles ne recevaient chez elles que des personnes parmi leur cercle d'amis ou les membres jugés les plus proches de leurs familles. Les résidents déjà marginalisés ou dont la réputation était affaiblie ne cherchaient pas autant à se protéger des commérages ; ils ne présentaient pas cette disposition à se méfier généralement de leur interlocuteur. De ce fait, ils pouvaient m'accueillir chez eux et se livrer au sujet de leur famille ou de leur relation conjugale. Entre ces deux types d'interlocuteurs, il y avait ceux pour qui cette méfiance relevait davantage des relations interpersonnelles. Selon les indices, les commérages et l'historique de leurs interactions avec un individu, ils lui attribuaient des traits psychologiques et moraux. Les personnes discrètes étaient distinguées à la fois discursivement et pratiquement des « commères » (*g'iybatchi* en ouzbek ou *spletnitca* en russe). Ce qui séparait les relations entre « amis » (*do'stlar*) (uz) de celles entre les « membres d'une même famille » (*qarindoshlar*) (uz), c'était donc davantage la dimension indéfectible des liens familiaux, le rapport à la « parole vraie » (*haqiqa*) (uz) et la temporalité de ces relations. La « confiance » (*ishonch*) (uz) était le socle de « l'amitié » (*do'stlik*) (uz) dans la mesure ou trahir un ami ou médire à son sujet en son absence pouvait être rédhibitoire. Ce n'était pas le cas au sein de la famille. La plupart de mes interlocuteurs savaient distinguer les membres de leur famille auxquels ils pouvaient confier un secret et ceux dont il fallait plutôt se méfier. Cette instabilité de la confiance et de la méfiance s'est avérée être une condition de possibilité de l'enquête. Elle m'a permis de faire parler mes interlocuteurs de leur mariage et de leur famille.

a) Une relation d'enquête avortée

Aux prémices de la relation d'enquête, l'hospitalité de mes interlocuteurs se traduisait rarement par une parole vraie au sujet de leur famille et de leur relation conjugale. Leur accueil trahissait plutôt le souhait de maintenir les apparences. Prêts à m'accorder de leur temps, ils ne souhaitaient pas, en revanche, me sacrifier leur intimité. Ma présence dans l'espace domestique était jugée intrusive. Craignaient-ils que je répète leurs dires à d'autres résidents d'Angren ou ne brise l'anonymat de la relation d'enquête en mentionnant trop de détails à leurs sujets dans mes écrits ? Doutaient-ils de la sincérité de ma démarche ? Afin de décrire et expliquer ce type d'attitude et distinguer celle-ci de la méfiance décrite dans la première partie de ce chapitre, je souhaite revenir sur une relation d'enquête avortée. En réinscrivant cette rupture dans un contexte social plus large, je montrerai que la méfiance de cet enquêté à mon égard tenait moins au contexte de surveillance policière qu'à ses problèmes familiaux et à une peur de l'opprobre.

Bobur Aka me reçut à contrecœur lors de mon premier séjour à Angren en juin 2021. Sollicité par Erkin Aka dont il était un des plus proches amis, Bobur Aka pouvait tout à fait comprendre ma démarche ethnographique car il avait lui-même entamé une thèse en Histoire après avoir étudié

dans une université moscovite lors de la dernière décennie de l'Union Soviétique. Considérant l'absence de perspective professionnelle et la corruption à l'université en Ouzbékistan après l'Indépendance, il avait, toutefois, décidé d'abandonner sa thèse afin d'enseigner à l'Institut Pédagogique d'Angren à partir du milieu des années 1990. S'il accepta de me loger au motif que je ne connaissais personne d'autre en ville et ne pouvais pas me lancer seul dans l'enquête, il reconnut dès le premier jour qu'il avait accepté de m'accueillir et de m'aider parce qu'il lui était impossible de dire « non » à des amis aussi proches qu'Erkin Aka. En me faisant visiter le Musée d'Histoire de la ville d'Angren et m'emmenant à la Maison de la Culture de Dukhent où travaillait Jamshid Aka, il tint ainsi à préciser qu'il était très occupé par des traductions en langues ouzbèkes, kazakhes et russes et par les cours particuliers d'histoire qu'il donnait à des écoliers. Dès le deuxième jour, il insista, en outre, pour m'aider à chercher une location[32], alors même qu'il possédait une maison relativement spacieuse en périphérie de la ville près du *mikrorajon* (ru) de 3/2 et y habitait uniquement avec son épouse et leur fils benjamin de trente-deux ans, nommé Javlon. En observant que celui-ci dormait seul la journée auprès d'un berceau vide dans une grande chambre située à l'étage de la maison, j'émis l'hypothèse que Bobur Aka avait honte de la récente rupture conjugale de son fils et que j'avais commis une maladresse en lui avouant d'emblée que ma recherche sur les mariages portait aussi sur les divorces. Cette rupture conjugale m'apparut, en effet, comme un tabou, car Javlon l'éluda lorsque je me permis de lui demander où se trouvaient son épouse et son fils. Affirmant qu'ils s'étaient « absentés » pour rendre visite à ses beaux-parents dans la ville de Tchirtchik, située aux confins de la région de Tachkent, il prétexta que son travail de nuit pour une société d'informatique étrangère le retenait à Angren. De ce fait, il ne pouvait pas rendre visite à sa belle-famille à Tchirtchik avant le prochain week-end. Le souhait de Javlon et son père de me voir partir devint encore plus explicite quand le premier me proposa d'aller nous promener en ville et me montra plusieurs cafés et restaurants où je pourrais me nourrir par moi-même lors des prochaines semaines. Après deux nuits chez Bobur Aka, j'acceptai, par conséquent, sans hésiter de louer pour un mois, au moins, un appartement qu'il avait trouvé par l'intermédiaire d'une de ses relations professionelles. Situé dans le centre-ville, ce logement était la propriété d'une femme ouzbèke âgée d'à peu près cinquante ans. Une fois un accord trouvé avec elle, Bobur Aka me quitta en affirmant qu'il « avait fait tout ce qu'il avait pu pour m'aider ».

Décidèrent-ils de m'exfiltrer si promptement de leur foyer en raison de leurs problèmes familiaux et d'une attitude jugée trop intrusive ? Redoutaient-ils que je publicise leurs problèmes en restant chez eux quelques jours de plus ? Ces interrogations restèrent en suspens car je ne les revis plus jamais. Répétant au téléphone qu'il était à Tachkent les semaines suivantes, Bobur Aka prétexta

[32] Il m'était impossible de louer durablement une chambre d'hôtel car Erkin Aka me précisa que seul un hôtel relativement onéreux accueillait les étrangers en ville. De plus, les prix des chambres pour les clients étrangers étaient presque deux fois plus élevés que pour ceux disposant d'un passeport ouzbek.

qu'il avait beaucoup de travail et était très occupé par les préparatifs de mariage de son fils aîné qui travaillait dans la capitale. Javlon répondit également à mes messages en s'excusant d'être pris par son travail et son fils. Quelques mois plus tard, un homme ouzbek qui avait enseigné, plusieurs années auparavant, dans la même école que Bobur Aka m'appris, en outre, que celui-ci avait invité plus d'une centaine de personnes pour célébrer ses soixante ans dans une salle de réception d'Angren. En témoignant ultérieurement à Jamshid Aka de l'amertume d'être ignoré par Bobur Aka, je compris que la relation entre ces deux hommes était moins amicale que je ne l'avais cru quand nous nous étions tous les trois rencontrés à la Maison de la Culture de Dukhent en juin 2021. Jamshid Aka me suggéra, en effet, de ne plus tenter de joindre son ancien collègue. Il reconnût qu'il ne l'appréciait pas non plus particulièrement car il lui reprochait un égoïsme et une attitude condescendante lorsqu'ils travaillaient encore à l'Institut Pédagogique d'Angren avant 2012[33]. Il l'avait toujours tenu en dehors du cercle d'amis avec lesquels il avait l'habitude de boire. Surtout, Jamshid Aka réprouvait le comportement de Bobur Aka vis-à-vis de sa première épouse qui était de nationalité russe. Celle-ci avait dû s'habiller et servir son époux comme une *kelin* ouzbèke (« belle-fille ») (uz) pendant près de dix ans de mariage. Puis Bobur Aka l'avait répudiée au milieu de la décennie 2000 pour se remarier avec une femme ouzbèke qui occupait un poste administratif à l'Institut Pédagogique. D'après Jamshid Aka, la seconde épouse de Bobur Aka avait la réputation d'être une « pute » (*šljuha*) (ru) car elle avait trompé son premier mari avec plusieurs hommes avant de se remarier dans les années 2000. Désirant médire encore davantage au sujet de cette famille, Jamshid Aka me précisa, en outre, que Javlon et son frère aîné étaient issus du premier mariage de l'épouse de Bobur Aka et que celui-ci les avait « adoptés » au moment de se remarier. Par ailleurs, Javlon s'était déjà séparé de deux épouses et en était à sa troisième rupture conjugale.

Ces propos me firent réfléchir à la duplicité des interactions entre les enquêtés. Jusqu'ici Jamshid Aka n'avait jamais médit au sujet de Bobur Aka. Il s'était même montré élogieux quant à ses compétences d'historien et d'enseignant lorsque nous avions fait connaissance à la maison de la culture de Dukhent en juin 2021. J'attribuais son insincérité à la densité de leur réseau de relation (Alexandrov 2017) et à la nécessité de ne compromettre aucune relation[34]. La plupart des enquêtés étaient dans l'incapacité de quitter définitivement Angren car ils avaient de la famille en ville et n'avaient aucune garantie de trouver un travail qui leur permettrait de refaire leur vie ailleurs. Le risque, en manquant de diplomatie à l'égard des résidents qu'ils appréciaient le moins, était de créer des tensions avec des relations communes. Il était aussi de se priver de la possibilité de se retourner

[33] Bobur Aka enseignait l'histoire, tandis que Jamshid Aka était responsable de la bibliothèque de l'Institut Pédagogique d'Angren.

[34] La notion de densité est empruntée à la sociologie des réseaux, elle se réfère au degré d'interconnaissance entre les individus au sein d'un même réseau (Alexandrov 2017 ; Granovetter 1973, 1370).

et de demander un service à la personne qu'ils avaient outragée. De ce fait, ils ne manquaient jamais de se saluer dans l'espace public. En ce cas, ils s'en tenaient le plus souvent à de belles paroles.

Ma relation avec Bobur Aka devait être mise en perspective de ce contexte sociétal. Mon hôte avait veillé à ne pas m'offenser. J'avais été accueilli chez lui presque gratuitement pendant quelques jours et il s'était assuré que je dispose d'un logement à Angren avant de prendre poliment ses distances. Le choix de rompre avec moi pouvait être attribué à la crainte de perdre la face et de me tenir à l'écart de problèmes familiaux qui devaient rester de l'ordre de l'intime. Incertain quant à mes intentions et à ma discrétion, Bobur Aka avait peut-être craint que j'écrive au sujet des déboires de Javlon et alimente les médisances de tierces personnes. Les propos de Jamshid Aka suggéraient, a posteriori, que ma curiosité pour les divorces avait éveillé la méfiance de mon hôte alors qu'il avait honte des échecs répétés du fils de son épouse à fonder une famille. Accaparé par son travail intellectuel et ses problèmes familiaux, il ne voyait pas l'intérêt de me consacrer plus de temps. Je ne valais pas la peine de sacrifier l'intimité de son foyer.

À plusieurs autres moments de l'enquête, les paroles de tierces personnes au sujet d'enquêtés absents apparurent éclairantes pour décrire et expliquer des comportements aussi sibyllins que celui de Bobur Aka. Désignés par les termes *g'iybat* et *gap-soz* en ouzbek ou *spletni* en russe, ce type de propos étaient à la fois un motif d'angoisse et une pratique répandue à Angren. En raison de la discrétion des enquêtés, ils constituaient, le plus souvent, le seul type d'information dont je disposais au sujet de leurs relations familiales et conjugales. En même temps, ils se référaient à des faits qui ne pouvaient pas tout à fait être vérifiés ou réfutés : Bobur Aka ne m'avait pas parlé de son premier mariage. Il n'avait peut-être pas trompé sa première épouse ou même contraint celle-ci à jouer un rôle de *kelin* (« belle-fille ») en se conformant aux us et coutumes ouzbeks. De ce fait, ce type de paroles m'instruisait principalement au sujet des intentions du locuteur et de l'état de sa relation avec l'intéressé. Elles posaient plusieurs questions : Jamshid Aka était-il à l'origine de ces bruits au sujet de Bobur Aka ? Pourquoi avait-il médit à son sujet en ma présence ? L'attitude supposée de Bobur Aka vis-à-vis de sa première épouse était-elle la véritable raison de l'animosité de Jamshid Aka à son égard ? Cette attitude était-elle un prétexte pour déprécier l'homme qui m'avait accueilli et se mettre en valeur par rapport à lui ? Souhaitait-il que j'écrive du mal à son sujet ou relaie ces *g'iybat* (uz) auprès d'autres personnes ? Quelle pouvait être l'efficacité de ce type de propos ?

b) L'efficacité des *g'iybat* (uz)

La crainte d'être au cœur de médisances n'était sans doute pas étrangère au silence de Bobur Aka. De ce point de vue, la discrétion des enquêtés au sujet de leurs relations conjugales et familiales ne pouvait être uniquement expliquée en référence à la surveillance étatique et au lien dyadique entre

enquêteur et enquêté. Elle tenait à un contrôle social et à une méfiance qui avait à voir avec « les relations internes au groupe » (Foisneau 2016, 89). En raison de la densité de leurs relations et d'un relatif consensus au sujet d'un ordre hétéronormé et de normes d'aînesse et de parenté décrites comme des « us et coutumes » (*urf-odat*) (uz) (Harris 2004, 73 ; Thibault & Caron 2022, 2), la plupart des enquêtés redoutaient les *g'ybat* (uz) (« commérages »). L'efficacité de ceux-ci était double. Ils impliquaient, d'une part, des sanctions sociales. En nuisant à la réputation d'individus suspectés d'avoir enfreint des us et coutumes, les commérages pouvaient annuler ou redéfinir des liens plus ou moins faibles et de ce fait compromettre de futures alliances matrimoniales[35]. D'autre part, ce type de paroles entretenait une angoisse et des émotions négatives. Leur efficacité résidait aussi dans l'autorégulation des comportements en public : les enquêtés se méfiaient du regard des autres et tentaient d'ajuster leurs actions aux attentes extérieures et aux normes sociales jugées dominantes. La notion vernaculaire d'*uyat* (uz) permet de décrire et d'expliquer ce phénomène (Thibault & Caron 2022). En traduisant ce terme par *shame-anxiety* en anglais, l'ethnologue Judith Beyer soutient qu'il se réfère, au Kirghizstan, à une angoisse liée aux coutumes et au regard des autres. L'expression *uyat boladi* (« c'est la honte ») (uz) renvoie de ce point de vue à la crainte qu'une conduite jugée déviante abîme une réputation et détruise le lien social (Beyer 2016, 147-151). Si cette traduction me paraît tout aussi pertinente pour le terme *uyat* en ouzbek, il me paraît, en outre, judicieux de distinguer les notions de *g'ybat* (« commérages ») (uz) et d'*haqiqa* (« la parole vraie ») (uz) afin de souligner que de faux commérages peuvent aussi susciter la honte. L'angoisse sera, en ce cas, d'autant plus intense que les intéressés seront incapables de prouver le contraire.

À Angren, les personnes les plus détachées des commérages étaient aussi souvent celles qui étaient marginales et avaient peu de relations à perdre. De ce fait, celles-ci étaient, en général, plus ouvertes à la relation d'enquête. Celles qui étaient relativement riches m'ont également semblé moins fermées sur elles-mêmes car leur emploi n'exigeait guère de maintenir de multiples relations à Angren. Elles étaient plus habituées à communiquer avec des étrangers et pouvaient toujours quitter la ville et ne plus jamais revenir. C'est pourquoi, il fut relativement facile de mener l'enquête auprès de vainqueurs de la loterie des *green cards* installés aux États-Unis ou de personnes dont la réputation était déjà considérablement abîmée à Angren. À condition d'avoir déjà des relations communes, ces deux types d'interlocuteurs étaient souvent moins hostiles à la relation d'enquête que Bobur Aka. Il y avait pour eux moins d'enjeux à maintenir les apparences[36]. Je pense notamment à Dilmurod Aka qui s'est installé aux États-Unis en 2008. Connu de la plupart des

[35] Les notions analytiques de liens forts et liens faibles sont ici empruntées à Mark Granovetter. La force d'un lien est fonction du temps passé ensemble, de l'intensité émotionnelle, du degré d'intimité et de l'ampleur des services rendus (Granovetter 1973, 1361).

[36] Niko Besnier souligne tout particulièrement ce point : il rappelle que « les personnes qui sont déjà socialement marginalisées (par exemple les riches, les pauvres, les abjectes) peuvent être largement immunisées contre les commérages et peuvent même s'en servir à leur avantage » (Besnier 2009, 17).

résidents d'Angren pour avoir ouvert une salle de réception dans le centre-ville en 2012 et s'être considérablement enrichi à l'étranger, cet homme tadjik d'une quarantaine d'années était aussi célèbre pour avoir divorcé quatre fois. Malgré sa situation très aisée, plus aucune femme ne voulait l'épouser en raison des bruits au sujet de sa sexualité et de ses multiples infidélités. Lors des deux entretiens enregistrés qu'il m'accorda, Dilmurod Aka, reconnut, en effet, qu'il me parlait librement au motif que ses divorces et ses infidélités n'étaient plus « un secret pour personne »[37]. En outre, très peu de ses revenus dépendaient strictement de ses relations en ville car il gagnait beaucoup d'argent en tant que conducteur de camion aux États-Unis et louait des dizaines de biens immobiliers.

Des enquêtés plus pauvres et marginalisés que Dilmurod Aka se montrèrent tout aussi disponibles. À la demande d'un ex-amant de sa mère, nommée Mikhail, une femme née de parents tadjik et tatar accepta ainsi de me raconter comment elle avait pu avoir trois enfants avec trois hommes différents, sans jamais n'avoir été mariée à l'âge de vingt-deux ans. Comme elle était sans emploi, cette jeune femme du nom de Ljudmila reconnut qu'elle ne pourrait pas survivre sans les dons de charité de particuliers, de son *comité de mahalla* (uz) et de la mosquée. Affirmant que la plupart de ses voisins comprenaient ses difficultés, elle prétendit être moins préoccupée par leurs *g'iybat* (uz) que par l'avenir et la santé de ses trois enfants. Pour illustrer son propos, elle tint à se distinguer d'une femme qui s'adonnait à des relations sexuelles tarifées à la vue de tous dans un immeuble voisin du sien dans un *mikrorajon* (ru) d'Angren. Contrairement à elle, Ljudmila n'était pas ignorée par les voisins lorsqu'elle sortait promener sa plus jeune fille en poussette. La plupart d'entre eux savaient qu'elle fréquentait exclusivement le père de celle-ci[38]. A posteriori, Mikhail m'apprit, toutefois, que Ljudmila avait tu certains faits importants. Si elle m'avait précisé qu'elle avait fait près d'un an en prison pour s'être rendue illégalement en Turquie avant la pandémie de Covid-19, elle avait, toutefois, omis de préciser qu'elle y avait été travailleuse du sexe. Elle était revenue en Ouzbékistan afin de se soustraite à un réseau de proxénétisme et avait été interpellée à l'aéroport de Tachkent après avoir été dénoncée par la police turque.

La situation marginale de Mikhail pouvait aussi expliquer cette ordinaire sincérité et liberté de ton. À la retraite depuis 2011, il vivait seul dans un appartement du centre-ville d'Angren. Privé d'un œil, il sortait principalement pour aller pêcher avec quelques amis qui partageaient ce hobby. En restant à Angren après l'Indépendance afin de continuer à enseigner le Droit et l'Histoire à l'Institut Pédagogique d'Angren, il avait fait le choix de la solitude. Son épouse l'avait quitté au milieu de la décennie 1990 afin de repartir en Russie, comme beaucoup de résidents russophones. Elle s'était réinstallée à Tcheliabinsk dans leur région d'origine au sud de la Russie. Leur fille unique avait suivi,

[37] Entretien Dilmurod Aka, Angren, vingt-sept février 2022.
[38] Entretien Ljudmila, Angren, huit novembre 2021.

quant à elle, son époux russe qu'elle avait rencontré à Angren au milieu de la décennie 1980. Elle habitait désormais non loin de la ville de Vladivostok en Extrême-Orient. En somme, Mikhail avait peu de personnes à qui parler et sa curiosité excédait la méfiance à mon égard. Désirant que je lui parle de politique européenne, il exprima à plusieurs reprises le souhait de témoigner auprès d'un étranger d'un passé qui était, selon lui, peu connu et de lui exposer des problèmes sociaux, économiques et politiques qui étaient trop souvent dissimulés et ignorés par l'État ouzbek.

Tous les enquêtés accueillant et prolixes au sujet d'eux-mêmes, de leur mariage et de leur famille n'étaient pas des marginaux. Il y avait aussi ceux dont la situation familiale et conjugale était relativement peu répréhensible. Ils se méfiaient peu de moi car ils avaient peu de choses à cacher aux autres résidents de la ville. Ils n'avaient jamais divorcé, n'avaient pas adopté leurs enfants et donnaient en société l'image de couples fidèles et stables. C'était notamment le cas d'un homme tadjik de trente-cinq ans nommé Farhod Aka. Marié à Clara, une femme ouzbèke qu'il avait rencontrée dès ses premières années d'études à l'Institut Pédagogique d'Angren à la fin de la décennie 2010, il était dépeint comme le « gendre » (*kuyov*) (uz) modèle par le père de son épouse, Jamshid Aka. Leurs parents proches et les membres de leur entourage à Angren les décrivaient aussi comme un couple parfait. Ils ne regrettaient pas ce mariage. Personne n'avait eu vent d'infidélités ou de tensions conjugales. Ils avaient deux enfants en très bonne santé et enseignaient chacun l'anglais dans deux écoles différentes du centre-ville d'Angren[39]. Jamshid Aka se montrait toujours très accueillant et chaleureux avec les parents de Farhod Aka car il estimait que sa fille aînée était très heureuse avec lui et avait de bonnes relations avec sa belle-mère. Invité régulièrement par Farhod Aka et son épouse et leurs parents respectifs, je n'eus jamais de véritables difficultés à les solliciter pour un entretien. Farhod Aka était toujours disponible pour me parler de sa famille, des coutumes tadjikes ou de la façon dont il complétait ses revenus en proposant des services de fixeur à toute personne qui ne maîtrisait pas l'anglais et souhaitait déposer un dossier de candidature à la loterie des *green cards* afin d'émigrer aux États-Unis. Le profil de la famille nucléaire de Timur Aka était analogue. Issu d'une famille les plus riches de la ville, cet homme ouzbek de cinquante ans était marié depuis plus de vingt ans et avait eu trois fils. Il était respecté car il avait une réputation d'homme riche et éduqué et de mari intègre. Il avait obtenu un doctorat en philosophie à l'étranger lors de la décennie 1990 et possédait plusieurs magasins et des dizaines de biens immobiliers à Angren. Au *hokimiyat* (« mairie ») (uz), on lui avait demandé à plusieurs reprises de devenir le *rais* (« responsable ») de son *comité de mahalla*. En m'invitant régulièrement à dîner et en s'affichant avec moi dans le centre-ville et dans son village d'origine, il ne prenait pas le risque d'écorner sa réputation. C'était, au contraire, une occasion d'accroitre celle-ci en témoignant de son hospitalité.

[39] Farhod Aka était aussi directeur-adjoint de l'école où il enseignait l'anglais à Angren.

En raison de leur bonne intégration, ce type d'enquêtés étaient généralement bien informés au sujet des commérages qui circulaient au sein de leur quartier et de leur réseau de connaissances. Ils possédaient fréquemment des informations au sujet des liens familiaux et conjugaux d'individus que j'avais rencontrés par ailleurs. Il leur arrivait parfois aussi de s'adonner à des *g'iybat* (uz) en ma présence. Les commérages portaient alors moins sur leurs proches que sur des personnes avec lesquelles leurs liens étaient relativement faibles tels que leurs collègues et leurs voisins[40]. En ce cas, ils évoquaient des faits qui devaient accroitre la réputation des intéressés comme la naissance d'un enfant ou l'achat d'une nouvelle voiture ou, au contraire, d'autres qui étaient réprouvés et perçus comme honteux. Ces faits pouvaient donner alors donner matière à questionner collectivement les us et coutumes : ceux-ci étaient alors justifiés ou réévalués selon leurs conséquences pratiques. Prenons un exemple.

Le soir du trente-et-un-décembre 2021, Timur Aka et son épouse eurent un long échange au sujet des violences conjugales avec une voisine qui était aussi leur amie. Responsable du service du *hokimiyat* (« mairie ») (uz) d'Angren qui attribuait des logements sociaux aux jeunes sortants des orphelinats, cette femme tatare, âgée d'environ quarante cinquante ans, nous avaient invités chez elle à dîner pour le Nouvel An. En présence de son épouse, de son fils benjamin et du fils et de la « belle-fille » (*kelin*) (uz) de notre hôte, Timur Aka décida d'évoquer des *g'iybat* (uz) parmi les résidents d'un immeuble où il possédait plusieurs appartements dans le *mikrorajon* (ru) numéro neuf[41]. En octobre 2021, cet homme était revenu de Dubaï après avoir travaillé pendant de longs mois dans la construction. Plusieurs voisins disaient avoir vu sa mère battre son épouse pendant qu'il retenait celle-ci par les bras. La dispute était liée à une femme ouzbèke à laquelle cet homme s'était attaché aux Émirats-Arabes-Unis car il avait demandé à son épouse d'autoriser cette femme à l'épouser afin de venir à Angren et former avec eux une famille polygyne. Timur Aka poursuivit en affirmant que la *kelin* (uz) avait vivement refusé avant que sa *qaynona* (« belle-mère ») (uz) ne la frappe et ne la jette dehors. Après cette dispute, la jeune femme avait été accueillie par ses parents et avait, selon Timur Aka, porté plainte à l'encontre de son mari et de la mère de celui-ci pour des faits de « violences conjugales » (*domašnie nasilie*) (ru). Semblant tous réprouver l'attitude effrontée du jeune voisin de Timur Aka, ils se montrèrent, en même temps, critiques de l'adoption récente d'un décret présidentiel qui sanctionnait ce type de violences[42]. Plaignant l'épouse de leur voisin, Timur Aka et son épouse considérèrent, toutefois, que ce décret constituait une menace pour la pérennité des relations conjugales et des familles car elle encourageait les femmes à franchir un seuil de non-retour. Autrefois, les femmes battues avaient de multiples raisons de se taire. Elles

[40] Juliette Cleuziou observe aussi au Tadjikistan que « la géographie de la circulation des commérages » recouvre « le réseau caractérisé par les liens faibles » (Cleuziou 2016a, 96).
[41] Le Nouvel An à Angren et en Ouzbékistan constitue moins un moment de fête entre amis, comme en Europe, qu'une réunion familiale auquel peuvent être intégrés de proches amis.
[42] Ce décret a déjà été évoqué (Url : https://lex.uz/docs/4494712, consulté le dix-huit novembre 2025).

avaient honte. La peur de prendre davantage de coups et le souci pour le bien-être de leurs enfants l'emportaient sur le souhait de se séparer. Désormais, le décret leur suggérait d'envenimer les tensions au sein de leur famille. Considérant le penchant des Ouzbeks à se mêler des affaires de leurs proches, Timur Aka affirma que des épouses au caractère conciliant commettraient désormais l'irréparable sous l'influence de leurs parents, de leurs frères et sœurs ou de leurs amies. En envoyant des maris en prison, ce décret nourrirait des rancœurs éternelles au sein des familles. Tous les convives reconnurent que les policiers recevaient, par ailleurs, des injonctions contradictoires : le gouvernement leur demandait à la fois de recueillir les plaintes pour violences conjugales et d'agir en faveur de la conservation du mariage et de la famille. Condamnant unanimement la violence de cet homme et de sa mère, mes hôtes jugeaient néanmoins que cette plainte ne pouvait pas constituer une solution à leur problème.

En témoignant d'un ordre hétéronormé, les *g'iybat* (uz) n'excluaient pas un questionnement au sujet de ces normes coutumières et de leur coexistence avec des normes légales et religieuses. Les normes coutumières ne formaient pas un système statique. Elles ne pouvaient pas être abstraites de la dynamique des interactions et des réflexions des individus (Rasanayagam 2009, 104). Les *g'iybat* (uz) étaient donc à la fois un vecteur d'information et un sujet de réflexion. Souvent en incapacité de vérifier ces dires, les auditeurs restaient libres d'exprimer leur jugement moral ou leur point de vue sur la véracité des faits et de répéter ultérieurement ces propos à d'autres personnes. Notre hôte ce soir-là reparlerait peut-être de cette affaire à d'autres personnes, à certains de ses collègues au *hokimiyat* (« mairie ») (uz) ou à des policiers. En se confrontant aux réflexions d'autres interlocuteurs, elle réévaluerait peut-être son opinion au sujet de ce nouveau décret ou des intéressés. De mon point de vue, ces propos étaient surtout instructifs au sujet des normes coutumières et des relations entre Timur Aka et l'intéressé car j'étais incertain de leur exactitude. Il m'était impossible de rendre visite à cet homme pour confronter sa version des faits à celles de son épouse ou de sa mère. Nous étions tous exogènes à ce foyer et ne spéculions peut-être que sur des faits inventés. « Ils ne nous diraient rien », affirma Timur Aka.

En en reparlant avec moi plusieurs semaines après le Nouvel An, l'épouse de Timur Aka mis en exergue le « doute » (*shubha*) (uz) associé aux « commérages » (*g'iybat*) (uz). En Ouzbékistan, trop de personnes prenaient ce type de propos pour argent comptant et imputaient des actions et des intentions aux absents à partir de peu d'éléments d'information. Elle reprochait aux « simples d'esprits » de ne pas distinguer les *g'iybat* (uz) de l'*haqiqa* (la « parole vraie ») (uz) et de se prononcer hâtivement au sujet de faits et de personnes qu'ils connaissaient mal. Il était aussi arrivé à Timur Aka et son épouse de pâtir de médisances alors qu'ils formaient une famille stable. Quelques années plus tôt, elle s'était, par exemple, cogné la tête en glissant sur le carrelage de leur salle de bain. En constatant un bleu sur son visage, certains collègues de l'école où elle enseignait s'étaient empressés

de conclure qu'elle était battue par son mari. Timur Aka en avait ri avec son frère aîné en prétendant qu'il battait quotidiennement son épouse. Seul le temps passant avait mis un terme à ces ragots dans l'école.

c) Méfiance, personnalité et théorie de l'esprit

Plusieurs enquêtés m'avertirent que je risquais moi aussi de souffrir de commérages si je répondais trop sincèrement et précisément aux personnes qui me posaient des questions au sujet de mon quotidien, de mes projets ou de connaissances communes à Angren. Le cinq novembre 2021 lors de la fête d'anniversaire de la fille de Farhod Aka, le frère aîné de celui-ci, Bahor Aka, me fit part ainsi de sa surprise lorsque je lui avouai que j'avais assisté à la grande prière du vendredi à la Grande Mosquée d'Angren en compagnie d'un collègue de son frère cadet. Jugeant que mes paroles étaient souvent « trop vraies » (*ty govoriš' čerez čur pravdu*) (ru), il me suggéra de mentir « comme tout le monde à Angren ». Il était plus sûr de me méfier et de rester vague car j'ignorais comment mes propos pourraient être interprétés ou répétés. Si l'on m'interrogeait, par exemple, sur le déroulement de ma journée, il était plus prudent de ne pas rentrer dans les détails et de répondre uniquement que j'avais effectué des entretiens, m'étais rendu à un mariage ou avais pris du repos[43].

Ce type d'attitude était-il essentiellement justifié par le risque de perdre sa réputation et d'être sanctionné socialement ? Comment décrire et expliquer les silences et mensonges si fréquents des enquêtés au sujet de leurs faits et gestes ? Pourquoi était-il si difficile de déchiffrer leurs pensées, leurs croyances, leurs émotions et leurs intentions ? L'opacité de la pensée des autres ou la théorie de l'esprit est un problème qui se situe au carrefour de différentes disciplines et a fait couler beaucoup d'encre lors de ces vingt dernières années. Si les philosophes et les psychologues se sont interrogés principalement au sujet des perceptions et des processus cognitifs et neuronaux qui précèdent l'attribution de pensées, de croyances, d'intentions ou d'émotions à autrui (Gallagher & Zahavi 2012 ; Goldman 2006 ; Krueger 2012 ; Krueger & Overgaard 2012), les anthropologues ont tenté de resituer ce problème dans un contexte social plus large que celui d'interactions dyadiques. Ils l'ont étudié notamment dans ses rapports avec des pratiques religieuses ou des pratiques communicationnelles telles que les commérages. En Papouasie Nouvelle-Guinée, Joël Robbins s'est intéressé notamment aux contradictions entre une théorie indigène qui décrit les pensées d'autrui comme opaques et une idéologie pentecôtiste qui prône la confession et la transparence (Robbins 2008). Matthew Carey associe, quant à lui, l'illisibilité des états mentaux d'autrui à un idéal égalitaire et à une aversion aux commérages en public parmi les populations du Haut-Atlas marocain qu'il a étudiées. Au sein de ces communautés restreintes, le mensonge, le silence et la

[43] Entretien avec Bahor Aka, Angren, cinq novembre 2021.

discrétion seraient constitutifs d'un « voile herméneutique » qui permettrait aux individus de préserver leur « autonomie psychique ». L'inscrutabilité de leurs états mentaux serait le reflet d'une aversion à se référer aux états mentaux des autres pour décrire et expliquer leurs actions en public. Ces deux phénomènes répondraient au respect de l'autonomie de chacun et à l'idée que nul ne saurait mieux connaître les pensées, les croyances, les intentions et les émotions d'un individu que lui-même (Carey 2017, 28-35).

Bien qu'il affleure dans l'ethnographie sur les sociétés d'Asie Centrale post-soviétique, ce problème ne semble pas toutefois y être formulé comme tel. Dans cette littérature, des phénomènes tels que le mensonge, l'insincérité et la discrétion figurent davantage au second plan d'un questionnement plus général au sujet des rivalités économiques et sociales, de la réputation et des apparences. Considérant la rue comme le lieu du « mensonge », Boris Petric attribue le penchant des individus à mentir et masquer leurs pensées dans l'espace public à l'impératif de préserver l'espace domestique « de toute intrusion extérieure » (Petric 2002, 102). Russell Zanca insiste davantage sur l'insincérité des interactions entre « hôte » (*mezbon*) (uz) et « invité » (*mehmon*) (uz) au sein de l'espace domestique. En revêtant un masque, en énonçant le « contraire de la vérité » et en prévenant toutes expressions (« ton de la voix, expressions du visage, gesticulations ») qui pourraient signifier à un invité qu'il est indésirable, l'hôte se plierait à un devoir d'hospitalité. Il sacrifierait ses préférences et sa sincérité à l'importance de préserver la réputation de sa famille, de sa localité et de son pays (Zanca 2011, 121-122). S'il ne mentionne pas explicitement le problème de l'opacité des pensées d'autrui, Jesko Schmoller suggère toutefois que la propension des individus à « médire » (*tuhmat*) (uz) et à « inventer des histoires » au sujet des autres serait préjudiciable à la communication et à l'octroi de la confiance en Ouzbékistan. Il décrit ainsi des enquêtés qui prêteraient fréquemment à leur interlocuteur l'intention dissimulée de les instrumentaliser à des fins lucratives ou de leur nuire au motif qu'ils éprouveraient de *l'hasad* (« envie ») (uz) à leur égard (Schmoller 2014, 163).

À Angren, je dirais que l'insincérité de mes interlocuteurs visait à la fois à se prémunir de sanctions sociales, à préserver sa réputation et à s'affranchir du regard et de l'opinion des autres. Au sein d'un espace public où la plupart de leurs comportements étaient observés, commentés et expliqués par des tiers, il s'agissait d'atténuer l'angoisse qui était associée quotidiennement à ces médisances et à l'infraction des normes coutumières désignée par le terme *uyat* (« honte ») (uz). Il n'y avait pas d'idéologie d'opacité de l'esprit comme parmi les populations étudiées par Matthew Carey dans le Haut-Atlas. Le respect réciproque de « l'autonomie psychique » des individus n'interdisait pas de spéculer publiquement au sujet de leur psychologie (Carey 2017, 34). L'insincérité répondait au contraire à la prolifération des commérages et à une inclination à théoriser au sujet des états mentaux et des traits de personnalité des autres.

Ceci se reflétait notamment dans l'empressement de beaucoup d'interlocuteurs à spéculer au sujet de la psychologie de personnes qu'ils avaient peu fréquentées ou dont ils connaissaient partiellement l'entourage. Même en possession de peu d'informations, ils manquaient rarement de leur attribuer des pensées et des traits psychologiques sur la base des comportements observés, des commérages, de leur entourage, de leur genre ou de leur ethnicité supposée. Ainsi, Jamshid Aka s'était référé au prétendu égoïsme de Bobur Aka pour expliquer son comportement distant à mon égard. À d'autres moments, certains interlocuteurs m'invitèrent à ne pas perdre mon temps avec des personnes qu'ils jugeaient moralement « pourries » (*gnilye*) (ru) ou auxquelles ils attribuaient des intentions vénales[44]. Le *rais* (« responsable ») (uz) d'un *comité de mahalla* du quartier du « Nouveau Baksuk » (*Yangi Baksuk*) (uz) tint aussi à me souligner que sa profession exigeait des « compétences de psychologue ». Afin d'apaiser les tensions conjugales au sein de sa *mahalla*, tout *rais* devait pouvoir déceler les arrière-pensées des conjoints, saisir leur mensonge et comprendre les raisons, souvent implicites, pour lesquelles ils envisageaient un divorce[45].

En outre, certains stéréotypes servaient souvent de prétexte pour élaborer des hypothèses au sujet des traits psychologiques des autres. Nuancés par le dicton selon lequel « cinq doigts ne se valent pas » (*pjat' pal'sev ne ravnyj*) (ru), ces clichés émergeaient périodiquement dans les conversations. Les enquêtés d'origines centrasiatique se privaient, par exemple, rarement de décrire les personnes « européennes » (Russes, Ukrainiens, Coréens, Tatars…) comme plus « franches » (*prjamolinejnye*) (ru) et « honnêtes » (*čestnye*) (ru) que les Ouzbeks et les Tadjiks (Cerjapkina 2011, 102). Quand je cherchais un logement à Angren après avoir été expulsé par des propriétaires ouzbeks en raison d'un test positif au COVID-19, Avaz qui était mi-ouzbek, mi-tatar me proposa ainsi de m'installer dans l'appartement d'une de ses collègues russes au motif qu'il jugeait celle-ci moins « intrusive, hypocrite et avide » que la plupart des propriétaires ouzbeks. Ces stéréotypes étaient aussi liés au genre. La psychologie des femmes européennes était fréquemment distinguée de celles des femmes ouzbèkes ou tadjikes. De ce fait, les plus proches amis ouzbeks et tadjiks d'Avaz dénigraient fréquemment son épouse tatare. Ils la jugeaient trop possessive et autoritaire car elle lui interdisait parfois de sortir à Tachkent ou exigeait qu'il aide sa belle-mère ou son beau-père après avoir enseigné à l'école. Éduquées en vue de servir leur mari et leur belle-famille, les femmes ouzbèkes et tadjikes étaient, de leur point de vue, moins « effrontées » (*naglye*) (ru) que les russes ou les tatares. Aussi, elles étaient plus intègres sexuellement à leurs yeux.

[44] Quand je dis à Jamshid Aka que deux employées du Musée d'Histoire d'Angren m'avaient demandé de leur prêter chacune cent dollars américains après m'avoir fait visiter un village qui se trouvait dans les montagnes entre la région de Tachkent et la vallée du Ferghana, il me conseilla, par exemple, de ne pas perdre plus de temps avec elles. Tous les employés du musée d'Histoire étaient, selon lui, « pourris ».
[45] Entretien avec Saiffidin Aka, mahalla rais du Nouveau Baksuk, Angren, vingt-neuf octobre 2021.

Ces préjugés psychologisant alimentaient les *g'iybat* (« commérages ») (uz). Divorcée à vingt-trois ans, Lola m'a ainsi précisé que le décès de son père et sa scolarité dans une école russe avaient joué en défaveur de son premier mariage en 2019. La mère de son époux tadjik s'y était longuement opposée en raison de calomnies de la part des femmes de leur famille. Celles-ci lui avaient dit que Lola était de basse moralité parce qu'elle n'avait ni eu père, ni frères, ni sœurs pour la surveiller. En outre, elle avait effectué toute sa scolarité dans une école russe d'Angren. Jusqu'à sa majorité, elle avait côtoyé des garçons et des filles russes qui n'attachaient pas autant d'importance que les musulmans à la virginité avant le mariage. Devant la ténacité de son fils, la belle-mère de Lola avait toutefois fini par céder et accepter qu'il l'épouse[46]. Après le mariage, elle n'était pas parvenue à convaincre sa *qaynona* (« belle-mère ») (uz) du contraire. Tous les jours, celle-ci s'était permis de lui faire des commentaires et des remarques désobligeantes. L'attitude sa belle-mère avait pesé sur son choix de demander le divorce. Elle s'y était définitivement résolue après que son mari lui avait annoncé le projet de partir travailler plusieurs mois en Russie et avait exigé qu'elle reste seule à Angren afin de s'occuper de sa *qaynona* (uz)[47].

À plusieurs reprises, je m'aperçus également que certains enquêtés m'attribuaient des intentions, des désirs et des caractéristiques psychologiques en raison de mes origines françaises. Les vingt-six novembre 2021 lors d'un mariage, je ne parvins pas ainsi à me défendre en présence de convives qui m'accusèrent d'être homosexuel et de flirter avec un autre homme. Cet épisode me permit de mieux comprendre pourquoi les enquêtés taisaient si souvent la vérité. Invité le jour-même à ce mariage par Habibullah Aka, j'avais déjà prévu, ce soir-là, un entretien avec un homme tatar dont l'ensemble dansant, nommé Chance, officiait fréquemment lors de cérémonies à Angren et dans d'autres localités de la vallée d'Ohangaron. À l'issue d'une cérémonie qui se déroula sans accroche et lors de laquelle je pus adresser publiquement mes vœux aux conjoints, plusieurs amis du marié me proposèrent de poursuivre la soirée dans l'appartement de l'un d'entre eux. Je leur répondis que j'avais déjà un entretien de prévu avec Vladimir Dimitrievitch d'ici quelques dizaines de minutes. L'un des jeunes hommes qui avait dansé particulièrement bien s'esclaffa puis s'écria que c'était une raison de plus pour les rejoindre. Il avait été l'élève de Vladimir jusqu'à ses seize ans. Il le considérait comme un homosexuel qui aimait lorgner sur ses jeunes étudiants. Habibullah Aka, dont le marié était le cousin croisé patrilatéral, me suggéra, lui aussi, de trouver une excuse pour annuler le rendez-vous. J'appelai aussitôt Vladimir qui me répondit « *smotrite sami* » (« voyez vous-même ») (ru), ce qui signifiait que l'occasion de le revoir ne se représenterait peut-être pas. Dans l'urgence, je pris donc un taxi qui me conduisit jusqu'au café où nous avions convenu de nous retrouver. Par curiosité, Habibullah Aka décida de nous rejoindre dans le même café avec plusieurs autres de ses amis. Afin

[46] Entretien avec Lola, Angren, six janvier 2021.
[47] Entretien avec Lola, Angren, premier mars 2021.

de plaisanter au sujet d'une situation qu'il semblait trouver cocasse et me mettre en garde, il me fit plusieurs signes de la main depuis sa table alors que Vladimir lui tournait le dos lors de l'entretien.

Le lendemain après-midi, lorsque je rendis visite au marié et à une dizaine de ses amis dans un café où ils célébraient encore la fin de sa vie de garçon, certains des jeunes hommes qui étaient alcoolisés me demandèrent pourquoi je m'étais rendu la veille au rendez-vous avec Vladimir, malgré leurs mises en garde. Je leur répondis que j'avais besoin d'information au sujet de l'histoire et des services proposés par le ballet Chance pour ma recherche. Particulièrement ivre, l'un d'entre eux s'exclama qu'il ne me croirait que si je lui prouvais que je n'étais pas un « pédé » (*pedik*) (ru) : les « homosexuels ici on les défonce (*my im daem pizdy*) (ru) et puis c'est tout », me dit-il. Niant les faits qui m'étaient reprochés, je lui rétorquai qu'il pouvait me croire sur parole : Habibullah Aka avait été témoin de ma rencontre avec Vladimir hier et il ne s'était rien passé entre nous. Après l'avoir raccompagné à l'extérieur du café, j'avais même terminé la soirée avec Habibullah Aka et ses amis. Quelques minutes plus tard, tous décidèrent de se lever et de sortir du café. Comme il était déjà presque cinq heures de l'après-midi, le marié devait déjà rentrer car il était lui interdit de sortir le soir lors des quarante premiers jours de noce. Pendant cette période, nommé *chilla* (uz), il devait retrouver son épouse tous les soirs. Devant la porte du café, le jeune homme qui m'avait interpellé me redemanda de lui prouver que je n'étais pas un « pédé » et fit mine de me menacer. Deux autres jeunes hommes du groupe s'interposèrent et lui dirent que ce n'était pas une manière de se comporter avec un « invité » (*mehmon*) (uz). Je décidai aussitôt de saluer tout le monde et de prendre un taxi afin d'éviter que la situation ne s'envenime. Le marié et ses amis ne me donnèrent ensuite plus jamais de nouvelles. Habibullah Aka me dit une semaine après qu'il serait difficile d'obtenir un entretien avec lui, son épouse ou ses parents au motif qu'ils s'apprêtaient déjà tous à repartir à Moscou où ils travaillaient. Plus d'un an et demi plus tard, Habibullah Aka m'avoua, en outre, que plusieurs parents éloignés présents à ce mariage étaient venus l'interroger au sujet de ma sexualité. Alors que nous dînions, en juillet 2023, dans un jardin qu'il avait aménagé en bas de son immeuble et devisions au sujet du peu de temps qu'il fallait aux résidents d'Angren pour conclure d'une femme qu'elle était la maîtresse d'un autre homme, il revint sur ce mariage. Il précisa que plusieurs convives s'étaient empressés ce soir-là de juger que j'étais attiré par Vladimir. Selon lui, ces idées leurs étaient venus si soudainement à l'esprit en raison de ma nationalité européenne : comme il y avait beaucoup d'homosexuels en Europe, ils avaient aussitôt pensé que j'étais l'un d'entre eux et que je voulais coucher avec lui. Après cette discussion, je me demandai si les amis et les membres de la famille du marié qui avaient colporté ce commérage y croyaient réellement. Peut-être qu'ils me reprochaient davantage d'avoir rompu les apparences devant leurs invités. Je les avais offensés en quittant si promptement le mariage et en déclinant l'invitation à poursuivre la soirée dans un appartement. Il était donc plausible qu'ils m'aient d'abord parlé de la sexualité de Vladimir pour m'inciter à rester. En jetant un doute sur ma sexualité, ils avaient ensuite répondu à une offense par une autre.

J'étais aussi victime de mon incompréhension. Inconscient du risque de souffrir si promptement de fausses accusations en tant qu'étranger, je n'avais pas alors éprouvé l'angoisse de la « honte » (*uyat*) (uz) qui m'aurait incité à dissimuler mon entrevue avec Vladimir et à trouver une autre excuse plausible pour décliner l'invitation du marié et de ses amis à l'issue du mariage. J'ignorais que des indices aussi dérisoires et de simples dires répétés suffiraient à jeter le « doute » (*shubha*) (uz) sur ma sexualité et à compromettre des relations d'enquêtes avec la famille et les amis du marié. Surtout, je n'avais pas pensé qu'il serait aussi difficile de me défendre de ces accusations et de prouver le contraire. Par ailleurs, cette déconvenue était instructive au sujet de la géographie des *g'iybat* (« commérages ») (uz). Vraisemblablement, ceux-ci s'étaient propagés par l'intermédiaire de personnes qui m'avaient croisé seulement à deux reprises le jour du mariage et le lendemain. Ni Habibullah Aka, ni ses deux frères avec lesquels j'avais des liens relativement forts n'en étaient à l'origine. Habibullah Aka avait même tenté de prouver le contraire aux membres de sa famille élargie qui étaient venus l'interroger. La géographie des commérages était donc ici celle de liens faibles (Cleuziou 2016a, 96 ; Granovetter 1973). Les quelques convives qui me fréquentaient assidûment à Angren doutaient moins de ma parole. Ils ne souhaitaient pas me nuire en propageant à mon sujet des hypothèses infondées. En raison de cette géographie, le bazar et les cérémonies de mariage figuraient parmi les lieux publics où les enquêtés étaient les plus angoissés et méfiants. Les probabilités d'y être observés par des personnes qui souhaitaient leur nuire ou les connaissaient tout simplement mal était élevées. En ces lieux, ils craignaient d'être accusés à tort et de se voir attribuer des actions et des intentions qui n'étaient pas les leurs. C'est pourquoi, Jamshid Aka me demanda, le dix-neuf janvier 2022, que nous effectuions un entretien avec une de ses ex-collègues de l'Institut Pédagogique d'Angren dans un café peu fréquenté qui se situait en périphérie de la ville. Prêt à me présenter à cette veuve tadjike qui avait organisé le mariage de son fils unique le vingt-et-un-décembre 2021, il redoutait toutefois de se montrer avec elle au bazar. Comme ils avaient tous deux près de cinquante ans et que Sayora Opa n'avait plus de mari, de mauvaises langues auraient pu nous apercevoir et déduire qu'elle était l'amante de Jamshid Aka. Le risque était pour lui de ternir sa propre réputation alors qu'il cherchait une épouse pour son fils benjamin de vingt-trois ans d'ici l'année suivante. Enfin, un tel bruit aurait pu remonter jusqu'aux oreilles de l'épouse de Jamshid Aka et celle-ci lui aurait, en ce cas, demandé de se justifier de notre entretien avec Sayora Opa. Il me demanda, par conséquent, de ne pas en parler[48].

Au premier abord, la discrétion était la norme. Les individus attendaient d'avoir eu des interactions répétées pour évaluer le degré de fiabilité de la personne à laquelle ils avaient à faire, s'assurer de

[48] Ljudmila a dissimulé aussi deux entretiens chez Mikhail au père de son troisième enfant. Craignant que quelqu'un ne lui rapporte qu'elle le trompait avec moi, elle prétextait rendre visite à l'ex-amant de sa mère avec sa fille la plus petite. En ce cas, nous nous arrangions pour pénétrer dans son immeuble à une dizaine de minutes d'intervalle.

ses intentions et adopter une parole vraie. Même quand ils se sentaient en confiance, ils évitaient généralement de parler de leurs parents proches. Ils pouvaient évoquer de bonnes nouvelles comme la naissance d'un enfant ou l'achat d'une voiture. En revanche, ils taisaient tout ce qui était susceptible de ternir leur réputation. Farhod Aka était, par exemple, toujours prêt à me recevoir afin de parler de la loterie des *green cards*. Il n'avait pas de tabou quant à l'activité de fixeur à laquelle il s'adonnait pour compléter ses revenus de professeur d'anglais. Il pouvait me parler pendant des heures des services rémunérés qu'il proposait aux personnes qui prévoyaient, chaque année, de déposer un dossier pour ce programme migratoire. En revanche, il était peu bavard quand il s'agissait de parler des membres de la famille du côté son père ou de sa mère. Lors d'un dîner chez lui en juillet 2023, Farhod Aka éluda, par exemple, l'enterrement du fils du fils d'une des sœurs de sa mère qui s'était déroulé la veille. Je l'appris le lendemain. Le père de l'épouse ouzbèke de Farhod Aka me précisa qu'il avait été retenu par des funérailles deux jours auparavant. Le corps du jeune défunt tadjik avait été rapatrié car il s'était suicidé aux États-Unis après le divorce de son père. Selon Jamshid Aka, ce décès s'expliquait probablement par la honte du jeune homme et la rancune de la mère de son père. Elle avait dit à des amis mais aussi à plusieurs voisins qu'elle organiserait une seule et même cérémonie pour le remariage de son fils démarié et pour le premier mariage du fils de celui-ci.

Ces propos me parurent à la fois confirmer et infirmer l'hypothèse selon laquelle les membres d'une même famille cherchaient mutuellement à protéger leur réputation en limitant les commérages en présence de personnes extérieures au cercle familial. Sachant que le suicide est considéré comme un grave pêché dans le monde musulman, Farhod Aka n'avait vraisemblablement pas souhaité me parler d'un sujet qui risquait de nuire, entre autres, à la réputation de la sœur de sa mère. Son *qaynota* (« beau-père ») (uz) l'avait évoqué car l'enjeu pour lui était moindre. Il ne s'agissait ni du décès d'un de ses *qarindoshlar* (« membre de la famille ») (uz), ni de celui d'un *kuda* (« affin ») (uz) direct. Avant sa mort, la mère du père du défunt ne s'était, cependant, pas privée de réprouver publiquement la rupture conjugale de son fils. Considérant que ce n'était plus un secret et que beaucoup en parlaient déjà à Angren, elle avait sans doute voulu que son fils en porte l'entière responsabilité. Afin qu'on ne lui reproche pas d'avoir attisé des tensions conjugales en s'immisçant dans la relation de son fils avec son épouse, elle avait fait part de l'intention de l'humilier publiquement. En tout cas, elle avait condamné son comportement, plutôt que celui de sa *kelin* (« belle-fille ») (uz) et de ses affins.

Le silence de Farhod Aka et les faits rapportés par Jamshid Aka interrogent plus précisément quant à l'ancrage relationnel de la méfiance. Méfiants à l'égard des personnes extérieures au foyer et à la famille, susceptibles de diffuser sur eux-mêmes ou sur leurs proches des informations jugées compromettantes, certains interlocuteurs m'ont également fait part de réserves envers des membres de leur propre famille. Au lieu d'être associée à des catégories limitées de personnes et de relations,

la méfiance est, de ce fait, apparu instable. Elle n'était pas a priori fonction du degré de familiarité et de proximité généalogique entre les individus.

d) L'instabilité de la méfiance

À Angren, de rares interlocuteurs m'ont, en effet, mis en garde vis-à-vis de certains membres de leur famille. Comme ceux-ci étaient prompts à répéter ce qu'ils avaient entendu, il valait mieux taire des faits qui étaient susceptibles de nuire à sa propre réputation ou à celle d'une tierce personne en leur présence. Restant considérés comme des « proches » (*blizkie*) (ru), ces individus étaient néanmoins distingués de parents avec lesquels ils se sentaient plus à l'aise de parler librement. Plusieurs mois après que nous eûmes fait connaissance, la mère d'Habibullah Aka me conseilla ainsi de ne « rien dire de personnel » au fils de l'un des frères de son défunt mari. Alors que j'attendais l'intéressé chez elle le jour de son anniversaire, elle me le décrivit comme une vrai « commère » (*spletnitca*) (ru) :

> « Gulnara Opa: nous sommes seulement proches de Rustam parce que c'est un membre de notre famille. C'est le fils du grand frère de mon mari et il a grandi avec mes fils dans notre maison à Kok Yangak au Kirghizstan. Sinon, nous ne l'aimons pas vraiment. Fais attention à ce que tu lui dis car c'est une vraie « commère » (*spletnitca*) (ru). « Ne lui dis rien de personnel. Tu ne peux pas lui faire confiance » (*Ne govori emu ne čego ličnogo. Ty ne možeš emu doverjat'*) (ru). Il est comme ça depuis tout petit. Quand il avait douze ans, sa mère a fait une grave infection alimentaire. Pendant son séjour à l'hôpital, il est resté avec nous. Pour ne pas qu'il s'inquiète, sa mère m'a demandé de ne rien lui dire. Mais je n'ai pas pu me retenir. Quand elle est revenue, il a dit à sa mère que je le lui avais dit. Elle s'est fâchée contre moi quand elle l'a su. Je peux comprendre que les femmes fassent les commères mais pas les hommes. Il adore parler de la vie des autres et de leurs secrets. Un jour on a même appris qu'il avait écrit sur un internet à une autre femme que son épouse était « comme une buche » (*kak drova*) (ru) au lit. Peut-être que vous les Européens vous pouvez parler ouvertement de votre sexualité, mais dans notre pays rien ne doit sortir de la maison[49]. »

Discursivement, Gulnara Opa dessine ici une frontière entre la « maison » et la « rue ». La maison est un lieu d'où certaines informations et choses dites ne doivent pas sortir afin de préserver la réputation de ses membres et leur permettre ainsi de maintenir des relations avec des personnes extérieures. En même temps, cette frontière est poreuse. Elle est menacée par les membres de la famille élargie qui ne savent pas garder des secrets. La méfiance n'est donc jamais tout à fait absente

[49] Entretien avec Gulnora Opa, Angren, cinq février 2022.

de la maison. Elle est même valorisée au motif qu'elle permet d'immuniser les membres du foyer contre les commérages de tiers extérieurs. Malgré cette dichotomie normative et discursive entre espace privé et public, ce témoignage indique que la confiance et la méfiance n'ont pas de lieux propres, comme dans l'ethnographie de Margarit Ystanes au Guatemala (Ystanes 2016). Tout dépend surtout de la réflexivité des individus et de leur propension à s'attribuer mutuellement des traits psychologiques. La méfiance peut prévaloir à des degrés divers entre parents, collègues et voisins. Ce qui distingue, sinon, les relations entre « parents » (*qarindoshlar*) de celles entre « amis » (*do'stlar*) (uz) c'est que la « confiance » (*ishonch*) (uz) est considérée comme le socle de l'amitié. Aussi, ces deux types de relations se caractérisent par des temporalités différentes.

Les membres d'une même famille sont amenés à interagir les uns avec les autres tout au long de leur vie, depuis leur naissance : Rustam Aka avait grandi dans la même maison que les trois fils de Gulnora Opa au Kirghizstan. Elle le connaissait depuis « tout petit ». En outre, ces relations m'ont paru indissolubles. Même s'ils « ne l'aimaient pas vraiment », Habibullah Aka et sa mère avaient toujours considéré Rustam Aka comme un « proche ». Simplement, ils avaient accepté l'idée qu'il ne fallait pas lui dire certaines choses ou compter sur lui pour tenir sa parole. De ce fait, Gulnora Opa, Habibullah Aka et les deux frères aînés de celui-ci n'ont pas paru offensé quand le lendemain de son anniversaire, Rustam Aka a cessé de répondre au téléphone et ne s'est pas présenté à dîner chez eux comme il l'avait promis. Ils ont simplement précisé qu'ils en avaient l'habitude car Rustam Akam était, selon eux, un *balabol*[50]. Il avait sans doute sacrifié ce dîner pour effectuer une course de taxi bien rémunérée jusqu'à Tachkent ou privilégier l'invitation de collègues qui lui avaient proposé de boire.

Les liens avec les personnes que mes interlocuteurs qualifiaient « d'amis » (*do'stlar*) (uz) n'étaient pas décrits comme aussi indéfectibles. Pourtant, ils pouvaient leur parler de faits qu'ils dissimulaient à leurs épouses et aux membres de leur famille. Discret au sujet de ses écarts de conduite conjugale en présence de Rustam Aka, Habibullah Aka ne s'en cachait pas, par exemple, devant moi ou son ami Avaz qu'il avait rencontré pendant ses études d'anglais à l'Institut Pédagogique d'Angren lors des années 2000. Invité en octobre 2021 à terminer la soirée dans mon appartement alors que nous venions de dîner avec Avaz et deux autres de leurs amis dans une *choyxona* (« maison de thé ») (uz) du centre-ville, Habibullah Aka nous montra la photo d'une femme avec qui il communiquait par message. Il l'avait ajoutée quelques jours auparavant sur facebook car son épouse surveillait, par ailleurs, son compte Instagram. Deux mois plus tard, le vingt-sept décembre, Habibullah Aka proposa, en outre, sans succès de raccompagner une serveuse russe chez elle alors que nous n'étions plus que seuls avec lui et Avaz dans un café. Il avait attribué à cette femme d'environ vingt-cinq

[50] *Balabol* est un terme russe pour désigner quelqu'un qui ne sait pas tenir sa parole.

ans des arrière-pensées car elle était venue nous dire au revoir à la fin de son service après avoir retiré l'*hijab* qu'elle avait portée toute la soirée.

Les quelques fois où nous sortîmes avec son cousin parallèle patrilatéral, Habibullah Aka n'afficha pas d'écart de conduite conjugale de ce type. À l'aune de ce que m'avait dit sa mère au sujet de Rustam Aka, il redoutait sans doute que son cousin répète ce qu'il avait vu et que son épouse apprenne ceci par de tierces personnes. Le risque était, en ce cas, d'attiser le « doute » *(shubha*) (uz) de sa mère et de son épouse à son égard. Celle-ci pourrait se plaindre de lui auprès de la mère de son époux et lui demander qu'elle interdise à son fils de sortir. À ma connaissance, Habibullah Aka n'avait jamais reproché à ses frères de ne pas savoir garder un secret, comme à Rustam Aka. En revanche, il s'efforçait tout autant d'éviter l'inconduite conjugale en leur présence. Jamais, je ne l'ai entendu leur parler d'autres femmes que de son épouse. Ceci suggère que l'insincérité des individus vis-à-vis des membres de leur famille ne dépend pas exclusivement de l'attribution d'intentions et de traits psychologiques. Elle répond aussi à un contrôle social car les actions d'un des membres de la famille peuvent rejaillir sur la réputation des autres. Entre eux, ils doivent aussi maintenir les apparences en gommant toutes références à des comportements qui pourraient être jugés répréhensibles au regard des normes coutumières ou religieuses. Ceci permet aux individus de préserver la confiance des membres de leur famille et d'atténuer le contrôle social qu'ils exercent sur eux. Sachant que son épouse surveillait son activité sur Instagram, Habibullah Aka se doutait ainsi qu'il serait encore davantage épié s'il semait le doute sur sa fidélité. En outre, sa mère et ses frères aînés s'en mêleraient car il en allait aussi de leur réputation.

Entre amis, le maintien des apparences est moins important car les actions de l'un ne mettent pas en jeu la réputation de l'autre. Ce type de relation implique des secrets qui ne sont pas connus des membres de la famille. Les amis se sentent plus en sécurité pour parler d'eux-mêmes qu'avec de simples voisins ou collègues ou parfois même qu'avec certains membres de leurs familles. En dehors de leur domicile, ils peuvent échanger au sujet de leurs intentions, de leurs actions, de leurs désirs car ils se font mutuellement confiance et sont à peu près certains que leur parole ne sera pas répétée. Ils ne médiront pas l'un sur l'autre en leur absence. L'une des différences avec les liens familiaux est que la rupture du secret menace leur relation. Le lien entre « amis proches » (*yaqin do'stlar*) (uz) est plus fragile que le lien familial car il repose sur la « confiance » (*ishonch*) (uz) et implique que la « parole vraie » (*haqiqa*) (uz) ne sera pas transmise à de tierces personnes.

De ce fait, j'ai rapidement renoncé à poser des questions à mes interlocuteurs au sujet de leurs amis. Après qu'en octobre 2021 une femme ouzbèke de vingt-trois ans, nommée Lola, m'ait parlé de son divorce quelques années plus tôt, j'ai tenté, exemple, d'aborder le sujet avec Nsatja, une femme de parents allemand et coréen qu'elle connaissait depuis sa scolarité à Angren et m'avait présentée comme sa « meilleure amie » (*lučaja podruga*) (ru). Nastja coupa tout de suite cours à l'échange en

me rétorquant que je n'avais qu'à interroger directement Lola. Ce type de discrétion prévalait aussi entre Habibullah Aka et Avaz. Il fallut que je m'intègre à leur cercle d'amis pendant plusieurs mois pour que le premier m'apprenne qu'Avaz habitait un appartement qui était la propriété de son épouse, contrairement à l'usage selon le lequel le logement doit être la propriété de l'époux ou de ses parents. Souvent complaisant l'un vis-à-vis de l'autres, ces deux amis pouvaient médire au sujet de Rustam Aka. Avaz m'indiqua qu'il le tenait à distance. Il n'avait que deux raisons de lui parler. La première est qu'il s'agissait d'un proche membre de la famille d'un de ses amis. La seconde est qu'il avait parfois besoin de lui comme chauffeur de taxi pour se rendre à Tachkent à un prix raisonnable. Rustam aka était aussi sollicité quand l'épouse tatare d'Avaz devait faire une course dans la capitale ou rendre visite à son frère qui habitait là-bas. À partir de la fin du mois de décembre 2021, Avaz lui demanda néanmoins de ne plus faire de trajet en taxi seule avec Rustam Aka car à chaque fois celui-ci lui inventait « des histoires ». Ce mois-ci, Rustam Aka avait inutilement attisé la jalousie de l'épouse d'Avaz. Quand celle-ci lui avait précisé pendant le trajet que j'avais invité son mari à une soirée de noël dans mon appartement avec d'autres amis le vingt-quatre décembre, Rustam Aka lui avait rétorqué qu'il n'avait pas été invité car notre projet était, en réalité, d'inviter des copines de Tachkent et de coucher avec elles. Le lendemain, l'épouse d'Avaz m'avait appelé en larmes au téléphone pour me dire qu'elle avait déjà attrapé son mari avec d'autres femmes dans un lit. Elle me rappela que c'était un homme marié et m'ordonna de ne plus perturber leur vie de famille. Un jour plus tard, Avaz s'excusa du « scandale ». Il me précisa que tout était la faute de Rustam Aka. Il avait toujours laissé son épouse monter dans sa voiture car il croyait seules les femmes capables de dire des choses pareilles. La veille, il lui avait fallu plusieurs heures pour apaiser son épouse et lui expliquer que j'avais souhaité seulement réunir une dizaine d'amis habitant à la fois à Angren et à Tachkent. Le jour du réveillon de noël, elle accepta finalement de laisser partir son mari et de rester seule avec leurs deux enfants. Pour rassurer son épouse, Avaz l'appela en vidéo pendant la soirée et lui envoya plusieurs photos de notre table.

Entre amis, je n'ai pas été témoin de pareilles histoires. Aussi, les individus évitaient les commérages qui menaçaient les relations conjugales de membres de leur famille. En revanche, il y avait des médisances au sein de la famille. Mes interlocuteurs pouvaient me parler de tensions avec un membre de leur famille ou réprouver son comportement devant une personne extérieure. Au premier abord ou devant des invités lors des cérémonies de mariage et du cycle de vie, ils affichaient toujours une unité de façade. Dans un lexique goffmanien, on peut dire qu'ils cherchaient à gérer leur « face » et celles des membres de leur famille à travers à la fois des « rites d'évitements » et des actes de « déférence » (Goffman 1967). En présence de plusieurs dizaines ou centaines de convives, ils faisaient toujours prévaloir de belles paroles. Aussi, ils éludaient les motifs de discorde avec les membres de leur famille et taisaient les faits qui étaient susceptibles de porter atteinte au moins à la réputation de l'un d'entre eux.

Lors de son mariage, le quatre septembre 2021, la fille du frère aînée de la fratrie de Timur Aka (Zebiniso) s'afficha, par exemple, au côté de son frère aîné. Avec plusieurs dizaines de membres de la famille, de voisins, d'amis de la mariée et de ses parents nous devions accueillir le marié et quelques-uns de ses plus proches amis. Il était prévu qu'ils déjeunent chez les parents de la mariée et récupèrent celle-ci pour l'emmener en voiture à la cérémonie de mariage qui aurait lieu le soir dans une salle de réception de Tachkent. Avant leur arrivée, le frère de la mariée vint me saluer. Sans autre préambule, il m'indiqua qu'il envisageait d'exporter des fruits et légumes en Europe et me demanda mes coordonnées pour pouvoir m'en parler davantage après le mariage. Méfiant et perplexe, j'acceptai, toutefois, de lui donner mon numéro de téléphone. Personne ne m'informa alors des escroqueries qu'il avait commises. Aussi, j'ignorais qu'il n'avait pas la même mère que la mariée. Debout à nos côtés dans le jardin des parents de la mariée, les membres de leur famille se contentèrent d'observer notre échange en silence. Comme l'intéressé décida de s'assoir ce soir-là à côté de moi dans la *to'yxona* (« salle de réception ») (uz) où se déroulait le mariage à Tachkent, Timur Aka pris, toutefois, la peine de m'avertir. À l'oreille, il me glissa que mon voisin de table était un « escroc » (*mošennik*) (uz). Je devais donc me méfier de lui. Quinze jours plus tard, lorsqu'il me fit visiter le village où il avait grandi à quelques kilomètres d'Angren, Timur Aka apporta des précisions au sujet de son neveu. Tohir devait de l'argent à la moitié d'Angren car il avait monté plusieurs fois de fausses affaires. Pour le mariage de sœur Zebiniso, il était resté moins d'une journée à Angren car son père ne voulait plus le voir. Tohir s'était aussi marié il y a deux ans. Après son divorce au bout d'un an de mariage, il avait déménagé dans la ville voisine d'Almalyk. Au village, Timur Aka omis, toutefois, de préciser que Tohir et Zebiniso n'avaient pas la même mère. Je l'appris en janvier 2022 par l'intermédiaire de son épouse. En l'absence de Timur Aka, elle m'avoua dans leur cuisine que le frère aîné de son époux et l'épouse de celui-ci n'étaient pas parvenus à avoir d'enfants lors de leurs premières années de mariage. De ce fait, la mère de Zebiniso avait d'abord consenti à ce que son époux conçoive leur premier enfant avec une autre femme. Leur fille cadette, était née quatre ans plus tard en 1999.

Aux cours des cérémonies de mariage auquel il m'invita, les interactions de Timur Aka avec l'un de ses frères trois frères me parurent aussi correspondre à des « rites d'évitement » (Goffman 1967). Devant des convives, Timur Aka ne laissait rien paraître de la rancœur qu'il avait à l'encontre du second de sa fratrie. Il savait même faire acte de déférence. Prenant, en ce cas, le temps de le saluer et de lui demander de ses nouvelles, il pouvait l'introduire aux convives comme un « grand businessman ». Sinon, leur relation ne me parut avoir plus lieu d'être. Habitant à quelques centaines de mètres l'un de l'autre, ils ne se rendaient jamais visite. Quand ils se croisaient dehors, ils ne se disaient pas même bonjour. Un soir alors que j'avais aperçu son frère aîné dans une grande surface qui avait récemment ouvert près du quartier de Maydan, Timur Aka apparut gêné. Il me demanda de continuer nos courses et de faire comme si je ne l'avais pas vu pour ne pas avoir à le saluer. Lors

du dîner le même soir, Timur Aka et son épouse m'expliquèrent que la plupart de leurs différends étaient liés à l'argent. Quelques années plus tôt avant le COVID, son frère était venu le voir car ils avaient besoin de liquidités pour des dépenses liées à l'entretien de ses différentes épouses car il était polygyne. Timur Aka lui avait cédé une voiture d'une valeur de plusieurs dizaines de milliers de dollars pour qu'il puisse la revendre. En retour, son frère avait promis de lui offrir un van mais ne l'avait jamais fait. Aussi, Timur Aka réprouvait le manque de respect de la quatrième coépouse de son frère aîné à l'égard d'autres membres de leur fratrie. Plusieurs fois, elle avait omis de saluer des frères et sœurs de son mari lors de réunions familiales. Cette femme de vingt-huit ans était, selon lui, une « pute » (*čljuha*) (ru) : elle avait épousé son frère pour son argent et non pour avoir des enfants avec lui et fonder une famille.

En me rapprochant d'autres membres de la famille de Timur Aka au fil des mois, je m'aperçus aussi qu'en aparté certains d'entre eux étaient peu complaisants avec lui. Parmi eux, il y avait le fils d'une sœur cadette du père de Timur Aka. Âgé de plus de quarante-cinq ans, cet homme habitait encore au village où ils avaient grandi. En son absence, Timur Aka se moqua plusieurs fois des quatre divorces de son cousin croisé patrilatéral. Il avait passé beaucoup de temps à tenter de le réconcilier avec ses épouses successives. Après son dernier divorce, il avait même dû le dissuader de passer dans une émission télévisée qui mettait en relation des femmes et des hommes célibataires. Ce serait de toute façon une humiliation car il aurait à expliquer ses quatre divorces devant au moins des dizaines de milliers de téléspectateurs. Sinon, il ne l'écoutait pas, selon Timur Aka. Au lieu de rester au village et de perdre son temps avec un emploi mal payé, Azamat Aka aurait dû vendre sa maison pour acheter un appartement que Timur Aka avait proposé de lui vendre à bas prix en ville. Avec l'argent issu de la vente de sa maison, il aurait pu également acheter une voiture et gagner sa vie comme chauffeur de taxi. Quelques mois plus tard, ce cousin m'exprima en retour à la fois sa déférence et sa méfiance à l'égard de Timur Aka. Il s'était toujours adressé à lui en premier quand il avait besoin d'aide car c'était, selon lui, la personne la plus instruite et la plus honnête de sa famille. Quand Timur Aka lui avait proposé de lui vendre un appartement deux pièces pour moins de dix mille dollars américain en 2017, il avait toutefois décliné l'offre car il ne lui faisait pas confiance. Il le soupçonnait de vouloir lui refourguer un appartement dont la propriété était litigieuse. A posteriori, Azamat Aka considérait qu'il avait eu raison de refuser car cet appartement faisait depuis deux ans l'objet d'un procès. Un Russe en réclamait la propriété au motif qu'il était parti en Russie sans le vendre, lors de la décennie 1990, quand l'immobilier ne valait plus rien en ville.

Considérant ces médisances réciproques entre cousins croisés, je m'interrogeais encore quant à la confiance et la méfiance de ces interlocuteurs à mon égard. Azamat Aka me voyait-il comme un ami suffisamment proche pour se permettre une « parole vraie » (*haqiqa*) (uz), en contraste avec la

déférence dont il avait fait preuve envers son cousin lors de notre première rencontre ? Les deux cousins pensaient-ils être à l'abri des commérages, au prétexte que les faits qu'ils évoquaient avec moi étaient déjà connus de la majorité de leur famille et des habitants du village ? Voulaient-il vérifier si j'étais une commère et allait répéter ces mauvaises paroles à d'autres membres de leur famille ? Même si c'était peu probable, je me demandais aussi si Timur Aka et Azimat Aka travaillaient pour les renseignements. En ce cas, ils cherchaient peut-être à me donner des gages de confiance pour que je me livre et parle de moi en retour. Dans tous les cas, leurs propos laissaient entendre qu'il était plus facile de s'entretenir avec les enquêtés au sujet des membres de leur famille que de leurs amis, à condition de ne pas être moi-même considéré comme une commère.

e) L'opacité de l'esprit et l'idéologie de la confiance entre époux

Olmani tagiga olma tushadi (« La pomme tombe au pied du pommier ») (uz)

Proverbe ouzbek

Une des raisons pour lesquelles chacun cherche à en dire le moins sur soi est aussi que la bonne réputation et la confiance sont des préconditions de l'alliance. Dès qu'il s'agit pour des parents de se mettre en quête d'un époux pour leur fille ou d'une épouse pour leur fils, les parents et les frères et sœurs aînés des intéressés sondent généralement des personnes issues de différents cercles de leur entourage : membres de la famille, amis, voisins, collègues. Le terme ouzbek *sovchi* désigne à la fois l'entremise matrimoniale et les femmes de la famille du marié ou de la mariée qui jouent le rôle d'entremetteuses (Petric 2002, 142). En principe, il revient aux femmes du côté du marié de chercher une épouse. Le côté de la mariée est plus rarement à l'initiative de la demande en mariage. Parfois, les intéressés proposent d'eux-mêmes quelqu'un à leurs parents : la fille aînée de Jamshid Aka (Clara) a, par exemple, épousé un homme tadjik qu'elle a rencontré par elle-même dans le cadre de ses études d'anglais à l'Institut Pédagogique d'Angren. Dans tous les cas, il s'agit pour les parents d'en savoir davantage au sujet de la personne qui leur est proposée tantôt par les *sovchi*, tantôt par leur fils ou leur fille avant de donner leur accord ou même d'organiser une rencontre avec leurs potentiels affins. Comme la méfiance qui résulte du contexte de surveillance policière et que nous avons étudiée dans la première partie de ce chapitre, la méfiance qui prévaut à ce stade du mariage est fonction de relations de proximité. Se marier dans l'inconnu reste généralement « impensable ». La combinaison de différentes formes de proximité est privilégiée (Petric 2002, 143). Il est difficile de convaincre ses parents s'ils n'ont pas au moins une connaissance en commun avec la personne que l'on désire épouser. Idéalement, ce doit être le père, la mère ou l'un des frères et sœurs de cette personne. Ce peut-être aussi un frère ou une sœur de l'un de ses deux parents. Les enfants d'amis, de collègues ou de voisins bénéficient généralement d'un a priori positif. Le

proverbe ouzbek que j'ai mis ici en exergue suggère, en effet, que la réputation des parents déteint sur celle des enfants. Un avis négatif sur les parents d'un prétendant ou d'une prétendante peut suffire à l'exclure car l'on considère que les enfants présentent le plus souvent les mêmes qualités et traits psychologiques que leurs parents.

Les critères selon lesquels est évalué un prétendant ou une prétendante dépendent notamment de son genre. Les attentes vis-à-vis du marié et de la mariée sont différenciées. Des traits psychologiques et des critères économiques sont privilégiés. Le respect pour les aînés, l'emploi et les compétences professionnelles du prétendant figurent parmi les critères les plus importants pour le côté de la mariée. L'emploi est moins déterminant pour le choix de l'épouse. Idéalement, elle doit venir d'une famille moins fortunée que son époux. La chasteté est un stigmate plus féminin que masculin. Outre l'impossibilité d'avérer la virginité d'un homme, les doutes à ce sujet sont plus rédhibitoires pour les femmes. Celles-ci doivent avant tout faire preuve « d'obéissance, de pudeur et de décence » (Turaeva 2016, 158). Parfois, les parents ont des exigences plus spécifiques. Ils attendent un certain niveau de revenus ou d'éducation. La *rais* d'un *comité de mahalla* du centre-ville d'Angren m'a, par exemple, indiqué qu'une femme de cinquante-deux ans était venu la voir car elle cherchait une *kelin* (« belle-fille ») (uz) très éduquée pour l'un de ses fils. Elle voulait qu'elle ait effectué des études supérieures et parle une langue étrangère en plus de l'ouzbek et du russe. Craignant la déception de cette femme, la *rais* n'avait nommé personne pour ne pas être tenu responsable d'un éventuel divorce. Elle s'était contentée de lui indiquer un quartier où elle pouvait trouver une telle *kelin*. Elle l'avait aussi mise en garde : le risque était que sa belle-fille se considère supérieure à son fils et qu'elle ne veuille pas l'écouter[51].

Même quand les connaissances en commun sont nombreuses, il peut donc être difficile de recueillir des informations sur un candidat au mariage. Par peur de décevoir leurs interlocuteurs ou d'être accusées de médire au sujet de tierces personnes, les personnes sondées sont forts susceptibles de ne pas dire tout à fait ce qu'elles savent ou pensent des personnes concernées. Outre ce type de témoignages, il y a, toutefois, les commérages qui circulent au sujet des intéressés et des membres de leur famille. En recoupant ces différentes sources d'informations, il est possible d'accumuler des informations factuelles à leurs propos. Les parents peuvent notamment obtenir des informations factuelles au sujet des fréquentations, des habitudes, de l'école, des résultats scolaires et des études effectuées par la personne avec laquelle ils envisagent de marier leur enfant. Aussi, il n'est pas si difficile d'évaluer le contrôle social auquel elle a été assujettie et de vérifier s'il y a eu, par exemple, des divorces antérieurs au sein de la fratrie. Ces différents indices permettent d'émettre des hypothèses plausibles au sujet des traits psychologiques d'un candidat ou d'une candidate, de son comportement en société et des probabilités qu'il y ait eu des relations sexuelles avant le mariage.

[51] Entretien avec Dilafruz Opa, *mahalla rais* du centre-ville d'Angren, Angren, vingt-huit octobre 2021.

La méfiance se traduit alors par la prime importance accordée aux indices inquiétants par rapport à ceux qui sont rassurants.

À ce propos, j'ai déjà mentionné les commérages au sujet de l'absence de père de Lola et de son école russe avant son mariage. En me racontant, en juillet 2023, comment il avait rencontré et choisi son épouse pendant l'hiver, le fils de Jamshid Aka a reconnu que les commérages de ce type étaient pour lui rédhibitoires. Jamais, il n'aurait même accepté de premier rendez-vous avec une femme dont la virginité était sujette à questions. Lors de mes précédents séjours à Angren entre juin 2021 et mars 2022, puis juillet 2022, il m'avait déjà parlé avec satisfaction de ses relations sexuelles avec des étudiantes de son université dans la ville voisine d'Almalyk. Cependant, il avait toujours exclu d'épouser l'une d'entre elles. Pour lui, il était même hors de question de perdre son temps avec une postulante qui s'était retrouvée plusieurs semaines sans surveillance de ses parents ou d'un de ses frères et sœurs. Les femmes divorcées étaient aussi a priori écartées. Quand, en mars 2022, je lui dis, sans la nommer, que je connaissais une femme ouzbèke de son âge qui cherchait à se remarier après un divorce (Lola), il ne me demanda pas, de ce fait, de précisions. Il répondit simplement qu'il n'était pas intéressé. Près d'un an plus tard, il épousa finalement une femme avec laquelle il avait fait connaissance par l'intermédiaire de l'une de ses sœurs. Leurs deux sœurs aînées travaillaient avec leur mère dans la même école pour enfants en situation de handicap. D'emblée, ce lien de proximité avait rassuré Jahongir. Avant de se rencontrer ils « savaient tout » l'un sur l'autre. Sa sœur aînée lui avait donné beaucoup d'informations quant aux études, aux projets, aux goûts et aux hobbies de sa prétendante. Elle lui avait aussi transmis son numéro de téléphone pour qu'il lui écrive et échange d'abord avec elle par message. Après plusieurs jours d'échanges, la jeune femme avait obtenu l'accord de ses parents pour un premier rendez-vous. Cet après-midi-là, il l'avait trouvé nettement plus séduisante que trois autres jeunes femmes qu'il avait rencontrées précédemment de la même manière. Il estimait que sans ses études d'ingénieur, sa sœur n'aurait même pas pu obtenir son numéro. Disposant de nombreux prétendants, son épouse n'aurait jamais voulu d'un mari sans diplômes. Elle était belle, jeune et vierge. Toute l'année, elle avait habité chez une sœur de sa mère pour terminer une licence d'anglais dans une université de Tachkent.

La proximité entre leurs deux sœurs leur avait, en somme, permis d'accumuler très rapidement les informations l'un sur l'autre et d'abolir d'éventuels doutes quant à leur passé, leur psychologie et leur comportement en société. De ce fait, leurs parents avaient été beaucoup plus faciles à convaincre que, par exemple, la mère de l'époux de Lola. En certain cas, j'ai néanmoins observé que les liens de proximité familiale, amicale ou professionnelle amenaient aussi à prioriser des candidats ou des candidates dont le profil s'avérait inadéquat. Au sujet du mariage lors duquel je suis parti précipitamment le vingt-novembre, Habibullah Aka m'a indiqué, par exemple, que l'union entre les deux membres de sa famille originaires de Kok Yangak avait été décidée très tardivement.

Un an plus tôt la mariée devait épouser un homme ouzbek, recommandé par son oncle maternel, qui travaillait à Moscou. Quand il était revenu de Russie quelques mois avant le mariage, la future mariée et ses parents s'étaient d'abord aperçus qu'il n'avait quasiment pas épargné à l'étranger. Lors d'une réunion familiale où il était invité, la mariée était aussi parvenue à mettre la main sur son téléphone. En consultant ses messages, elle avait relevé qu'il parlait d'elle en mal à des inconnus et avait eu des rapports sexuels avec d'autres femmes à Moscou. Immédiatement leurs projets de mariage avaient été annulés. En octobre 2021, la mère d'Habibullah Aka lui avait trouvé un mari. Il s'agissait du fils du fils de la sœur du père défunt d'Habibullah Aka (FZSS). Par rapport à Habibullah Aka, la mariée était quant à elle la fille du fils de la fille du frère du père de sa mère (MFBDSD). Originaires de la même ville minière dans la région de Djalal-Abad au Kirghizstan, les deux mariés partageaient un même réseau de relations de par l'alliance entre Gulnora Opa et son père défunt (Figure 3). Après avoir échangé leurs coordonnées par l'intermédiaire de membres de leur famille, ils s'étaient rencontrés une première fois à Moscou, où tous deux travaillaient. Le marié y gérait un magasin, tandis que son épouse était vendeuse dans un autre commerce.

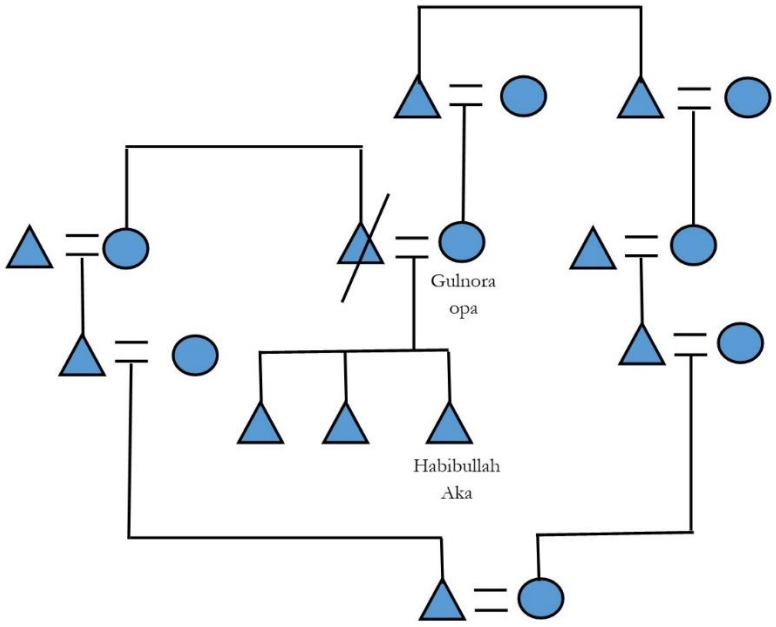


Figure 3 Un mariage arrangé dans la proximité par Gulnora Opa

Avant le mariage, la méfiance est, en somme, valorisée dans la mesure où elle permet de filtrer les prétendants ou les prétendantes. La prime attention accordée aux indices inquiétants vise à éviter les « erreurs » et à prévenir une relation conjugale conflictuelle ou même un divorce avec une personne dont le profil ne correspondrait pas aux attentes des intéressés. Après le mariage, les doutes doivent être éliminés. Toujours près l'un de l'autre, les mariés ne doivent pas avoir de raisons de douter de leur fidélité. Pouvant être traduit littéralement en français par « quarantaine », le terme

chilla désigne plus précisément la période de quarante jours lors de laquelle les mariés doivent apprendre à se connaître après le mariage. Pendant, la *chilla* les mariés sont arrachés à la plupart des relations qui sortent du cadre de leur « foyer » (*uyi*) (uz). Ils ne peuvent pas sortir le soir. En journée, l'épouse doit accueillir chez eux des membres de leurs familles respectives, des affins et des amis de sa belle-famille en présence de sa belle-mère. L'époux peut, quant à lui, travailler ou voir des amis, mais il a interdiction de rester dehors après dix-huit heures. Quand nous nous trouvions dehors dans un café ou une *dača* avec amis de Jahongir qui s'étaient mariés il y a seulement quelques jours ou semaines, ceux-ci nous quittaient donc toujours ostensiblement en fin d'après-midi. Comme pour réaffirmer leur nouveau statut par rapport aux hommes du groupe qui étaient encore célibataires, ils rappelaient qu'ils n'avaient plus le loisir de se promener : fidèles à leur femme, ils devaient fonder une famille. Entre amis, l'usage était alors, si possible, de raccompagner l'intéressé en voiture jusqu'à chez lui. Par ce fait, l'époux donnait des gages de confiance à son épouse. Il lui montrait que son intention de fonder une famille était réelle et que leur relation était pour lui une chose sérieuse.

L'usage de la *chilla* trahit, en somme, une injonction à se faire confiance. Le terme ouzbek « *shubha* » sert alors à déprécier le doute et sa portée corrosive. Celui-ci n'a plus raison d'être, comme lors du *sovchi*. Estimant que la fille du fils de la fille du frère du père de sa mère avait bien fait d'espionner le téléphone de son premier conjoint potentiel avant de l'épouser, Habibullah Aka pouvait, de ce fait, également réprouver les femmes qui cherchaient à fouiller le téléphone de leur mari. En l'absence d'Avaz, il se félicitait notamment d'avoir une épouse qui n'était pas aussi jalouse que la sienne. Selon lui, celle-ci avait eu tort de croire qu'Avaz allait la tromper alors que je les invitais simplement à passer une soirée de noël dans mon appartement à Tachkent. Leur dispute aurait pu aisément être évitée.

Cette idéologie de la confiance imprégnait fortement le déroulement des commissions de réconciliation qui se déroulaient une journée par semaine au *hokimiyat* d'Angren[52]. Venant presque toujours de la part de l'épouse, les soupçons d'adultères de demandeurs de divorce n'étaient jamais pris au sérieux par les employés de la *mahalla*, du *hokimiyat*, de la police et les imams qui siégeaient au sein de la commission. Au lieu de s'en prendre à un époux qui était accusés d'avoir écrit un sms à une amante, ils préféraient rappeler à l'épouse que fouiller le téléphone d'autrui, même de son mari, était un péché. Ils lui demandaient de chasser ces mauvaises pensées. Le dix février 2022, une femme de vingt-cinq ans environ se présenta, par exemple, en pleurs devant la commission avec son mari. Exhibant des captures d'écran de sms sur son téléphone, elle l'accusait d'écrire à une autre femme avec le téléphone de sa mère. Selon son épouse, il avait rencontré cette amante par l'intermédiaire de sa sœur aînée. Ils avaient fait connaissance il y a huit mois quand elle était revenue

[52] Une ethnographie plus détaillée de ces commissions est proposée dans le sixième chapitre de cette thèse.

chez sa mère suite à une dispute lors de laquelle il l'avait frappée et lui avait jetée du linge au visage. Sans même examiner le contenu des sms ou sonder les deux conjoints au sujet de ces accusations d'adultère, les cinq membres de la commission reprochèrent unanimement à l'épouse d'avoir mis la main sur le téléphone de sa belle-mère à son insu. Le comité des femmes de sa *mahalla* décrivit le téléphone comme l'arme du « diable » (*shayton*) (uz) L'imam abonda en son sens. Des *shayton* et des *djinns* avait insinué le « doute » (*shubha*) (uz) en elle. C'était un péché de fouiller le téléphone d'autrui. Elle y avait perdu du temps qu'elle aurait pu consacrer à leur enfant. Pour chasser ses pensées, elle devait plutôt réciter des sourates du coran comme *Al-Ikhlas*, *Al-Fatiha* et *Al-Bakhara* avant de s'endormir. Plus aucun *shayton* ou *djinn* ne chuchoterait à son oreille. Elle ne devait pas paniquer face au premier chat noir sur la route. La panique était en elle. À l'issue de leur entretien avec ces demandeurs de divorce, la commission leur accorda un délai supplémentaire de trois mois. L'imam rappela que fouiller le téléphone de son mari était proscrit par la charia. Il lui fit promettre de ne plus jamais le faire. Quand nous fîmes le bilan des demandes de divorce qui avaient été examinées ce jour-là, la femme tatare qui m'avait aidé à traduire les propos échangés en commission soutint également que les sms ne suffisaient pas à prouver l'adultère. Des personnes mal intentionnées pouvaient très bien écrire à une femme ou un homme marié avec un numéro inconnu dans le but de ruiner sa famille. Almira et son mari ouzbek en avaient fait quelques fois l'expérience. Elle avait reçu elle aussi des sms de numéros inconnus qui lui proposaient de passer des moments agréables. La différence est qu'elle ne doutait pas de son mari et qu'il avait la même certitude à son égard. Le doute s'insinuait, selon elle, quand il y avait déjà d'autres motifs de conflits au sein du couple : l'épouse qui accusait son mari d'adultère avait été battue et n'habitait plus tout à fait avec lui depuis huit mois[53]. Lui aussi, lui reprochait d'avoir menti au sujet de sa pension alimentaire. En vérifiant l'historique de la carte de crédit sur laquelle elle recevait la pension alimentaire, il avait constaté qu'il y avait des virements sur un autre compte. Devant la commission, elle n'était pas parvenue à les justifier.

Au regard de mon ethnographie, je n'étais pas tout à fait de l'avis d'Almira. Ses propos n'étaient peut-être que le reflet de l'idéologie de la confiance promue par la commission de réconciliation à laquelle nous venions de participer. À mon sens, cette idéologie de la confiance se heurtait à l'opacité de l'esprit d'autrui. Les pensées de son époux ou de son épouse restaient impossibles à pleinement éclaircir. Après avoir choisi de se marier sur la base des traits psychologiques qu'ils avaient attribués à leur partenaire, ils s'apercevaient que sa subjectivité y était irréductible. Dans l'incertitude, ils devaient continuellement gérer l'angoisse quant à l'idée d'être trompée. Plus tôt lors de l'enquête, j'avais, en effet, observé que le doute pouvait s'insinuer dans la relation conjugale sans qu'il y ait de véritables motifs de conflits. Malgré des années de vie commune, les époux avaient

[53] Entretien avec Almira, Angren, neuf février 2022.

encore parfois le sentiment de ne pas connaître la personne qui vivait à leur côté. Au premier ragot ou à la moindre zone d'ombre quant à ce que l'autre avait fait en dehors de la maison, la crainte d'infidélité pouvait surgir. Même le fait de garder son téléphone près de soi suffisait pour alimenter le « doute » (*shubha*) (uz). En janvier 2022, l'épouse de Timur Aka exprima, par exemple, cette inquiétude en l'absence de celui-ci alors qu'elle n'avait jamais entendu parler, à ma connaissance, d'une infidélité depuis plus de vingt années de mariage. Au petit-déjeuner alors que j'avais dormi chez eux et que Timur Aka venait de partir, elle me suggéra d'aborder avec lui le thème des relations extra-conjugales car elle s'inquiétait de ne le voir jamais laisser son téléphone sans surveillance. Peut-être qu'il me parlerait, en ce cas, d'une de ses maîtresses. Considérant qu'elle cherchait peut-être ainsi à tester la confiance que m'accordait son mari, je voulus me défaire alors de l'apparence de quelqu'un qui était prêt à détruire leur mariage pour obtenir des informations au sujet de leur vie intime. Redevable de l'aide qu'ils m'apportaient tous deux depuis plusieurs mois pour l'enquête, j'estimai que mon devoir était de rassurer l'épouse de Timur Aka plutôt que d'instiller le doute en elle. Je lui répondis, par conséquent, que son mari ne m'avait jamais parlé de son intérêt pour d'autres femmes et que je préférais ne rien savoir à ce sujet. Devant la rapidité avec laquelle mes interlocuteurs en venaient à douter de leur conjoint, j'observais que l'insincérité pouvait devenir un réflexe, même quand ils n'avaient rien à se reprocher. Afin d'éviter les quiproquos, ils veillaient à gommer toute trace qui pouvait passer pour la preuve d'une infidélité. C'est pourquoi, Jamshid Aka avait privilégié un café situé à l'écart du bazar et du centre-ville d'Angren pour l'entretien que nous avons effectué avec une veuve de son âge. Même si je voulais exclusivement l'interroger quant à la cérémonie à laquelle elle nous avait invités pour le mariage de son fils en décembre 2021, Jamshid Aka redoutait que son épouse lui reproche d'avoir organisé ce rendez-vous avec une arrière-pensée. Il ne fallait pas que son épouse puisse croire qu'il lui cachait quelque chose. Le maintien d'une zone d'ombre visait à stabiliser sa relation conjugale. Pour éliminer le doute, il devait à la fois lui cacher ce qu'il avait fait en dehors de chez eux et faire comme s'il n'avait rien à cacher.

Conclusion du chapitre

L'hypothèse d'une société de « confiance limitée » (Schmoller 2014, 126) réduit implicitement la méfiance à un manque de confiance. Elle oppose ces deux phénomènes l'un à l'autre. Au contraire, l'ethnographie a permis de montrer, dans ce chapitre, que la confiance et la méfiance constituent deux façons différentes et pas toujours contradictoires de gérer l'incertitude et de construire des relations. À ce sujet, mes hypothèses s'inscrivent dans la continuité des recherches de Matthew Carey (Carey 2017) et de Benoit Fliche (Fliche 2022). Elles dévient du principe, selon laquelle, le lien social serait principalement fondé sur la confiance (Fliche & Pons 2022, 7). Par rapport à ces recherches, la singularité de mon ethnographie réside à la fois dans le contexte de surveillance policière et la prolifération des commérages. Au-delà de la dichotomie entre confiance et méfiance

j'ai pu distinguer différentes pratiques de la méfiance. Aussi, j'ai décrit comment celles-ci peuvent varier, à la fois, selon les catégories de relations, le contexte d'interactions, l'expérience des interactions interpersonnelles et les secrets que chacun cherche à préserver.

Lors des premiers mois d'enquête, la méfiance de la plupart des enquêtés à mon égard s'apparentait à une « absence de confiance » (*ishonch yo'q*) (uz). En tant qu'« étranger » (*chet ellik*), j'étais infréquentable en raison de la surveillance policière. Certains n'excluaient pas que je serve une puissance étrangère car il leur était difficile de comprendre que l'État français paie un jeune chercheur pour étudier pendant des mois leur société en l'absence d'activités lucratives. D'autres redoutaient a minima d'être sanctionnés à tort ou à raison par les services de sécurité. Ils ne souhaitaient pas être accusés de m'avoir transmis des informations jugées compromettantes ou peu flatteuses au sujet de l'administration ou de la société ouzbèke. Plutôt que de faire le tri entre ce qu'ils pouvaient me dire et ne pas dire, devaient me montrer ou me cacher, il leur était plus simple et moins risqué de minimiser toutes interactions avec moi. De ce fait, je ne pouvais pas entamer mon enquête sans posséder de permis de résidence et d'autorisation formelle de mener des recherches. Pour m'installer à Angren sans être inquiété par la police locale, ni totalement ignoré par les résidents, j'ai dû prouver à mes interlocuteurs que ma présence et ma recherche étaient autorisées par l'État. Les relations préexistantes ont été aussi fondamentales. Il m'a fallu être introduit par un professeur ouzbek qui était apprécié par l'administration du *hokimiyat* et avait plusieurs centaines ou même milliers d'anciens étudiants en ville. Préjudiciable aux relations d'enquête, cette méfiance s'est dissipée au bout de quelques mois. En même temps, la surveillance policière est devenue plus visible. Aussi, j'ai constaté qu'elle n'était pas propre aux relations avec l'ethnographe étranger. Aux yeux des résidents d'Angren, tout inconnu pouvait être un agent des services de sécurité. Quand l'un d'entre eux leur semblait trop aimable sans raisons, ils prenaient toujours leur distance : Avaz m'a conseillé, de ce fait, de me méfier d'un ancien militaire qui avait proposé bénévolement de m'aider à trouver un appartement après que mes premiers propriétaires m'avaient expulsé en raison du COVID.

Mes interlocuteurs opposaient nettement les inconnus aux personnes familières. Ils fréquentaient celles-ci depuis au moins des mois ou des années. Parmi elles, ils distinguaient, celles dont il fallait se méfier et celles avec lesquelles ils se sentaient plus en sécurité pour communiquer et partager éventuellement des secrets. La portée référentielle de la catégorie « d'étranger » (*chet ellik*) (uz) était, en ce sens, circonscrite. Elle n'était pas aussi extensible que l'expression *ayt birra* qui désigne l'étranger dans le Haut-Atlas marocain et peut s'appliquer, selon Matthew Carey, aux habitants d'un quartier ou d'un village voisin considérés comme suspects (Carey 2017, 8).

La méfiance vis-à-vis de voisins, de collègues, d'affins ou même de membres de la famille se distinguait de celle vis-à-vis de l'inconnu. Souvent entrelacée à de la confiance, elle visait au

contraire à maintenir le lien social et à préserver sa propre réputation. Elle ne se traduisait pas par le même type de comportements sociaux que celle qui était engendrée par le dispositif de surveillance policière. Habibullah Aka, ses frères et leur mère communiquaient avec les voisins de leur immeuble dans la rue ou lors des cérémonies auxquelles ils étaient communément invités. En revanche, ils leur en disaient le moins possible au sujet d'eux-mêmes, de leur relation conjugale et des membres de leur famille et refusaient toute invitation afin de ne pas avoir à les inviter en retour. Ils distinguaient les « voisins » (*qo'shnilar*) (uz) dont il fallait se méfier pour prémunir sa réputation des « amis » (*do'stlar*) (uz) avec qui ils pouvaient parler plus librement. Contrairement à de simples voisins, les « membres de la famille » (*qarindoshlar*) (uz) étaient autorisés à pénétrer au sein de la « maison » (*uyi*). Cependant, ceci n'excluait cependant pas la méfiance. Il y avait les membres de la famille qui étaient connus pour être des « commères » (*spletnitsa* en russe ou *g'iybatchi* en ouzbek) et ceux qui ne laisseraient aucune information sortir de la maison. Cette méfiance travaillait, autrement dit, les liens de parenté car la « rue » (*kochasi*) (uz) pouvait entrer dans la « maison » *(uyi)* (uz) par le biais des membres de la famille. Quand ils disposaient d'un espace suffisant au sein de leur logement, les résidents d'Angren géraient aussi les relations avec les personnes extérieures à la famille et à leur cercle d'amis en les recevant dans leur *mehmonxona*, c'est-à-dire dans une pièce prévue pour accueillir des « invités » (*mehmon*) (uz). Ceci permettait de maintenir une relative étanchéité entre la maison et la rue et de présenter à ces personnes extérieures un visage favorable aux belles paroles et à leur réputation.

Parmi les résidents d'Angren que j'ai rencontrés, certains m'ont paru toutefois moins méfiants vis-à-vis des personnes qui ne faisaient pas partis de leur famille ou de leur cercle d'amis. Les résidents très riches, très pauvres ou ceux dont la réputation était déjà entachée avaient moins à cacher que les autres. Ils étaient relativement immunisés contre les médisances (Besnier 2009, 17). De ce fait, ils étaient plus disposés à me recevoir et parfois même à m'intégrer à terme à leur cercle d'amis. Séparé de quatre épouses successives depuis qu'il s'était installé aux États-Unis pour travailler en 2008, Dilmurod Aka m'a, par exemple, invité plusieurs chez fois ses parents et m'a reçu à de multiples reprises dans un appartement qu'il avait acheté pour sa dernière amante coréenne et leur nouveau-né. Au motif que « ce n'était plus un secret pour personne », il m'a aussi accordé plusieurs entretiens au sujet de ses mariages et de ses divorces successifs. Ceux qui avaient plus à perdre et dont la situation familiale pouvait être perçue comme déviante au regard des normes coutumières étaient, en revanche, plus méfiants et distants. Ceci peut expliquer que Bobur Aka ait cherché à se débarrasser très rapidement de moi quand je me suis installé à Angren en juin 2021. Ne pouvant « rien refuser » au proche ami qui lui avait demandé de m'accueillir, il avait, en même temps, honte du récent divorce du fils de son épouse et n'était pas probablement pas confortable à l'idée qu'il ne s'agissait pas de son propre fils biologique. Ne me considérant pas comme un espion, il redoutait probablement que je répète ce que j'avais vu chez lui à tout venant.

La comparaison entre ces exemples ethnographiques et la vignette placée en ouverture de ce chapitre montrent que ce second type de méfiance a à voir avec les relations « internes au groupe » (Foisneau 2016, 89) et qu'il peut être considéré à la fois comme une disposition générale et comme une attitude ciblant une personne précise. En anglais, cette distinction peut également être exprimée analytiquement à l'aide des termes *mistrust* et *distrust* (Carey 2017, 8). *Mistrust* peut se référer à la méfiance presque généralisée et sans objet de quelqu'un comme Bobur Aka. *Distrust* est susceptible de décrire la méfiance d'Habibullah Aka à l'égard de voisins qui souhaitaient s'inviter chez lui ou de son cousin parallèle patrilatéral Rustam Aka, qui pouvait à tout moment trahir un secret ou « inventer des histoires ». Habibullah Aka considérait au contraire Avaz et Dilmurod Aka comme des amis. Il ne redoutait pas de médisances de leur part en son absence. Il pouvait tenter de séduire une serveuse russe devant Avaz et Dilmurod Aka sans craindre que ceux-ci ne le répètent à de tierces personnes ou même à son épouse.

La « parole vraie » (*haqiqa*) (uz) distingue, de ce point de vue, les relations entre les « membres de la famille » (*qarindoshlar*) et entre les « amis » (*do'stlar*) (uz). On ne peut pas trahir le secret d'un ami ou médire en son absence sans prendre le risque de compromettre l'amitié. Les relations de parenté sont plus indéfectibles : Habibullah Aka sa mère et ses deux frères aînés restaient malgré tout « proches » de Rustam Aka. Les relations de voisinage et de travail sont elles aussi subies. Attribuant souvent des intentions malveillantes à leurs « voisins » (*qo'shnilar*) (uz) ou leurs « collègues » (*hamkasblar*) (uz), les résidents d'Angren tentaient généralement de se prémunir des commérages en leur présence. Ils leur en disaient le moins possible au sujet de leur famille. Quand ils n'étaient pas amis, les collègues restaient discrets au sujet de leur activité en dehors du travail. S'il était allé voir quelqu'un dans un quartier de la ville, Jamshid Aka n'en parlait ni à ses voisins, ni à ses collègues.

Avant le mariage, j'ai montré que le choix d'un époux ou d'une épouse impliquait le même type de réductionnisme psychologique. Ce choix ne dépendait pas exclusivement de considérations économiques ou du degré de proximité familiale, amicale ou professionnelle entre les deux mariés potentiels. En menant une enquête et en accumulant les indices au sujet de l'intéressé(e), il s'agissait de se faire une idée de ses traits psychologiques, de se moralité et de son comportement en société et de décider en conséquence. La méfiance se manifestait alors par une attitude proactive. Dans ces circonstances exceptionnelles, il pouvait, par exemple, être socialement toléré d'aller jusqu'à espionner le téléphone d'un candidat ou une candidate. Après le mariage, il fallait, en revanche, se faire mutuellement confiance. Censés se connaître désormais suffisamment l'un et l'autre, les mariés n'avaient plus de raison de fouiller mutuellement leur téléphone et de douter l'un de l'autre. Ils habitaient désormais ensemble, partageaient un même lit et se voyaient presque tous les jours. Le terme ouzbek *shubha* permet plus précisément de décrire et de dévaloriser ce type de « doute »

dans le cadre de la relation conjugale. Dans le contexte des commissions de réconciliation que j'étudierai plus précisément au sixième chapitre, son usage est l'expression d'une idéologie de la confiance qui se heurte malgré tout à l'impossibilité de statuer, de fait, en définitive sur les états mentaux de son époux ou de son épouse. Pour gérer l'angoisse associée à cette incertitude et s'interdire de penser au téléphone de leur partenaire ou à des inconduites conjugales en dehors de la maison, les conjoints sont invités à réciter des sourates du Coran. Dans le cinquième chapitre, il sera, en outre, établi que l'insincérité entre époux est valorisée dès le rituel musulman du *nikoh* qui institue le mariage. Pour limiter la portée corrosive du doute dans le cadre du mariage, les mariés sont alors incités par l'imam à être insincères l'un vis-à-vis de l'autre et à privilégier, en toutes circonstances, de belles paroles. Celles-ci doivent renforcer les certitudes psychologiques qui ont justifié leur mariage.

CHAPITRE 2
ANGREN : UNE NOUVELLE VILLE SOVIÉTIQUE ET CENTRASIATIQUE

Angren est née du développement d'activités minières et industrielles au cours du XXe s. À la différence des villes historiques de la région telles qu'Andijan, Boukhara, Namangan, Osh, Samarcande ou Tachkent, il s'agit d'une « ville nouvelle » (Ahmedov & Fatahov 1972) dont le destin est étroitement lié à l'ouverture et à l'exploitation d'une mine de charbon à partir de la décennie 1940. Construite à la hâte afin de répondre à une demande énergétique accrue lors de la Seconde Guerre Mondiale, elle a accueilli plusieurs vagues de personnes déportées, a connu une croissance démographique continue jusqu'à la décennie 1990 et est devenue l'un des principaux centres miniers de cette république soviétique. Bâtie sur un territoire habité préalablement par des populations persanophones et turcophones, Angren s'est progressivement élargie afin d'accueillir des travailleurs russophones originaires d'autres régions de l'Union Soviétique et des populations déplacées en raison de l'élargissement de la mine et de l'extension du complexe industriel. Au lieu d'être scindée en une « vieille ville » (*eski shahar*) (uz) où résideraient les mêmes familles depuis de multiples générations et une « nouvelle ville » (*yangi shahar*) (uz) où les mobilités sont plus conséquentes (Liu 2007), Angren s'apparente à une mosaïque de quartiers dont la morphologie et l'emplacement traduisent un développement urbain à la fois anarchique et structuré. Elle comprend des villages qui lui préexistaient et ont été intégrés au tissu urbain, des quartiers d'immeubles (*mikrorajon*) (ru) apparus à partir de la décennie 1960 afin d'accueillir des ouvriers et des mineurs, des îlots de maisons bâties par des familles déplacées lors des dernières décennies du XXe s. De part et d'autre de la ville, il y a aussi d'imposantes maisons que des migrants ont pu construire avec l'argent qu'ils ont accumulé aux États-Unis lors des vingt dernières années. Sur l'artère principale de la ville, la rue Chikrizov, les immeubles de quatre étages, datant des décennies 1960 et 1970 côtoient des cafés, des « salles de réception » (*to'yxona*) (uz) et des magasins qui n'ont pas plus d'une dizaine d'années. Les résidents d'Angren habitent, en somme, une ville dont la matérialité témoigne à la fois d'un héritage soviétique et des flux de capitaux, d'idées, de personnes et de marchandises qui relient ce lieu à la capitale du pays Tachkent, mais aussi à d'autres régions d'Asie Centrale et du monde depuis l'indépendance. Dans ce chapitre, on reviendra sur ce processus d'urbanisation afin d'interroger l'influence respective de l'héritage soviétique, de l'État ouzbek indépendant et de ces flux globaux sur les pratiques de consommation et les sociabilités des résidents. Ceci nous permettra de contextualiser les lieux et les sociabilités du mariage. L'urbanisation sera plus précisément définie comme le processus dynamique de production, de transformation, de

reproduction et d'extension de la ville envisagée comme un « assemblage d'artefacts et de ressources » qui implique une forte intégration des « flux d'énergie, d'eau, de nourriture, de marchandises, d'argent et de personnes » (Harvey 2003 ; Liu 2015, 404). Ce chapitre suivra un plan relativement chronologique afin de déconstruire des politiques de la mémoire qui visent depuis l'indépendance à minimiser le poids du legs soviétique. Malgré l'émigration de la majeure partie des populations européennes russophones qui représentaient près de la moitié des résidents de la ville jusqu'à la décennie 1990 et l'installation de beaucoup de migrants venus d'autres régions d'Ouzbékistan et d'Asie Centrale, les sociabilités continuent à s'organiser autour d'un centre-ville comme à l'époque soviétique. Celui-ci concentre les nouveaux lieux de consommation et de célébration du mariage, alors même que l'État cherche, par l'intermédiaire des *comités de mahalla*, à recentrer les sociabilités sur le voisinage sur le modèle des vieilles villes centrasiatiques.

I/ Les ressources minières de la vallée d'Ohangaron

En finançant la publication de l'ouvrage « Angren, ville de légende » (*Angren, Gorod iz Legendy*) (ru) pour les cinquante ans de la ville en 1996 (Kosteckij & Ubajdullaev 1996), les cadres du *hokimiyat* (« mairie ») souhaitaient sans doute rendre hommage aux travailleurs qui avaient bâti la ville avec patience et labeur, par opposition à certains résidents qui, à la même époque, commençaient à piller les mines et les usines sans vergogne. L'ouvrage commence, en effet, par une légende qui dit la nécessité de partager équitablement les ressources minières et de faire honneur aux hommes et aux femmes qui seraient morts pour les découvrir et les extraire de la terre. Elle oppose la figure maléfique du sorcier qui serait servi de ses pouvoirs pour s'accaparer indûment des ressources à celles des hommes qui ont su faire preuve de patience, de labeur et de générosité. Attribué depuis plusieurs siècles au fleuve qui longe le sud de la vallée d'Ohangaron, « Angren » correspond, selon cette légende, au nom d'un jeune berger et musicien qui serait tombé amoureux, il y a plusieurs siècles, de la fille d'un riche sorcier de la vallée nommé Adal. Séduite par les performances musicales d'Angren sur sa *dutor*[54], Adal révéla à Angren que son père cachait de l'or, de l'argent et des pierres précieuses en un lieu inconnu de la vallée car elle voulait partager ces richesses avec le plus grand nombre. Le berger ne revit plus jamais Adal car celle-ci fut enfermée par son père. Il ne trouva jamais le trésor. Pour que d'autres hommes s'installent dans la vallée et bénéficient de ce trésor, Angren décida de l'irriguer. Il se métamorphosa en rivière. Quand elle apprit la disparition de son amant, la fille du sorcier se donna la mort et son sang donna couleur aux coquelicots qui poussent aujourd'hui au bord de la rivière Angren. Séduites par le paysage de la vallée d'Ohangaron, les

[54] La *dutor* est un instrument centrasiatique à deux cordes.

populations qui s'y installèrent finirent par découvrir le trésor du sorcier et s'en servir pour fonder un État prospère (Kosteckij & Ubajdullaev 1996, 10-11). Angren serait ainsi issu étymologiquement du terme turc *hangran*. Celui-ci serait une forme raccourcie de l'expression Ohangaron qui se dit de « la vallée des maîtres du fer » en turc ancien (Kosteckij & Ubajdullaev 1996, 10-11 ; Ahmedov & Fatahov 1972, 27). En référence à la métamorphose du berger, Angren serait aussi susceptible d'être traduit par « eau tumultueuse » ou « déchaînée » (Razzokov 2019, 101).

Les données obtenues à partir de la décennie 1920 par les premiers archéologues soviétiques indiquent que le peuplement de la vallée d'Ohangaron aurait débuté avec la fondation de l'État d'Ilak au Ie s. Comprenant plus d'une dizaine de villes sur un territoire qui se situe entre le fleuve Angren et la ville de Hodjikent au nord, cet État aurait atteint son apogée entre les IXe et Xe s. (Figure 4).

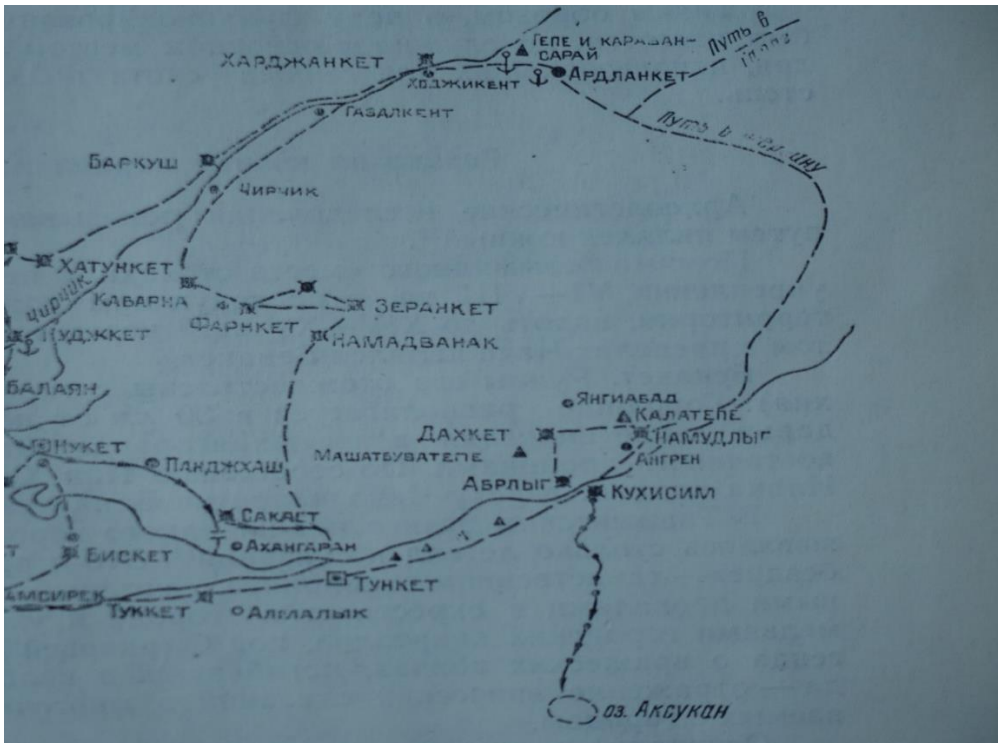


Figure 4 Les villes et les routes de l'État d'Ilak X-XIIe s.
(Source : Burjakov 1975, 13)

S'appuyant sur des éléments de la culture matérielle retrouvés sur les ruines de la ville d'Abrlyg à moins de dix kilomètres à l'ouest d'Angren, l'archéologue Burjakov affirme que la mine d'or de Kyzylolma, encore en activité aujourd'hui, était déjà exploitée au VIIe s. par des populations turcophones. Abrlyg est décrite dans ces travaux comme un petit pôle urbain où les métaux extraits de la mine étaient lavés et retravaillés par des artisans entre les VIIIe et XIe s. (Burjakov 1975, 126-127 ; Kosteckij & Ubajdullaev 1996, 14). Peuplé aujourd'hui par plusieurs milliers de personnes, le bourg de Dukent qui est limitrophe d'Angren au nord, semble aussi avoir accueilli à partir des VIe et VIIe s. des artisans qui fabriquaient des pièces de monnaie et des artefacts à partir de métaux

issus du massif de Čaktal non loin de l'actuelle ville de Yangiobod (Buryakov 1975, 153). Deux petites mines d'or datant des IXe et Xe s. ont également été retrouvées près des villages de Korabogh' et de Sarmarchuk qui sont aujourd'hui formellement intégrés au territoire administratif de la ville d'Angren. La toponymie de plusieurs lieux de la vallée se réfère aux ressources minières de ce territoire : la crête de la chaîne de montagnes Kurama, au sud d'Angren, est surnommée *karamazar* (« la tombe noire » en ouzbek) en la mémoire des milliers d'esclaves qui y seraient décédés en extrayant des métaux rares entre les VIIe et XIIe s. (Kosteckij & Ubajdullaev 1996, 19), tandis qu'un village ouzbek nommé *Tangatopdi* (« trouver une pièce » en ouzbek) se trouve à quelque dizaines de kilomètres à l'est d'Angren sur la route qui mène à la vallée du Ferghana (Razzokov 2019, 71).

Toutefois, les activités minières et métallurgiques disparaissent de la vallée, à partir des invasions mongoles au début du XIIIe s., en raison de conflits armés associés à la présence de nomades du lignage mongol des Djalair et d'une instabilité politique chronique en Transoxiane (Ahmedov & Fatahov 1972, 27 ; Kosteckij & Ubajdullaev 1996, 20). Lorsque l'Empire Russe s'empare de la vallée d'Ohangaron plus de six siècles plus tard en 1876, les autorités impériales ignorent donc qu'il existe des gisements miniers sur ce territoire. Elles jugent alors l'exploitation du charbon du Donbass en Ukraine comme suffisante pour approvisionner l'Empire et se désintéressent des témoignages de voyageurs qui suggèrent d'organiser des missions géologiques prospectives dans la vallée d'Ohangaron (Kosteckij & Ubajdullaev 1996, 22). Seules les recherches archéologiques de Masson sur l'État d'Ilak à partir de 1928 et la découverte d'autres gisements miniers sur le territoire de la République d'Ouzbékistan inciteront les autorités soviétiques à financer ce type de missions dans la vallée d'Ohangaron au début de la décennie 1930[55].

II/ Une ville de migrants

Quand une première équipe de géologues soviétiques est envoyée sur place en 1933, la vallée d'Ohangaron est déjà peuplée par des groupes turcophones et persanophones. Les Kurama sont alors majoritaires. Susceptible d'être traduit en français par « mélange », « amalgame », « mosaïque » (Balci & Al. 2008) ou « bâtard » (Edgar 2007, 588), ce mot se rapproche étymologiquement du terme ouzbek *ko'rpacha* qui désigne une couverture fabriquée avec différents matériaux. Pour la plupart des résidents d'Angren, ce sens reflète les origines hybrides de ce groupe ethnique. Malgré des désaccords entre historiens et ethnologues à ce sujet, les chercheurs semblent estimer que les Kurama seraient apparus après la conquête de la Transoxiane par Muhammad Shaybani au

[55] Une mine de charbon fut notamment ouverte à Shargun en 1927 dans la région de Surkhandarya et une mine de zinc à Naugarzan en 1933 (Kosteckij & Ubajdullaev 1996, 24).

XVIe s. Aux XVII et XVIIIe s. des tribus mongoles et turciques intégrées à la confédération tribale des Shaybanides se seraient, plus précisément, mélangées avec des populations sédentaires iranophones turcisées et des populations turciques récemment sédentarisées qui habitaient alors dans la vallée d'Ohangaron et les zones steppiques de la vallée du Ferghana (Fajziev 1963, 43 ; Finke 2014, 158). Occupant la majorité des villages de la vallée, les Kurama sont estimés à près de 50 000 personnes en 1926 par les premiers ethnologues soviétiques. Ceux-ci les décrivent comme des semi-nomades turcophones qui étaient repartis entre les oasis de Tachkent et d'Andijan et vivaient surtout du pastoralisme et de l'agriculture (Fajziev 1963, 43). En 1925, l'ethnographe russe Zarubin note que les Kurama connaissent souvent très mal leur généalogie et que l'affiliation à une même « ligne généalogique patrilinéaire » (*urun*) (uz) ne constitue pour eux, ni un facteur d'intégration, ni un obstacle à l'alliance endogame à la différence des Kazakh et des Kirghiz (Zarubin 1925, 12). Même si les Kurama aiment alors se décrire à l'aide d'appellations aussi diverses que « Kirghiz-Kurama, Sart, Kurama, Yuz » ou « Uzbek-Yuz » (Zarubin 1925, 12), ils sont inscrits comme de nationalité ouzbèke au registre de l'état civil soviétique à partir des années 1925-1926 (Finke 2014, 51). Dans la vallée d'Ohangaron, ils côtoient des minorités tadjikes et Xo'ja qui se consacrent également au pastoralisme et à l'agriculture. Un recensement effectué par l'administration de l'Empire Russe en 1868 dénombre déjà plus de 2000 tadjiks dans l'actuel village du « Vieux Baksuk » (*Eski Baksuk*) (uz) (Razzokov 2019, 56-57). Situé à quelques kilomètres des gisements de charbon qui commenceront à être massivement exploités à partir de la décennie 1940, ce village devient le sovkhoze Octobre lors de la période communiste. Avant d'être abandonné entre la fin des années 1980 et le début de la 1990, il est peuplé par près de 10 000 Tadjiks persanophones. En raison de la pollution et des glissements de terrain liés aux activités minières, les villageois reconstruisent dès lors progressivement des maisons sur des terres qui leur sont octroyées au Nord de la ville d'Angren. Aujourd'hui, ce territoire est désigné comme le « Nouveau Baksuk » (*Yangi Baksuk*) (uz) et abrite plus de 12 000 Tadjiks (Kosteckiy & Ubajdullaev 1996, 130). Depuis la fondation d'Angren, les Xo'ja n'ont quant à eux pas quitté le village d'Obliq qui se trouve au sud de la ville à proximité du fleuve Angren[56]. Il s'agit d'une minorité ouzbékophone dont la majorité se considère comme des descendants du Prophète Mohammed.

Jusqu'à l'issue de la Seconde Guerre Mondiale, ces populations turcophones et persanophones sont peu impliquées dans l'extraction des ressources minières de la vallée. Quinze gisements d'argile et un gisement aurifère sont d'abord repérés en 1933. Après la découverte d'importantes réserves de charbon par les géologues Chykryzov et Zaharevich, le commissariat pour l'extraction de charbon d'Ouzbékistan décide d'instituer un « hameau » (*posëlok*) (ru) nommé Angrenšahstroj près du village de Jigariston (Kosteckij & Ubajdullaev 1996, 25). Entre octobre et décembre 1940, ce hameau

[56] Aujourd'hui, les résidents appellent informellement ce fleuve « Angrenka ».

s'agrandit progressivement en accueillant plus de 1870 mineurs venus d'autres villes minières d'Asie Centrale comme Kyzyl-Kii et Kok-Yangak (Kosteckij & Ubajdullaev 1996, 27).

L'entrée en guerre de l'Allemagne Nazie contre l'Union Soviétique donne une nouvelle impulsion supplémentaire à ces activités minières à partir de juin 1941. Souhaitant accroitre rapidement la production de charbon afin de soutenir l'effort de guerre, augmenter la production industrielle et accueillir les populations déplacées depuis le front, les autorités décident, lors de l'été 1941, de déplacer à Jigariston plusieurs centaines de travailleurs tadjiks depuis le kolkhoz de Pangaz situé, à quelques dizaines de kilomètres de là, sur le territoire de l'actuel district d'Asht au nord du Tadjikistan. En manque de personnel qualifié, elles font venir la même année des ingénieurs du Donbass qui devront s'assurer du lancement de l'exploitation minière et de la formation de plus de mille komsomols venus travailler à Angren depuis les régions de Tachkent, Ferghana et Samarcande (Rašidov 1976, 116). Comme en d'autres lieux de l'Union Soviétique sous le régime de Staline, l'industrialisation et l'urbanisation de ce territoire sont effectuées précipitamment et sous la contrainte (Pelkmans 2017, 50). Plusieurs vagues de personnes déportées sont accueillies entre 1941 et 1944. Il s'agit notamment de Coréens qui ont dû quitter le Grand Est de l'Union Soviétique pour rejoindre l'Ouzbékistan avant la guerre (Polian 2003, 100) mais aussi de nationalités accusées d'avoir servi l'ennemi en habitant des zones occupées ou situées près du front (Polian 2003, 156). Parmi les 65 000 Tatars déportés dans la région de Tachkent depuis la Crimée entre mai et juin 1944 (Polian 2003, 152), plusieurs milliers de personnes fondent ainsi un « bourg » (*gorodok*) (ru) près d'Angrenšahstroj sous le contrôle de l'armée (Kosteckij & Ubajdullaev 1996, 48). Originaires de Géorgie, les Turcs Meskhètes constituent également un contingent conséquent de mineurs à partir de juillet 1944[57]. Enfin, plusieurs centaines de prisonniers de guerre japonais et allemands sont exploités pour agrandir l'exploitation minière et construire des logements destinés aux mineurs. Un « hameau allemand » (*nemeckij posëlok*) (ru) est ainsi fondé à deux kilomètres au nord de Jigariston (Cerjapkina 2011, 99). Avant d'être rapatriés à l'issue de la guerre en 1951, les Japonais construisent, quant à eux, des maisons et des bâtiments qui attestent aujourd'hui de leur présence. L'un d'entre eux sert aujourd'hui encore de local administratif dans le village de Jigariston (figure 5).

[57] Les Turcs Meskhètes sont plus de 53 000 à être déportés en Ouzbékistan en juillet 1944, sur un total de plus de 90 000 personnes en URSS (Polian 2003).



Figure 5 Un bâtiment japonais construit lors de la décennie 1940 et qui sert aujourd'hui de local au *comité de mahalla* de Jigariston (Source : Guéorgui Mory, février 2022).

Entre 1941 et 1946, Angrenšahtsroj passe ainsi du statut de « hameau » (*posëlok*) (ru) occupé par quelques centaines de travailleurs à celui de ville minière où cohabitent plus de 20 500 personnes de différentes origines. En 1942 apparaissent les premières routes asphaltées et maisons privatives de la « ville socialiste » (*sos gorod*) (ru) qui est destinée à accueillir les cadres de l'exploitation minière sur un territoire situé entre les villages ouzbeks de Jigariston et de Teshik-Tash. Si certains mineurs vivent encore en 1946 dans des tentes de fortune, les autorités inaugurent la même année un dispensaire et près de soixante-quatorze maisons (Rašidov 1976, 126, 133). Espérant que la mine suffise pour satisfaire la demande de charbon en Ouzbékistan, le Soviet Suprême de cette République fonde l'entreprise Uzbekugol' le 13 juin 1946. Angren devient dès lors officiellement une ville.

III/ Le « Grand Angren »

Comme il est difficile de conserver et transporter le charbon d'Angren, les autorités décident de bâtir un combinat industriel afin de pouvoir le consommer sur place dès la fin de la Seconde Guerre Mondiale (Ahmedov & Fatahov 1972, 29). Entre 1942 et 1970, les usines se multiplient alors que la production de charbon passe de 29 000 à 3 450 000 millions de tonnes par an. En 1946, une première usine à brique est fondée afin de construire de nouveaux logements. En 1954 est inaugurée une usine de transformation du charbon en gaz (*podzemgaz*) (ru). L'année 1957 est, quant à elle, marquée par l'ouverture d'une première centrale à charbon (*GRES*) (ru) destinée à alimenter en électricité les industries de villes voisines comme Almalyk, Bekhabad, Ohangaron et Tachkent. L'exploitation de gisements d'argile et d'or dans la vallée d'Ohangaron aboutit également à

l'apparition d'une importante usine à céramique en 1966 et d'une usine de traitement de l'or (désignée par l'abréviation ZIF) en 1971. Afin d'extraire de l'uranium à près de treize kilomètres au nord d'Angren sur le massif de Čaktal, la construction de la ville fermée de Yangiobod est entamée dès la décennie 1950 (Cerjapkina 2020, 22)

Comme d'autres villes nouvelles d'Ouzbékistan, Angren connaît une croissance démographique élevée lors des décennies d'après-guerre en raison d'un fort taux de natalité et des mobilités de nombreux Russes de Sibérie et du Grand Est venus pallier le manque de travailleurs qualifiés (Anarkulov 2021, 38 ; Lubin 1984)[58]. Entre la fin des années 1940 et le début des années 1980, la ville accueille ainsi des spécialistes issus d'autres régions de l'Ouzbékistan mais aussi de l'Oural, de l'Altaï, de Semipalatinsk et de Chymkent (Cerjapkina 2020, 244), si bien qu'en 1959 elle compte 59 000 habitants parmi lesquels 42,9% de Russes, 17,9% de Tatars, 15,7% d'Ouzbeks, 7,4% de Tadjiks et 3,7% d'Ukrainiens (Cerjapkina 2011, 99). Pour loger ces nouvelles populations et attirer davantage de travailleurs, les autorités décident en 1951 de planifier la construction du « Grand Angren » sous la direction du premier architecte de la ville, Aleksandr Zotov (Kosteckij & Ubajdullaev 1996, 61). Les fondements de la ville actuelle sont construits à partir de 1956 sur un territoire jugé relativement pauvre en ressources minières à près de six kilomètres au sud-ouest de la ville socialiste (Rašidov 1976, 127). Nommée « rue des Komsomols », la première rue du « Grand Angren » est ainsi inaugurée en 1956 pour accueillir les dernières familles qui habitaient dans des tentes montées près de la mine (Kosteckij & Ubajdullaev 1996 ; Rašidov 1976, 131).

[58] La population urbaine de la République d'Ouzbékistan passe ainsi de un million en 1926 à cinq millions-et-demi en 1976. Majoritaires au sein de cette République entre les décennies 1950 et 1970, les Ouzbeks ne constituent que 36% de la population urbaine en 1959 et 41% en 1970. Ceci tient notamment au peu de migrants ouzbeks venus des zones rurales. Entre 1959 et 1970, ils ne représentent que 10% des nouveaux urbains, alors que 90% d'entre eux viennent d'autres républiques soviétiques (Lubin 1984, 33).

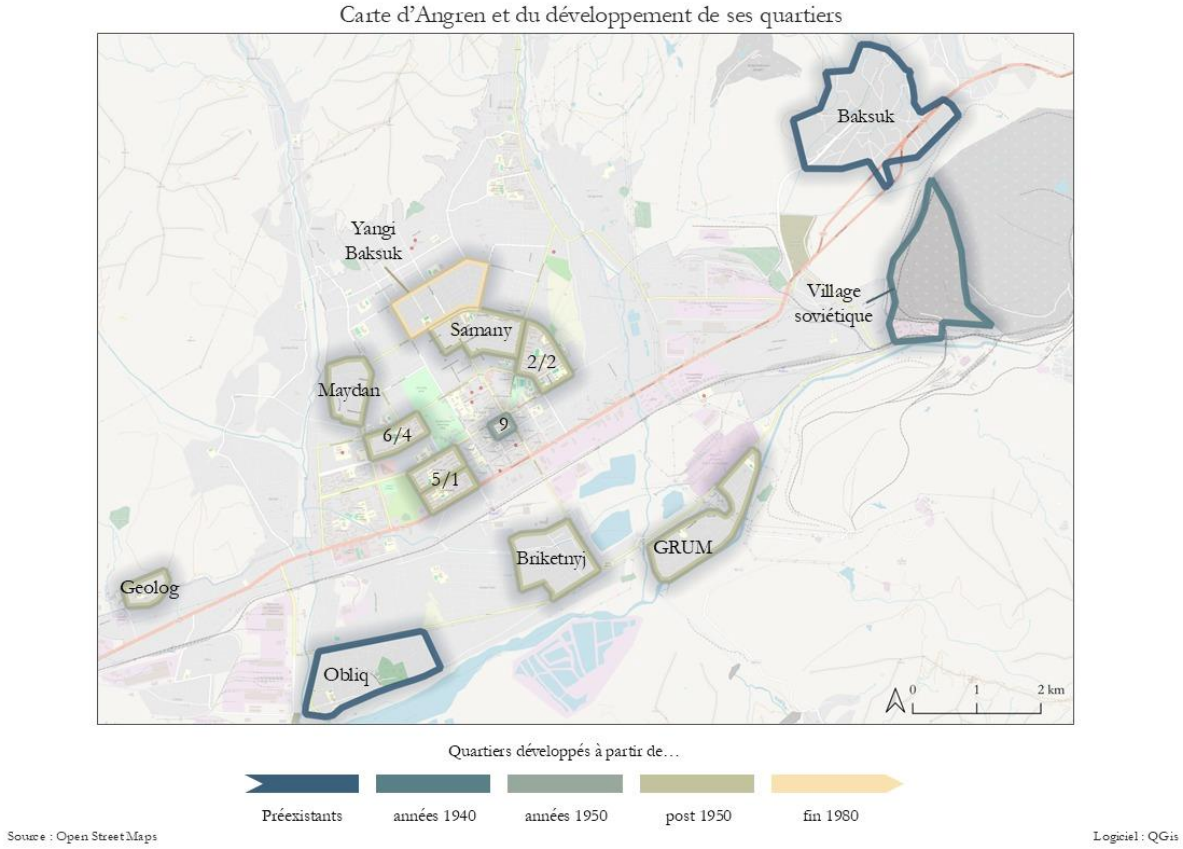


Figure 6 Carte d'Angren et du développement de ses quartiers

Lors des décennies ultérieures, Angren est divisée en *mikrorajon* (ru) selon un modèle analogue à celui d'autres villes d'Union Soviétique. Formé d'immeubles de quatre étages disposés selon un plan « harmonieux et rectangulaire », le *mikrorajon* (ru) est pensé comme une unité sociale où doivent cohabiter des familles de différentes nationalités. Désigné par un ou deux chiffres[59], chacun de ces quartiers comprend des commerces de proximité et des services essentiels[60] afin de limiter les mobilités des résidents en dehors de leur travail (Andrusz 1984, 128-130 ; Liu 2012, 188-189). En 1962, un premier immeuble de quatre étages est ainsi construit dans le quartier numéro neuf[61] à quelques centaines de mètres de la rue des Komsomols et, à partir de 1964, 14 500 mètres carrés d'appartements sont mis à disposition de 387 foyers au sein de la nouvelle ville (Kosteskij & Ubajdullaev 1996, 114-115). Si les premiers immeubles de neuf étages n'apparaissent pas avant le début de la décennie 1980, plus de 80% des appartements bâtis à Angren lors des décennies 1970 sont raccordés à un réseau d'électricité et à un système de canalisations (Rašidov 1976, 128).

[59] Ces chiffres apparaissent sur la carte ci-dessus (Figure 6). Les principaux *mikrorajon* d'Angren se nomment 2/2, 3/2, 5/1, 6/4 et 9.
[60] Il s'agit notamment de dispensaires, d'école, de crèche, de salons de coiffure, de bibliothèque etc.
[61] Le quartier numéro neuf correspond à l'actuel centre-ville d'Angren. Il se trouve juste en-dessous du « cercle » (*kol'so*) (ru) : le rond-point central de la ville qui se situe à proximité du bazar. Les immeubles de quatre étages construits lors des décennies 1950 et 1960 sont encore habités aujourd'hui.

Angren est de ce fait perçue très tôt comme un modèle de développement dans la région et une ville où le travail est abondant et les services sont modernes. De diverses origines, les personnels qualifiés, les mineurs et les ouvriers d'Angren bénéficient, dès la décennie 1960, d'appartements gratuits et de salaires relativement conséquents. À partir de 1980, ils accèdent à des biens de consommation qui étaient disponibles en peu d'autres lieux de l'URSS : situé à Dukent, au nord d'Angren, sur un territoire fermé et géré directement par le Ministère des Constructions Moyennes à Moscou, le « Magasin d'État » (*Univermag*) (ru) destiné jusqu'ici aux employés de la mine d'uranium de Yangiobod est alors ouvert à tous. Originaire de la région de Tcheliabinsk au sud de l'Oural en Russie et arrivé en Ouzbékistan en 1983, un enseignant d'histoire tatar de l'Institut Pédagogique d'Angren, se remémore ainsi un espace privilégié où chacun pouvait transmettre des biens rares à des proches habitant en d'autres lieux de l'URSS (Pelkmans 2017, 53) :

> « Mikhail : *L'Univer Mag* de Dukent, on y trouvait toutes sortes de marchandises ! Les chaussures tchécoslovaques étaient parmi les meilleures. Il y avait aussi des chaussures d'hiver yougoslaves, des bottes exceptionnelles…des jeans et de la vaisselle du cristal le plus pur. Ceux qui voulaient de l'or pouvaient se servir. Des pièces en or et en argent pur sur lesquelles était écrit cinq roubles SSSR et des bracelets italiens en argent étaient même en vente. Je n'avais jamais vu ça de mon vivant en Russie. Rien ne manquait, c'était le paradis !
>
> Guéorgui : Et à Dukent les voitures aussi étaient disponibles à moindre prix ?
>
> Mikhail : Non, tout était aux « prix d'État » (*Gos ceny*) (ru), mais il n'y avait pas de queue. J'ai été étonné de voir en vente des motos produites dans ma région d'origine. À Tcheliabinsk, une moto coûtait officiellement 1832 roubles mais il fallait attendre son tour, s'acquitter d'un « pot de vin » (*vzjatka*) (ru) et payer le double pour l'acquérir. Ici, tout était vendu directement au prix d'État. Un samedi, je suis venu à Dukent, j'ai demandé le prix de la moto au vendeur. Il m'a dit : « le prix est sur la moto, vous pouvez payer en caisse ». J'ai payé, ai fait le plein d'essence et ai ramené la moto jusqu'à mon immeuble de neuf étages à 6/4. La semaine suivante, je l'ai envoyée à mon petit-frère qui était resté à Tcheliabinsk. À la base automobile, j'ai payé seulement quatre-vingt-quinze roubles. Ils ont déposé la moto dans un conteneur et l'ont envoyé en Russie. Le jour même, j'ai appelé mon frère pour lui confirmer l'envoi. Il m'a remboursé[62]. »

L'ouverture des magasins de Dukent et de Yangiobod lors de la décennie 1980 a peut-être ainsi contribué à la création d'un lien imaginaire entre le centre et la périphérie (Reeves 2014a, 114). Celui-ci était probablement consolidé par les mobilités saisonnières des résidents qui pouvaient prendre leurs vacances dans d'autres régions de l'Union Soviétique ou, à l'instar de Mikhail, rendre

[62] Entretien avec Mikhail, Angren, quatre novembre 2021.

chaque année visite à leurs parents et à leurs frères et sœurs restés dans leur région d'origine. Comme les habitants d'autres villes de la région approvisionnées par le Ministère des Constructions Moyennes[63] à Moscou, plusieurs informateurs se souviennent, en effet, d'Angren comme d'une ville où l'on pouvait bénéficier de conditions de vie analogues à celles des principaux centres de l'Union Soviétique. La population de l'époque m'a été décrite comme « moderne, éduquée, mobile, russophone et multi-ethnique » (Mostowlansky 2015 ; Totaro 2022). Employé aujourd'hui par le département culturel de la « mairie » (*hokimiyat*) (uz), Jamshid Aka m'a indiqué que la qualité des services culturels l'a surpris quand il est arrivé à Angren en 1985 après avoir passé son enfance dans un village de la région du Surkhandarya et avoir étudié plusieurs années à Tachkent. En me faisant visiter un « centre culturel » (*madaniyat markazi*) (uz) qui avait été inauguré en 1983, il a précisé que la plupart des résidents aimaient alors se « cultiver ». Regrettant cette époque, il a déploré que beaucoup d'Ouzbeks et Tadjiks préfèrent désormais louer des *dača* dans les montagnes à quelques kilomètres et y organiser des beuveries entre hommes. Il a présenté le centre culturel de Dukent comme un objet architectural exceptionnel :

> « Jamshid Aka : À l'époque, Yangiobod était divisé en deux territoires. Yangiobod 1 correspondait à la ville allemande dans les montagnes et Yangiobod 2 à Dukent. En 1983, la maison de la culture de Dukent a été inaugurée sur le territoire de Yangiobod 2. Seuls deux bâtiments ont été construits sur ce modèle en URSS. L'un se situe à Leningrad[64], le second est le nôtre. Il a été bâti avec du marbre pur et des pierres importées de Finlande à l'initiative de Sedjakov. Ce Russe était le président du comité du parti de la ville de Yangiodob (*Gorkom Partij Yangiabada*) (ru). On lui doit d'avoir obtenu l'autorisation de construire cette maison de la culture (figure 7 & 8) afin de permettre aux travailleurs de la ville de se « reposer culturellement » (*kulturno otdyhat*) (ru). Pourquoi l'a-t-on construit dans notre Yangiobod et pas en Géorgie ou en Lituanie ? Pourquoi a-t-on eu ce privilège ? Ici, on produisait de l'uranium et l'Union Soviétique en avait besoin pour toutes sortes de choses…Il en fallait plus pour les sous-marins, les cosmonautes. Tu peux chercher dans toute la région de Tachkent, tu ne trouveras aucun autre bâtiment de l'époque avec de tels balcons, une telle salle de cinéma et un complexe sportif aussi grand. On pouvait y jouer au volley-ball, au mini-football, au basket-ball. Il y avait différents « clubs » (*kružki*) (ru). Des clubs cinématographiques. Des clubs de peinture. Une salle de fête[65]. »

[63] Connu aussi sous l'abréviation de *Minsredmach,* ce ministère a supervisé le secteur nucléaire soviétique entre 1953 et 1989.
[64] Leningrad correspond à l'actuelle ville de Saint-Pétersbourg en Russie.
[65] Entretien avec Jamshid Aka, Angren, dix août 2021.



Figure 7 La maison de la culture de Dukent inaugurée en 1983 (Source : Guéorgui Mory, août 2021)



Figure 8 La salle de cinéma de la maison de la culture de Dukent (Source : Guéorgui Mory, août 2021)

Regrettant la fermeture de l'Institut Pédagogique d'Angren dont il avait géré la bibliothèque entre 1992 et 2011[66], Jamshid Aka a précisé que des infrastructures culturelles et sportives de qualités étaient également très nombreuses sur le territoire de la ville d'Angren. Deux salles de cinéma de plus de trois cent places ont ainsi été inaugurées en 1969 et la ville disposait déjà de vingt-neuf

[66] Depuis 1966, cet Institut formait tous les enseignants de la région de Tachkent (Rašidov 1972, 136).

bibliothèques, d'un musée d'histoire et d'un stade de plusieurs milliers de places (Rašidov 1976, 138).

En revanche, les restaurants et les « salles de réception » (*to'yxona*) (uz) étaient relativement rares avant la décennie 2000. Construit en 1957 à quelques centaines de mètres de la rue des Komsomols dans un style assez minimaliste et occidental (figure 9), Gulistan était l'un des seuls restaurants[67] où les élites les plus impliquées dans le parti et l'appareil d'État pouvaient se retrouver pour un repas. Aussi, l'établissement accueillait ponctuellement des banquets laïcs lors desquels il s'agissait de célébrer le travail et d'inculquer aux participants les valeurs portées par le parti communiste (Lane 1981 ; Trevisani 2019, 289).



Figure 9 Le restaurant Gulistan construit en 1957 et à l'abandon en 2023 (Source : Guéorgui Mory, août 2021)

Contrairement à d'autres villes d'Asie Centrale où ce type d'établissement servait aussi à célébrer des mariages pendant la période soviétique (Mory 2019 ; Turdalieva & Provis 2017, 202-203), Jamshid Aka et Mikhail m'ont chacun précisé que Gulistan n'accueillait quasiment pas de cérémonies de mariage avant l'indépendance. Les résidents préféraient organiser leur mariage à domicile dans des maisons situées en périphérie de la ville ou dans des appartements des *mikorajon*. Incités à se marier modestement, les jeunes couples pouvaient obtenir, à titre gratuit, les clés d'un nouvel appartement de la part des jeunesses communistes lors d'un mariage « à la komsomol » (Abashin 2015, 547-611). Les Ouzbeks et les Tadjiks qui choisissaient d'organiser de grandes cérémonies et de célébrer leur mariage dans le respect de leurs coutumes n'étaient, quant à eux, pas

[67] *Gulistan* (uz) peut être traduit en français par « pays des fleurs ». Lors de la décennie 1980 il n'y avait que trois restaurant de ce type en ville. Les deux autres se nommaient Yulduz (« l'Étoile ») (uz) et Radoga.

véritablement sanctionnés. Ainsi, selon Zafar Aka, un Tadjik qui est né à Jigarison en 1955 et a travaillé plusieurs décennies comme conducteur de train à la mine de charbon, les employés tadjiks ou ouzbeks d'Uzbekugol' pouvaient bénéficier de l'aide de leurs collègues de toutes nationalités la veille de leur mariage ou celui de leur enfant. En ce cas, l'entreprise leur versait un mois de salaire supplémentaire[68].

Les résidents d'Angren qui se souviennent des décennies qui précèdent l'effondrement de l'Union Soviétique m'ont donc fréquemment parlé d'une époque où tout le monde mangeait à sa faim. De leur point de vue, personne ne se surendettait alors pour son mariage. Aussi, les services publics étaient de bien meilleure qualité qu'aujourd'hui. Zafar Aka a, en revanche, souligné que ses petits enfants n'étaient pas nostalgiques de la période communiste. Le remplacement des monuments aux morts de la Seconde Guerre Mondiale lors des vingt dernières années les laissaient, par exemple, indifférents. Ils ne regrettaient pas de ne plus pouvoir se prendre en photos auprès de ces monuments avant de s'enregistrer au *ZAGS* (« bureau des mariages ») (ru)[69]. Ceux qui n'ont connu Angren qu'à partir des années 1990 ont, selon lui, oublié la « ville socialiste » (*soc gorod*) (ru) qui a disparu lors de la décennie 1980 avec l'extension de la mine de charbon à ciel ouvert. Populaire auprès des populations russophones lors des deux premières décennies qui ont succédé à l'indépendance, le restaurant Gulistan a, quant à lui, fermé après avoir été vendu en raison de son manque de rentabilité et de son faible attrait auprès de la plupart des nouveaux résidents ouzbeks et tadjiks[70].

Le réaménagement de l'espace urbain, l'effacement de symboles soviétiques et les témoignages qui associent les bâtiments hérités de l'époque communiste à un passé glorieux nous invitent, en somme, à questionner les politiques de la mémoire qui visent depuis l'indépendance à se distancier de la Russie et à présenter « l'histoire soviétique sous le prisme de l'oppression » (Abashin 2012, 50-51). Comme dans d'autres républiques post-soviétiques, ces phénomènes trahissent-ils une instrumentalisation des lieux de mémoire pour consolider le message des nouvelles élites politiques et leur permettre de se distinguer des élites soviétiques (Kabachnik 2018, 267) ? S'agit-il pour ces nouvelles élites ouzbèkes d'accroitre leur légitimité en promettant de restaurer la « culture » (*madaniyat*) et les coutumes nationales ? En l'absence des dizaines de milliers d'Allemands, d'Arméniens, de Coréens, de Russes, d'Ukrainiens et de Tatars qui ont quitté Angren lors de la

[68] Entretien avec Zafar Aka, Angren, vingt-deux février 2022.
[69] En 2015, un obélisque en la mémoire des morts d'Angren lors de la Seconde Guerre Mondiale a été retiré de la place centrale nommée *kol'so* (« le cercle ») (Url : https://ria.ru/20150320/1053585505.html, consulté le 16 mars 2026). En 2017, une statue de Yuldas Ahunbabaev, ex-vice-président du Presidium du Soviet Suprême de l'URSS (1938-1943), a également été démolie dans l'un des principaux parcs de la ville (Url : *https://rus.ozodlik.org/a/28518753.html*, consulté le 16 mars 2026).
[70] Entretien avec Zafar Aka, Angren, vingt-deux février 2022.

décennie 1990, Angren est-elle devenue une ville centrasiatique ?

IV/ Une ville européenne ou centrasiatique ?

En effet, l'exposition du musée d'histoire d'Angren trahit peut-être une volonté des nouvelles élites locales de mettre en valeur la mémoire des résidents centrasiatiques au détriment des Allemands, des Arméniens, des Coréens, des Juifs, des Russes, des Tatars et des Ukrainiens qui étaient majoritaires en ville selon le recensement de 1989[71]. Génériquement décrites comme « européennes » au motif qu'elles ne partageaient ni les coutumes, ni les conceptions de la famille nucléaire et élargie des Ouzbeks et des Tadjiks (Moscaritolo 2004, 308)[72], ces populations n'apparaissent pas une seule fois dans l'exposition qui est consacrée par ordre chronologique à la préhistoire de la vallée d'Ohangaron, à la faune et à la flore locale, à la culture matérielle des Ouzbeks, à la fondation de la mine et au développement de la ville de 1946 à nos jours.



Figure 10 Panneau en la mémoire des cadres de l'usine à caoutchouc au musée d'histoire d'Angren

(Source : Guéorgui Mory, Juillet 2021)

[71] Parmi les 137 218 habitants d'Angren en 1989, seulement 43 374 sont recensés comme Ouzbeks (31%) et 18 163 comme Tadjiks (13,1%). Les Russes, les Tatars et les Ukrainiens étaient respectivement au nombre de 43 218 (31,4%), 11 503 (8,3%) et 2794 (2%) (Cerjapkina 2020, 242).

[72] Le terme « Européens » *(Evropejcy)* est fréquemment utilisé à Angren et à Tachkent en référence à un Occident familier et endogène qui est distingué de l'Occident associé aux continents européens et nord-américains (Moscaritolo 2004).

Ainsi, le panneau le plus imposant de l'exposition présente exclusivement les cadres ouzbeks et tadjiks de « l'usine à caoutchouc » (*rezinotehnika*) (ru) qui a été inaugurée en 1972 (figure 10). La légende de la photographie du premier directeur de l'usine, qui trône au centre du panneau, indique que cet homme est né en 1937 de parents ouzbeks dans la région du Syrdarya à l'ouest de la capitale et qu'il a été nommé à ce poste après avoir étudié à Tachkent, avoir travaillé plusieurs années dans une usine chimique de la ville de Vladimir en Russie et avoir adhéré à la section du parti communiste d'Ohangaron en 1965. Témoignant du recrutement d'Ouzbeks et de Tadjiks parmi les élites locales bien après la fin de la politique d'indigénisation en 1938 (Fourniau 2019, 22), cette partie de l'exposition suggère que les principaux cadres de l'administration et des entreprises de la ville étaient rarement originaires de la vallée d'Ohangaron. Triés essentiellement en fonction de leur degré de qualification et de leur adhésion estimée au régime, la plupart d'entre eux venaient d'autres lieux de l'Ouzbékistan ou d'autres régions de l'URSS. Mikhail, l'enseignant tatar précédemment mentionné, m'a, en ce sens, précisé qu'en l'absence de diplômes de l'enseignement supérieur il était difficile pour beaucoup d'Ouzbeks et de Tadjiks de la vallée d'Ohangaron d'accéder à des responsabilités avant la décennie 1990 :

> « Guéorgui : Vous m'aviez dit la fois précédente que les élites d'Angren étaient surtout russes et juives dans les années 1980 ?
> Mikhail : Regarde dans les années 1980, à la tête de la mine de charbon il y avait un Juif Tellmann. Kalichkin, un Russe, dirigeait la base automobile d'Angren. Le principal médecin d'Angren était aussi Juif, il s'appelait Shleimaher. Le responsable d'Uzbekšahtastroj[73] était un Arménien du nom de Kolusian. Un Russe, Zubov, était responsable d'Uzbekšahtastroj à l'échelle d'Angren…En fait, les Ouzbeks, les Tadjiks n'étaient nulle part.
> Guéorgui : Ils travaillaient seulement à la mine ou dans les fermes collectives ?
> Mikhail : Oui, certains d'entre eux atteignaient le niveau de « chef de brigade » (*brigadir*) (ru). Les cadres étaient surtout diplômés en Russie. Ils venaient ici car on leur offrait un logement et leur donnait de bonnes conditions de vie[74]. »

Le mineur retraité tadjik nommé Zafar Aka a lui aussi tenu à insister sur la place des « Russes » parmi les élites locales de l'époque lorsque je l'ai interrogé à ce sujet. Comme Jamshid Aka, il a loué leur action publique :

> « Guéorgui : Les Européens étaient-ils si nombreux qu'on le dit parmi les dirigeants des industries d'Angren dans les années 1980 ? Avez-vous eu à vous en plaindre ?
> Zafar Aka : En Russie, il y a beaucoup de nazis, lorsque mon fils aîné est parti travailler en

[73] Uzbekšahtastroj était l'organisation responsable de la construction et de l'entretien des bâtiments du combinat minier.
[74] Entretien avec Mikhail, Angren, quatre novembre 2021.

Mongolie il y a plusieurs années, il a rencontré des « Russes de Russie » (*Rossijani*) (ru) qui ne le considéraient pas comme un homme. Ici, en revanche, nous n'avons jamais eu à nous plaindre des Russes. Dans les années 1980, la plupart des dirigeants d'Angren étaient Russes et nous étions bien traités. Le seul inconvénient était qu'on ne pouvait pas partir à l'étranger et que les voitures étaient très chères, même si des bus et des minibus circulaient dans toute la ville. Je gagnais 400 roubles par mois en travaillant sur un « train à la mine » (*teplovoz*) (ru). Mon salaire nous a permis de bien vivre et de construire une maison à Briketnyj. À trente-huit ans quand j'ai eu des problèmes de dos, on m'a mis à un poste moins pénible et on m'a accordé une pension d'invalidité qui ne me permettait pas de toucher plus de 150 roubles. C'était trop peu. Après quelques mois, je suis allé voir les ressources humaines d'Uzbekugol' pour leur demander de retrouver mon premier emploi. Il a suffi d'un mot. Ça a été assez rapide.

Guéorgui : Aujourd'hui vous faudrait-il verser de l'argent aux ressources humaines ou à vos responsables ?

Zafar Aka : Oui, il faut donner de l'argent et tu peux toujours attendre. La plupart des responsables ne savent plus tenir leur parole[75]. »

Ces propos invitent à reconsidérer l'hypothèse selon laquelle les sociabilités entre Centrasiatiques et Européens seraient restées superficielles et « limitées à l'espace public » en raison de rapports conflictuels entre « dominants » et « dominés » lors de période soviétique (Moscaritolo 2004, 311). Ici, les cadres « russes » d'Uzbekugol' (ru) sont dépeints comme peu corrompus au regard des élites locales post-soviétiques. Ils sont moins décrits comme des colons qui ont abusé de leur pouvoir sur les colonisés et tenté d'éradiquer leur culture que comme des responsables qui, en traitant équitablement les personnels européens et centrasiatiques, étaient dépositaires des valeurs soviétiques de « l'amitié de peuple » et de l'internationalisme (Cerjapkina 2020, 244). À ce sujet, il faut probablement distinguer l'attitude des Ouzbeks et les Tadjiks installés en ville de celles des Ouzbeks et des Tadjiks qui vivaient dans les villages de la vallée d'Ohangaron. Habitant majoritairement dans des maisons construites en périphérie d'Angren, comme Zafar Aka, ou dans des appartements situés au sein des *mikrorajon* (ru), comme Jamshid Aka, ceux d'entre eux qui travaillaient pour une entreprise ou une administration située à Angren ou au sein de la zone minière et industrielle étaient habitués à interagir quotidiennement avec des voisins et collègues allemands, arméniens, coréens, juifs, russes, tatars ou ukrainiens. En revanche, plusieurs « responsables d'unité résidentielle » (*rais*) (uz) ayant grandi dans des kolkhoz tels que Sabyr Rahimov au sud-ouest de la ville ou Octobre au nord-ouest[76] m'ont indiqué que ces exploitations collectives employaient

[75] Entretien avec Zafar Aka, Angren, vingt-deux février 2022.

[76] L'emplacement de ces exploitations agricoles correspond aujourd'hui au village tadjik du « Vieux Baksuk » (*Eski Baksuk*) (uz) au nord-est de la ville et au village ouzbek de Susam au sud-ouest.

essentiellement des populations locales qui maitrisaient pour la plupart très peu le russe et avaient souvent des relations très superficielles avec les familles européennes installées en ville[77].

Beaucoup d'Ouzbeks et de Tadjiks étaient, toutefois, probablement moins retenus en zone rurale par une animosité et une méfiance vis-à-vis des nouveaux venus installés en ville que par un degré de qualification qui ne permettrait qu'à peu d'entre eux d'accéder à des emplois dans l'industrie ou dans l'administration en zone urbaine, alors que les perspectives de revenus informels étaient plus importantes dans des secteurs d'activité moins prestigieux et officiellement peu rémunérés, tels que la vente ou le secteur agricole (Lubin 1984, 33-34, 100 ; Trevisani 2022, 3). L'attachement à des membres de la famille et à des amis restés au sein de leur village d'origine pouvait aussi être un frein à leur déménagement en ville, alors que la plupart d'entre eux préféraient habiter une maison située en zone rurale ou dans un quartier périphérique de la ville (comme GRUM ou Briketnyj)[78] afin de disposer d'un « lopin de terre » (*tomorqa*) (uz) et vivre avec d'autres membres de leur famille élargie (Cerjapkina 2011, 99). L'hypothèse selon laquelle les tensions avec les résidents européens russophones étaient rares est, enfin, corroborée par les témoignages d'informateurs tadjiks qui ont déploré la dégradation des relations de voisinage au sein de leur quartier depuis le départ de nombreuses familles européennes après l'indépendance. Ainsi, quand je me suis plaint de n'avoir pas été invité une seule fois en quatre mois par des voisins tadjiks et ouzbeks dans le *mikrorajon* numéro neuf, un commerçant tadjik de trente-deux ans qui habite depuis son enfance dans le *mikrorajon* de 5/4[79] a également évoqué le peu d'interactions entre les résidents de son quartier :

> « Bahriddin Aka : Ne le prends pas personnellement, beaucoup de gens ont honte et pensent être trop pauvres pour bien recevoir un étranger chez eux. Aussi comme à 5/4, il doit y avoir sans cesse de nouveaux locataires et les gens ne se parlent plus vraiment. Ils vont moins les uns chez les autres. Avant, une grande partie de notre « bloc d'immeubles » (*pod'ezd*) (ru) était habité par des Russes, Tatars, des Coréens et des Ukrainiens. On s'invitait et on se rendait visite mutuellement au quotidien. J'ai étudié avec eux dans une école russe. On jouait souvent dehors ensemble. Désormais il ne reste plus que trois ou quatre familles. Nos voisins sont surtout des familles venues de province et des militaires qui travaillent dans la base située de l'autre côté de la route. Nos relations avec eux sont très distantes. La

[77] N'ayant pas obtenu l'accès aux archives et aux statistiques de la part de l'Institut d'Histoire de l'Académie des Sciences d'Ouzbékistan et de la mairie d'Angren je ne peux pas vérifier de telles données autrement que par le biais de témoignages oraux. Entretien avec Dilshod Aka, Angren, treize octobre 2021. Entretien avec Timur Aka, Angren, dix-sept septembre 2021.

[78] GRUM est l'un des quartiers les plus anciens d'Angren, construit lors de la décennie 1950, il jouxte l'ancienne centrale à charbon (GRES) qui a été rénovée par une entreprise chinoise en 2016. GRUM est l'abréviation de *Generalnoe Rukovodstvo Upravlenie Mehanizasii* (« la direction générale du commandement de la mécanisation ») (ru).

[79] Ce quartier longe la route qui relie Tachkent à la vallée du Ferghana. Il se situe, en face, d'une base militaire.

plupart des militaires nous regardent de haut et ne prennent même pas la peine de nous saluer[80]. »

Dans ces propos, « l'Européen » est, en somme, moins assimilé à un étranger que les militaires et les nouveaux venus ouzbeks. L'érosion des sociabilités entre voisins et le climat de méfiance qui règne au sein du quartier sont attribués à l'installation de nouveaux résidents. Zafar Aka a exprimé des regrets similaires au sujet de ses voisins « Russes » quand je lui ai demandé pourquoi il a quitté en 2012 le quartier de la Briketnyj pour déménager dans une maison du centre-ville au sein de l'ex-rue des Komsomols[81]. Il a même tenu à insister sur l'influence qu'ils ont exercée sur ses valeurs, son comportement et l'éducation de ses enfants depuis son installation dans ce quartier international lors de la décennie 1970 :

« Guéorgui : Pourquoi avez-vous décidé de vous installer ici (dans la rue des Komsomols) ?

Zafar Aka : C'est mon fils Dilmurod qui m'a incité à déménager en 2012. Il m'a dit que ce serait plus commode pour nous, compte tenu de la proximité du bazar, des magasins et de l'accès au réseau de gaz. Pourtant, nous étions bien installés à Briketnyj et désormais nos anciens voisins eux aussi n'ont plus besoin de faire venir des bombonnes de gaz. Je regrette un peu d'être parti car notre maison était plus grande. Ici, je me sens un peu seul. Nous avons un nouveau voisin ouzbek qui habite à notre gauche et construit sa maison depuis six mois. Celui de droite n'est jamais là. Les appartements dans les bâtiments en face sont surtout peuplés par des migrants du Karakalpakstan, du Kashkadarya, du Khorezm[82]… On ne leur parle pas vraiment, on les salue seulement de loin. Regarde, il y avait très peu d'entre eux au *osh* que j'ai organisé ici au mois de janvier pour le mariage de mon petit-fils[83].

Guéorgui : Et à la Briketnyj les relations de voisinage étaient-elles amicales ? Parliez-vous surtout aux Tadjiks ? N'étiez-vous pas gêné par les Européens ?

Zafar Aka : Pas du tout. On avait de très bonnes relations avec eux et on se connaissait très bien. Tout le monde se parlait. On pouvait s'adresser sans problèmes aux voisins si on avait besoin de quelque chose. Les Russes participaient aussi aux *hashar*[84]. Les Tadjiks de Korabogh' disent souvent de nous que nous ne sommes pas des Tadjiks car nous sommes de Briketnyj et avons de la famille aux États-Unis. Ils disent de nous que nous sommes « européanisés » (*evropezirovanye*) (ru).

Guéorgui : En quel sens êtes-vous européanisés ?

---

[80] Entretien avec Bahriddin Aka, Angren, huit janvier 2022.

[81] La plupart des rues qui portaient un nom en référence au passé soviétique ont été renommées après l'indépendance.

[82] Il s'agit de bâtiments de deux étages construit lors de la décennie 1950.

[83] Zafar Aka a reçu près de trois-cent hommes pour un *osh* à son domicile le quinze janvier 2022 à l'occasion du mariage de l'un de ses petits-fils.

[84] Le *hashar* est un travail bénévole effectué en commun par les habitants d'un même quartier (Marteau d'Autry 2011).

> Zafar Aka : Tous mes enfants parlent couramment russe et je n'ai jamais été opposé au mariage de mes filles avec des Ouzbeks. Elles sont plus libres. Mon fils Abdullah a envoyé ses deux filles aînées faire leurs études seules à Tachkent. La fille de ma fille Sofia qui se marie le mois prochain étudie aussi en Biélorussie. Mes enfants n'aiment pas non plus faire des commérages et se mêler des affaires des autres[85]. »

Ici le fait d'être européanisé se traduirait par une nucléarisation de sa famille élargie en comparaison des familles tadjikes qui ont longtemps vécu à Korabogh', un quartier habité principalement par les leurs. Zafar Aka a, en effet, refusé d'imposer à l'un de ses fils ou de ses petits-fils de rester avec lui dans la maison qu'il a achetée en 2012 dans le centre-ville. Il a aussi laissé ses petites-filles quitter seules Angren pour leurs études. Ces propos traduisent peut-être aussi un complexe d'infériorité vis-à-vis des Européens auxquels est associé un niveau d'éducation supérieur : Zafar Aka attribue ici à une influence européenne le choix de privilégier la formation universitaire de ses petits-enfants sur leur mariage quitte à essuyer des commérages et à prendre le risque que ses petites-filles perdent leur virginité lors de leurs études à Tachkent ou à l'étranger. Favorable aux mariages entre Ouzbeks et Tadjiks, Zafar Aka estime, enfin, qu'il doit aux Européens son opinion positive au sujet des mariages interethniques (Edgar 2007, 591)[86].

V/ Endogamie et mariages interethniques

Ce type de mariages fut, en effet, tout particulièrement encouragé à Angren en raison de la démographie internationale de la ville et du projet soviétique d'intégration des nationalités. Compte tenu des politiques répressives de Staline à l'encontre des populations déportées pendant la Seconde Guerre Mondiale et de la ségrégation dont elles ont fait l'objet à Angren jusqu'à l'issue de la décennie 1940, les mariages interethniques ne devinrent pas l'objet d'une active propagande avant les décennies 1950 et 1960 (Edgar 2007, 585). Ces années coïncident avec le gain en popularité des théories de l'ethnogenèse des nationalités. Considérant que l'humanité se scinde en ethnies dont les membres ont spontanément des pratiques et des aspirations communes, plusieurs chercheurs soviétiques influents en sciences sociales, tels que Bromlei ou Gumilev, affirment que les ethnies doivent être hiérarchisées selon leur degré de civilisation (Gullette 2008 & 2010). Attribuant ces différences à des facteurs biologiques et à l'excédent d'énergie disponible dans l'environnement de chaque ethnie, ils se réfèrent à un processus d'assimilation des petits groupes ethniques au sein des

[85] Entretien Zafar Aka, Angren, vingt-deux février 2022.
[86] Les fils et les petites filles de Zafar Aka sont à ma connaissance tous mariés à des Tadjiks ou des Ouzbeks.

plus grands[87] pour expliquer l'apparition des différentes nationalités titulaires de l'URSS, telles que la nationalité ouzbèke, et anticiper l'émergence d'une « communauté historique des peuples » (Edgar 2007, 586). Ils jugent nécessaire la conservation des langues et des éléments de la culture matérielle et symbolique des peuples des différentes régions de l'URSS afin de consolider les nationalités et accroitre la légitimité du régime. En même temps, ils considèrent, l'intégration internationale comme le stade ultérieur du socialisme. Ils plaident, de ce fait, pour une diffusion accrue de la langue russe en tant que *lingua franca* et un accroissement des mariages interethniques (Kaiser 1994, 126).

À partir de la décennie 1960, la réduction des mariages entre personnes d'une même nationalité en Asie Centrale est ainsi théorisée comme un facteur d'assimilation des peuples et d'éducation des nationalités jugées « arriérées » au regard des divers stades de l'ethnogenèse. À la différence du mariage au sein de la parenté qui est alors présenté publiquement par les autorités comme un facteur de maladies génétiques (Cleuziou 2016a, 250), le mariage interethnique est vu notamment comme un moyen d'accroitre la maîtrise du russe de la population, de rééquilibrer les relations entre conjoints de genre masculin et féminin et d'éduquer davantage d'enfants selon les principes de solidarité au-delà des nations dans une région où les masses sont perçues à la fois comme peu instruites et assujetties aux traditions (Edgar 2007, 589-591). Témoignant d'un léger accroissement de ce type de mariage entre 1960 et 1980 à l'échelle de l'Union Soviétique et de l'Ouzbékistan[88], les statistiques officielles suggèrent, toutefois, que le projet soviétique d'intégration internationale n'a jamais tout à fait abouti en Ouzbékistan car les mariages interethniques référencés impliquaient le plus souvent des conjoints issus de populations entre lesquelles les alliances étaient relativement fréquentes avant la décennie 1920[89]. En outre, elles révèlent que les mariages au sein d'un même groupe ethnique sont bien moins nombreux parmi les minorités européennes russophones que parmi les nationalités titulaires sur le territoire de leur république (Edgar 2007 ; Kaiser 1994). Ainsi, selon une enquête réalisée en 1978 seuls 4,6% des hommes ouzbeks et 3% des femmes ouzbèkes étaient mariés à une personne d'une autre nationalité, contre 21% des hommes russes d'Ouzbékistan et 27,3% des femmes russes d'Ouzbékistan (Kaiser 1994, 297).

Interrogés sur les raisons qui pouvaient inciter les Ouzbeks ou les Tadjiks à sceller une alliance matrimoniale avec des Européens, plusieurs informateurs ont affirmé que ce type de mariage devait permettre d'instaurer des liens avec les élites russophones du combinat minier et industriel afin de bénéficier d'un plus large réseau de connaissances (Cleuziou 2016a, 247 ; Tett 1996, 175) et d'une

[87] La nationalité ouzbèke est ainsi théorisée comme le résultat de l'agrégation de sous-groupes ethniques. L'origine des Ouzbeks Kurama, qui sont historiquement majoritaires au sein de la vallée d'Ohangaron, est aussi expliquée en référence à l'absorption de nomades turkmènes et karakalpaks par les populations turcophones sédentaires de l'oasis de Tachkent (Edgar 2007, 588).
[88] 14,9% des mariages sont interethniques en 1979 contre 10,2% des mariages en 1959 (Kaiser 1994, 298).
[89] Il s'agit principalement de mariages entre Russes et Ukrainiens ou entre Tadjiks et Ouzbeks.

meilleure situation socio-professionnelle. De ce point de vue, il s'agissait de constituer une élite internationale fidèle à Moscou qui privilégierait l'agenda soviétique à l'agenda national (Edgar 2007, 593). Ainsi Mikhail, l'enseignant tatar précédemment cité, m'a rappelé qu'au XXe s. la plupart des chefs de gouvernement ouzbeks tels que Fayzullah Khodjayev ou Islom Karimov ont été mariés à des femmes russes, juives ou tatares parce que les candidats mariés à une épouse européenne avaient davantage de chances d'accéder à un poste à responsabilités[90]. En outre, certains propos de Zafar Aka ont suggéré qu'avoir une épouse ou une belle-fille russe était alors vu par beaucoup Tadjiks d'Angren comme un marqueur de prestige en raison d'un complexe d'infériorité et d'une hiérarchie implicite entre les femmes centrasiatiques et les femmes slaves qui, en contexte colonial, étaient catégorisées comme plus libre sexuellement et ayant un niveau d'éducation supérieur (Cleuziou 2016a, 440) :

> « Zafar Aka : Les femmes russes étaient réputées pour avoir des mœurs plus légères que les Tadjikes. Cependant, plusieurs Tadjiks que je connais se sont mariés à des femmes russes. Épouser la fille d'un Russe qui occupait une position importante dans une usine de la ville augmentait beaucoup tes chances de promotion et était prestigieux. Ceci ne posait aucun problème quand une épouse russe devenait comme une de nos « belles-filles » (*kelin*) (uz) après quelques années. Les familles tadjikes qui avaient une belle-fille parfaitement russophone étaient même perçues comme plus cultivées. En revanche, nous ne leur donnions jamais nos filles[91]. »

Doutant de la capacité des femmes slaves à jouer leur rôle au sein de la famille centrasiatique de leur futur mari, les Tadjiks craignaient alors, selon Zafar Aka, que celles-ci aient perdu leur virginité avant d'être mariées ou qu'elles deviennent infidèles et désobéissantes vis-à-vis de leur époux après leur mariage. Toutefois, ils pouvaient accepter une telle alliance à condition que leur belle-fille slave « devienne tadjike » en reconnaissant l'autorité de son mari et de ses beaux-parents. En revanche, la plupart des parents tadjiks étaient radicalement opposés à l'idée de marier leur fille à un homme slave. Angoissé à l'idée de ternir leur réputation et de compromettre certaines de leurs relations en perdant contrôle sur la sexualité de leur fille, ils restaient tenus par des normes coutumières en vertu desquelles l'honneur des hommes dépend de la sexualité de leur épouse et des femmes de leur famille (Harris 2011, 100). Ils redoutaient, ainsi, qu'elle enfreigne ces normes en sortant, par exemple, dans une tenue jugée trop légère ou en témoignant publiquement de son affection pour

[90] Nommée Tatiana Akbarovna, l'épouse du premier président de la République d'Ouzbékistan, Islom Karimov (1938-2016), avait une mère russe et un père tadjik. La seconde épouse du Premier Président du Soviet des commissaires du peuple de la république socialiste soviétique d'Ouzbékistan, Fayzullah Khodjayev (1896-1938), était quant à elle russe. Elle se nommait Fatina Mikhailovna Petrova.
[91] Entretien avec Zafar Aka, Angren, vingt-deux février 2022.

son mari. Un autre risque était, enfin, que leurs petits-enfants oublient leur langue et abandonnent totalement leur culture en étant éduqués au sein de la famille de leur père slave.

Les Ouzbeks et les Tadjiks qui souhaitaient s'intégrer à la « nouvelle société soviétique » pouvaient donc épouser une femme de nationalité européenne (Petric 2002, 98). Un homme ouzbek né en 1960 dans un village de la région de Samarcande m'a ainsi dit avoir épousé une femme tatare en 1981 par amour pour elle et par souhait de « s'assimiler aux populations européennes » (Kaiser 1994, 317). Installé avec elle à Angren depuis 1983, il a rappelé qu'il n'aurait probablement jamais rencontré une telle épouse s'il ne s'était pas sociabilisé en dehors de son village et n'avait pas étudié à l'Institut d'Architecture de Samarcande au début de la décennie 1980[92] :

> « Bakhtiyor Aka : Notre famille a toujours été internationale. J'ai fait mon service militaire en Sibérie et étudié en russe à l'Institut d'architecture de Samarcande jusqu'au début des années 1980. J'ai rencontré ma femme à Samarcande pendant mes études et l'ai épousée en 1981. Elle me plaisait beaucoup et je voulais alors « vivre comme les Européens » (*žit kak evropejcy*) (ru). Je n'ai jamais voulu beaucoup d'enfants et m'encombrer avec une grande maison. L'essentiel était pour moi d'avoir du temps pour « créer quelque chose » (*čto to tvorit*) (ru)… car j'aimais surtout fabriquer des objets en cuir et cuisiner. Angren nous a tout de suite plu quand nous sommes arrivés en 1983. On nous a immédiatement donné un appartement de deux pièces dans un immeuble situé près de Jasmin[93] et j'ai commencé à travailler comme architecte pour Angrenšahstroj[94]. Quand mes parents et mes frères et sœurs ouzbeks venaient nous voir, ils ne comprenaient pas comment je pouvais supporter d'habiter un si petit appartement, mais ça me convenait car j'avais un bon salaire et du temps pour moi. Comme mon père et ma mère étaient à Samarcande et que la plupart de mes amis et de mes collègues en ville étaient Européens, j'ai choisi de laisser mon épouse éduquer nos enfants comme elle le voulait et de les envoyer à l'école russe[95]. »

[92] Tous les autres couples mixtes que j'ai rencontrés se sont mariés après l'indépendance. Il s'agissait principalement de couples ouzbéko-tadjiks ou ouzbéko-tatars. Seul un informateur tadjik était marié à une femme russe depuis 2012 et un coréen à une ouzbèke depuis le mois d'octobre 2021. J'ai également fait connaissance au début de mon séjour avec un homme ouzbek dont plusieurs de ses collègues m'ont dit qu'il s'est marié avec une femme russe après ses études d'histoire à Moscou lors de la décennie 1980. Quelques années plus tard il aurait rompu avec elle après avoir essayé de la contraindre en vain de s'habiller comme une femme ouzbèke et de servir sa belle-famille.

[93] Jasmin est un café qui se situe au sud de la ville sur la route en Ferghana et Tachkent. Il a été construit au milieu de la décennie 1990 par un entrepreneur ouzbek et n'existait pas encore lors de la décennie 1980.

[94] Angrenšahstroj est l'entreprise qui construisait la plupart des bâtiments publics, des bureaux, des infrastructures et des logements à Angren. Bakhtiyor Aka m'a indiqué que son travail était alors essentiellement de concevoir les stations de bus de la ville. Lors de la décennie 1990, il s'est reconverti comme chef cuisinier et a effectué notamment plusieurs séjours saisonniers en Russie afin de travailler dans des restaurants à Rostov-sur-le-Don et en Sibérie.

[95] Entretien avec Bakhtiyor Aka, Angren, vingt-trois janvier 2022.

En donnant une légitimité aux mariages interethniques, l'État a tenté, en effet, de subvertir les normes coutumières auxquels les Ouzbeks et les Tadjiks étaient assujettis au sein de leurs groupes ethniques. Perçues comme des « musulmanes » aux comportements « modernes (notamment sur le plan sexuel) » (Cleuziou 2016a, 102), les femmes tatares faisaient figure, dans ce contexte, d'épouses légitimes pour les hommes ouzbeks et tadjiks qui souhaitaient s'affranchir de ces normes et éduquer leurs enfants selon leur bon vouloir. Malgré un principe de filiation patrilinéaire en vigueur au sein des familles ouzbèkes et tadjikes (Petric 2002, 60), l'identité des enfants issus de ce type de mariages n'était plus, en effet, définie a priori en fonction de la nationalité de leur père. Il appartenait davantage à l'enfant de s'identifier à un groupe ethnique ou à un autre en fonction de l'influence respective de ses parents sur son éducation, de son environnement scolaire, de ses sociabilités depuis le plus jeune âge et de ses désirs (Kaiser 1994, 317). Né en 1988 à Angren, le fils benjamin de Bakhtiyor[96], nommé Avaz m'a, en ce sens, précisé qu'il se considère comme Européen et Tatar, bien qu'il ait du « sang » ouzbek par son père et la nationalité ouzbèke dans son passeport. Estimant que sa mère a plus influé sur son éducation que les membres de sa famille qui habitent le village ouzbek de son père près de Samarcande, il a ajouté qu'il serait peut-être davantage ouzbek s'il avait été envoyé dans une école ouzbèkophone et grandi dans un quartier peuplé principalement par des Ouzbeks et des Tadjiks. En se positionnant comme Européen, Avaz a, en outre, reconnu vouloir se soustraire aux normes coutumières, aux attentes et aux interdits imposés *de facto* aux Ouzbeks, sans compromettre des relations cordiales et parfois même amicales avec des résidents d'Angren qui se considéraient comme ouzbeks et tadjiks.

Lors de ses années d'études à l'Institut Pédagogique d'Angren (2006-2010), il lui est, en effet, apparu qu'il avait reçu une éducation « plus libre » que la plupart des autres étudiants ouzbeks et tadjiks. Témoin de bagarres entre eux et de faits de harcèlement sexuel à l'Institut Pédagogique et lors des récoltes de coton[97], Avaz a déploré que la plupart de ces étudiants considèrent les femmes européennes comme des « objets sexuels » et s'estiment, en même temps, obligés de dissimuler d'éventuelles relations pré-matrimoniales avec des étudiantes ouzbèkes ou tadjikes pour ne pas être accusés d'avoir pris leur virginité avant le mariage. Il a attribué ces comportements jugés « immatures » à l'obligation pour les Ouzbeks et les Tadjiks d'obéir à leurs parents, même en cas de décisions « stupides » (*tupye*) (ru) et « infondées » (*neobosnovannye*) (ru) : en l'absence de leur parents beaucoup d'étudiants cherchaient, de son point de vue, désespérément une liberté dont ils avaient été privés pendant des années. Avaz n'a, en revanche, jamais eu à cacher ses relations affectives et sexuelles avec des étudiantes tatares à ses parents ou à s'en justifier vis-à-vis des autres

[96] Bakhtiyor Aka a deux fils, le premier est né en 1984 et le second en 1988.

[97] Jusqu'à la décision du Président ouzbek Shavkat Mirziyoyev d'abolir le travail forcé en 2017, la plupart des étudiants et des fonctionnaires d'Ouzbékistan étaient contraints de récolter du coton pendant au moins un mois à l'automne. En l'absence de champs de coton à proximité de la ville, les étudiants de l'Institut Pédagogique d'Angren devaient pour la plupart se rendre dans le district voisin de Bo'ka pour les récoltes.

car il était perçu comme un Européen. Rencontrée au lycée, sa première petite amie tatare l'a quitté en 2008 pour partir la même année au Tatarstan en Russie avec ses parents. Étudiant la littérature russe à l'Institut Pédagogique, la seconde a épousé Avaz sans aucune objection de la part de leurs parents respectifs à la fin de leurs études en 2011. Participant rarement aux cérémonies de mariage de ses camarades de classe et d'université ouzbeks et tadjiks, il m'a avoué ne pas avoir reçu plus de cent personnes au restaurant Gulistan pour son mariage car il n'importait pas à ses parents « d'épater » (*pontovat'sja*) (ru) leurs invités en dépensant beaucoup d'argent dans une grande cérémonie. Installé depuis son mariage dans un appartement du quartier numéro neuf avec son épouse et ses deux enfants nés en 2012 et en 2016, il m'a dit vouloir leur donner une « éducation européenne » car il estime que celle-ci est plus « juste » (*pravil'nee*) (ru) et « rationnelle » (*racional'nee*) (ru) que l'éducation ouzbèke qui engendre, selon lui, des « personnes peu équilibrées » (*balansa v žizni net*) (ru). Craignant qu'un jour sa fille tolère passivement des violences conjugales, Avaz essaie ainsi de ne pas avoir une attitude trop autoritaire avec elle et de ne pas l'éduquer comme une future « belle-fille » (*kelin*) (uz) ouzbèke. En outre, il a décidé la placer dans l'école russe d'Angren où il enseigne l'anglais afin qu'elle fréquente des enfants « européens », ait accès à davantage d'information en russe et développe, a-t-il affirmé, « sa propre personnalité » (*čelovek vyrastet ličnost'ju*) (ru)[98].

Brouillant l'identité et les principes éducatifs d'une étroite frange des résidents d'Angren sur plusieurs générations, les mariages interethniques ont donc donné à certains individus la possibilité de choisir leur mode de sociabilité et d'organisation familiale. Néanmoins, ils n'ont pas aboli le clivage entre une population russophone dite européenne qui était majoritaire dans le centre-ville jusqu'à la décennie 1990 et une population ouzbékophone et tadjikophone qui avant l'indépendance était davantage représentée en périphérie de la ville et en zone rurale. Quand les Tadjiks et les Ouzbeks sont devenus majoritaires en ville, les résidents identifiés comme « européens » n'ont pas été assujettis aux mêmes normes coutumières et obligations que la plupart des Ouzbeks et des Tadjiks. Comme l'a dit Avaz, les quelques milliers de Coréens, de Russes, de Tatars ou d'Ukrainiens restés en ville n'ont pas, de ce fait, coutume de maintenir un strict contrôle sur la sexualité de leurs enfants ou d'injecter autant d'argent que les Ouzbeks et les Tadjiks dans des cérémonies de mariage. Leurs familles demeurent aussi davantage nucléarisées. En outre, la plupart d'entre eux sont agnostiques, athéistes ou de confession chrétienne orthodoxe alors que l'essentiel des Ouzbeks et des Tadjiks se considèrent comme « musulmans de naissance » ou sinon comme musulmans pratiquants[99]. Ces différences ne se traduisent cependant pas par une animosité

[98] Entretien avec Avaz, Angren, vingt-deux aout 2021.

[99] La politique religieuse et la politique des nationalités adoptées en Union Soviétique ont, en effet, fait de l'islam un élément du patrimoine national et ont épuré le mot « musulman » de son sens normatif et religieux comme je l'ai indiqué dans l'introduction générale de cette thèse (Montgomery 2007). Après l'indépendance, le président Islom Karimov a continué à promouvoir l'islam en tant qu'élément du patrimoine culturel, tout

réciproque entre les groupes ou la domination de l'un sur l'autre. Il y a entre eux des échanges et des interactions, même si les mariages avec des Européens ne sont plus encouragés depuis l'indépendance et même désapprouvés au sein de beaucoup de familles ouzbèkes et tadjikes (Moscaritolo 2004, 308). Comme les minorités russophones sont très peu représentées parmi les élites économiques et politiques, ce type de mariage a cessé d'être une source de prestige. L'exode de ces minorités limite aussi les possibilités d'alliances entre Européens et Centrasiatiques[100].

VI/ *Angren Gorod Prizrak* (« Angren la ville fantôme »)

Constituant un pôle minier et industriel dynamique lors de la période communiste, Angren s'est, en effet, dépeuplée de la majorité des résidents européens car le rapport de la ville aux centres du pouvoir s'est inversé après l'indépendance du pays. Les chaines d'approvisionnement avec les autres territoires de l'Ex-Union-Soviétique ont été rompues et le fonctionnement de la plupart des industries de la ville a été suspendu en l'absence d'intrants et de clients. En 1993 et en 1994, les usines à caoutchouc et à céramique ont, par exemple, fermé alors qu'elles employaient chacune plusieurs milliers de personnes (Cerjapkina 2020, 242). De ce fait, les chômeurs allemands, coréens, juifs, tatars, turcs, russes ou ukrainiens qui disposaient de connexions à l'étranger ou étaient éligibles à un programme migratoire ont majoritairement quitté Angren entre 1991 et 2000.

Le taux d'inflation très élevé a rogné la plupart des économies des années précédentes et les prix de l'immobilier ont brutalement chuté. Pour survivre ou financer leur départ à l'étranger, de nombreux habitants ont revendu des matériaux de construction qu'ils avaient obtenus en pillant les infrastructures, les immeubles et les usines de la ville. Les seuls Européens à rester sont ceux qui manquaient d'argent ou de relations pour partir ou qui disposaient, comme Mikhail, d'un emploi de fonctionnaire[101]. Compte tenu de la guerre civile entre 1992 et 1997 et de difficultés économiques et sociales analogues dans le district d'Asht, de l'autre côté de la frontière, très peu de Tadjiks ont migré au Tadjikistan. Le contexte économique souvent plus difficile dans d'autres régions de

en gardant un contrôle étroit sur les activités religieuses afin de lutter contre l'islam politique. À Angren, ceci s'est traduit, dès la décennie 1990, par la fermeture de toutes les mosquées de quartier et leur remplacement par une mosquée principale où les imams et les fidèles peuvent prier sous la surveillance des services de sécurité.

[100] Je n'ai rencontré que quatre personnes concernées par ce type d'alliance lors de l'enquête. Un homme coréen de trente-six ans nommé Youri a épousé en octobre 2021 une femme ouzbèke qui était venue d'un village de la région de Samarcande pour travailler comme serveuse à Angren. La propriétaire russe d'un appartement que j'ai loué entre août et décembre 2021 à Angren était aussi mariée depuis plusieurs années à un homme tadjik. Tous deux avaient un peu moins de quarante ans et enseignaient l'anglais dans des écoles. Ils s'étaient remariés après avoir chacun divorcé.

[101] Jusqu'à sa retraite en 2011, Mikhail est, en effet, resté à son poste d'enseignant en histoire à l'Institut Pédagogique d'Angren. Il m'a indiqué qu'il a renoncé à partir car il a jugé que la situation économique était analogue dans sa région en Russie et qu'il n'y aurait probablement pas alors trouvé de meilleur emploi.

l'Ouzbékistan a aussi refroidi les velléités de départ d'Ouzbeks qui étaient originaires d'autres régions du pays. Jamshid Aka et Bakhtiyor Aka ont, par exemple, choisi de rester à Angren alors qu'ils venaient respectivement des régions de Surkhandarya et de Samarcande et n'habitaient en ville que depuis la décennie 1980. En cas de retour, les familles ouzbèkes issues du Kirghizstan redoutaient, en outre, d'être discriminées et agressées en tant que minorité ethnique. Originaires pour plus d'une centaine d'entre elles de la ville minière de Kok Yangak dans la région de Djalalabad, certaines ont même été rejointes par des membres de leur famille qui ont fui le Kirghizstan au début de la décennie 1990.

Selon la plupart de mes interlocuteurs, les années les plus difficiles se situent entre 1995 et 2001. Angren a alors été bien plus frappée par la crise économique et sociale que la ville voisine d'Almalyk où le combinat aurifère employait encore plus de 10 000 personnes. Les seules entreprises encore en l'état de fonctionner étaient la mine de charbon (O'z ko'mir) (uz), l'usine à gaz (Podzemgaz) (uz) et la filiale locale du combinat aurifère d'Almalyk (AGMK) (Cerjapkina 2011, 100). De plus, une majorité de logements étaient alors privés d'eau chaude, de chauffage et d'électricité en raison d'une panne des générateurs de la centrale à charbon (GRES). Compte tenu de l'absence de lumière dans les rues et de la vacuité de dizaine d'immeubles laissés à l'abandon, Angren a alors été affublée du surnom de « ville fantôme » (*gorod prizrak*) (ru) par les automobilistes qui circulaient entre Tachkent et la vallée du Ferghana.

La dégradation des infrastructures, l'absence d'emplois et l'inflation ont entrainé de nouvelles mobilités à l'échelle de la ville. Mikhail, l'enseignant tatar déjà mentionné, se souvient notamment de s'être retrouvé seul dans son immeuble de neuf étages du quartier de 6/4 en 2001. Privé d'eau courante, il a alors quitté ce logement et obtenu pour deux-cent dollars américains un appartement similaire de trois pièces dans un immeuble de quatre étages situé en bas de la rue Lénine dans le quartier de 5/1A. Une femme coréenne de l'immeuble qui l'avait racheté à des Russes au moment de leur départ a, en effet, choisi de lui revendre en prétextant qu'elle souhaitait avoir un voisin « européen »[102]. À la différence des Européens, tels que Mikhail, les Tadjiks et les Ouzbeks qui étaient originaires de la vallée d'Ohangaron pouvaient choisir de quitter la ville et de se réinstaller dans le village de leur famille. Un informateur Ouzbek Kurama qui est né en 1980 et a vécu jusqu'à ses vingt-sept ans à Angren dans le quartier de 5/1B m'a ainsi indiqué que ses parents sont revenus dans leur village d'origine en 1995. Celui-ci se trouvait sur la route du col de Kamchyk qui mène à la vallée du Ferghana. Fayzullah Aka, en revanche, a décidé de rester seul en ville avec son frère afin d'achever ses études dans un lycée technique et gagner un peu d'argent en nettoyant des voitures :

[102] Entretien avec Mikhail, Angren, quatre novembre 2021.

Guéorgui : Comment se fait-il que vous avez grandi en ville et pas dans le village de votre père ?

Fayzullah Aka : J'ai grandi à Angren car mes parents ont emménagé à 5/1B en 1986. Ils ont acheté un appartement car il n'y avait plus de place dans la maison où nous habitions au village avec les petits-frères de mon père et leurs enfants.

Guéorgui : Tout allait encore bien à Angren dans la décennie 1980 ?

Fayzullah Aka : Oui, tout allait bien. Tu ouvrais ton frigidaire. Il y avait tout. Du lait. Du saucisson. Des œufs. Que des produits russes… On était approvisionnés par la Russie (*Rossiskoe Obespečenie*) (ru)

Guéorgui : Et la crise a commencé quand ?

Fayzullah Aka : La crise a commencé en 1995 et 1996 quand j'étudiais encore au lycée technique. L'indépendance a vraiment commencé ces années-là. J'étais encore à 5/1B pour mes études et mes parents passaient l'essentiel de leur temps dans notre village. On nous avait distribué des soum-coupons. Il y avait toujours des queues de quarante personnes pour le pain dans les magasins. À l'époque, les voitures étaient très sales car la route qui mène à la vallée du Ferghana était en mauvais état. Avec des amis du lycée et mon petit frère nous avons donc décidé de laver des voitures sur la route pendant nos jours de repos. Nous avions chacun notre secteur. On n'avait que des seaux et de chiffons, pas même d'éponges ! On attendait qu'une voiture s'arrête pour passer un coup dessus. Pour une Volga, on nous donnait entre 500 et 1000 soums et on était contents. Avec le lycée technique (PTU), je travaillais déjà à mi-temps sur une pelle mécanique à la mine de charbon. Je me souviens que quelques années plus tard, en 2000, ça me rapportait 250 000 soums par mois, c'était à peu près cinquante dollars aux taux de change de l'époque.

Guéorgui : Et vous avez lavé des voitures pendant combien de temps ?

Fayzullah Aka : Deux ou trois ans, entre 1995 et 1998. Avec l'argent gagné en lavant les voitures on mangeait des raviolis et on allait au cinéma avec Youri et Mirvohid[103]. Ça m'a permis aussi d'économiser pour financer mon permis de conduire.

Guéorgui : Et vous reveniez fréquemment au village ?

Fayzullah Aka : Oui, à partir de 1993, je venais tous les étés pour aider mon père à construire la maison où je me suis installé après mon mariage en 2007. Mon père s'occupait là-bas de nos animaux et on faisait les foins avec lui au mois d'août[104]. »

Les Ouzbeks qui s'étaient seulement installés en ville lors des décennies 1980 et 1990 manquaient, en revanche, de relations dans les villages limitrophes. Ils ne pouvaient pas, de ce fait, multiplier

[103] Youri et Mirvohid sont deux amis, respectivement Coréen et Ouzbek, avec lesquels Fayzullah Aka a étudié dans son école russe à 5/1B.

[104] Entretien avec Fayzullah Aka, Angren, deux mars 2022.

leurs sources de revenus en partageant leur temps entre la ville et la campagne. Bakhtiyor Aka et Jamshid Aka ont ainsi passé l'essentiel des années 1990 en ville. Né en 1987 dans la ville de Kok Yangak au Kirghizstan, Habibullah Aka habite aussi avec sa mère dans un immeuble du quartier de 5/1B depuis 1995. Il se souvient qu'à l'époque leur immeuble était habité par des Russes et que les derniers d'entre eux sont partis au début des années 2000. Nommée Gulnora Opa, sa mère a alors choisi de s'y installer avec son mari défunt et leurs trois fils parce que les perspectives étaient, selon elle, encore plus réduites au Kirghizstan. La mine de charbon où son mari avait travaillé pendant près de seize ans à Kok Yangak venait de fermer et ils craignaient que plusieurs voisins Kirghiz ne les laissent pas « vivre en paix »[105]. En 1995, son mari a donc décidé de vendre leur maison à Kok Yangak et d'acheter, à la place, leur appartement à Angren car trois de ses frères habitaient en ville depuis la décennie 1980. Quelques mois après leur arrivée, son expérience dans la mine de charbon au Kirghizstan lui a permis d'être embauché par la filiale de « réparation des équipements techniques miniers » d'Uzbekugol'[106]. D'après Gulnora Opa, le quartier était très malfamé à l'époque en raison des nombreux drogués qui arpentaient les rues et des « délinquants » (*gop-stop*) (ru) qui arrêtaient les passants la nuit pour les dépouiller. En l'absence d'électricité, de chauffage et de gaz, les résidents du quartier devaient cuisiner quotidiennement en plein air avec du charbon dans des « marmites » (*kazan*) (uz) et rester chaudement habillés chez eux en hiver. À l'exception de trois restaurants construits avant l'indépendance, il n'y avait pas de cafés et de salles de banquets dans la ville et leurs voisins de toutes nationalités célébraient leurs mariages dans la cantine de l'école numéro trente-quatre qui se situe encore à quelques centaines de kilomètres de leur immeuble[107]. Malgré cette atmosphère lugubre, de faibles revenus et la noyade du mari de Gulnora Opa lors de l'été 1998, celle-ci a décidé de rester à Angren avec ses trois fils au motif que l'aîné avait déjà entamé ses études et qu'elle avait plutôt de bonnes relations avec les autres habitants qui étaient venus de Kok Yangak et qu'elle nommait *zemljaki* (ru). En dépression lors des années qui ont succédé au décès de son mari, Gulnara Opa m'a précisé qu'elle retrouvait chaque semaine des « femmes de sa région » (*zemljački*) (ru). Ensemble, elles préparaient du pain chez une amie qui possédait une maison au-dessus du quartier de Briketnyj. Si son fils aîné, né en 1978, n'avait pas trouvé d'emploi à la mine de charbon après avoir obtenu un diplôme d'électricien au lycée technique, elle estime qui lui aurait été alors difficile de survivre seule avec ses trois fils[108].

Pour Habibulloh Aka et Gulnara Opa comme pour Mikhail et Fayzullah Aka, la récession a pris fin au début des années 2000 quand leurs immeubles ont été raccordés aux réseaux de gaz et d'électricité et que des familles ouzbèkes et tadjikes se sont mises à affluer des villages alentours et

105 Entretien avec Gulnora Opa, Angren vingt-huit novembre 2021.
106 Cette filiale de l'entreprise minière est désignée encore aujourd'hui par l'acronyme RGTO (*Remont Gorno-Tehničeskogo Oborudovania*) (ru).
107 Entretien avec Habibulloh Aka, Angren, vingt-deux novembre 2021.
108 Entretien avec Gulnora Opa, Angren, vingt-huit novembre 2021.

des autres régions d'Ouzbékistan. En l'absence de recensement entre 1991 et 2005, leurs témoignages corroborent l'hypothèse selon laquelle cette période de crise économique et sociale a été corrélée à un déclin démographique : peuplée de près 137 000 résidents en 1989, Angren n'en comptait, en effet, plus que 127 000 en 2005. Sa population était, en revanche, de près 173 000 habitants en 2012 et de 175 000 en 2014 (Cerjapkina 2011, 100 ; 2020, 242). En 2023, cette population est estimée 179 000 habitants[109]. Témoignant d'une surreprésentation des Ouzbeks et des Tadjiks à Angren, le données statistiques de 2014 trahissent le recul des minorités dites « européennes » au profit des familles ouzbèkes et tadjikes venues de zones rurales et de villes en crise telles que Kok Yangak[110].

Comme dans d'autres villes minières et industrielles d'Asie Centrale, le contexte de « chaos » de la décennie 1990 (Nazpary 2001) a été corrélé à une contraction de l'activité économique contractuelle et régulée et à l'extension de l'économie dite « informelle » (Rasanayagam 2011b ; Trevisani 2022). Avant l'indépendance, la plupart des personnes employées par le secteur minier ou l'industrie lourde à Angren bénéficiaient, en effet, de contrats de travail, d'une protection sociale et de salaires qui leur permettaient d'accéder à des biens de consommation essentiels. En parallèle, il existait des pratiques économiques irrégulières qui dépendaient toutefois du système de planification soviétique. N'impliquant pas un salaire très élevé, le poste de « gestionnaire des magasins » (*zam mag*) (ru) au sein d'une ferme collective était, par exemple, très prisé car il permettait de bénéficier de revenus non déclarés très importants : en entretenant artificiellement la pénurie de certains biens, les salariés de ce secteur pouvaient obtenir des pots-de-vin conséquents sur les produits revendus. Pour éviter, toutefois, les sanctions de l'administration fiscale, les personnes qui avaient de faibles revenus déclarés devaient passer par un proche au salaire officiel plus élevé pour acheter, par exemple, une voiture[111].

Après l'indépendance, les cartes ont été redistribuées. Garantissant jusqu'ici des revenus déclarés conséquents, les emplois proposés à la mine, dans l'industrie ou l'administration sont devenus

[109] Ces données sont disponibles en ligne sur le site officiel de l'organe des statistiques de l'État ouzbek (Url : https://toshvilstat.uz/uz/matbuot-markazi/qo-mita-yangiliklar/8739-angren-shahrining-demografiyasi, Consulté le dix avril 2024).

[110] Le passeport d'Angren de 2014 du Comité d'État pour les Statistiques de la République d'Ouzbékistan obtenu par Cerjapkina indique que la ville comprenait alors 175 434 habitants parmi lesquels 128 679 Ouzbeks, 29 376 Tadjiks, 8 236 Coréens, 4297 Russes et 1185 Tatars (Cerjapkina 2020, 242). Les données du passeport d'Angren de la Région de Tachkent, datant de 2012, transmises par un historien ouzbek ne correspondent pas à celle du Comité d'État pour les Statistiques de la Républiques d'Ouzbékistan car elles ne permettent pas d'identifier plus de 20% de la population et dénombrent bien moins d'Ouzbeks qu'il ne devrait y en avoir selon le document cité par Cerjapkina. Ceci suggère que les méthodes des enquêtes statistiques alors réalisées pour l'État ouzbek étaient imparfaites et que la même nationalité n'est pas toujours attribué aux résidents *de jure* et *de facto*. Selon le passeport de la région de Tachkent, la population de la ville était de 172 900 habitants en 2012. Parmi eux, 74 350 habitants étaient officiellement identifiés comme Ouzbeks, 44 090 comme Russes, 26 970 comme Tadjiks, 4840 comme Kazakhs et 520 comme Tatars, 170 comme Coréens, 21 960 comme d'une autre nationalité (Toskent Viloyati Angren Shahri Pasporti 2012).

[111] Entretien Zafar Aka, Angren, vingt-deux février 2022.

surtout un moyen de générer des revenus non déclarés. Définie comme l'ensemble des activités non-contractuelles et non régulées, l'informalité est « devenue la règle » car les frontières entre les secteurs économiques formels et informels, qui existaient avant l'indépendance, ont été brouillées (Trevisani 2022, 3 ; Rasanayagam 2011b, 684). Les élites russophones qui occupaient des postes clés au sein du combinat minier et industriel ont été remplacées par de nouvelles élites ouzbèkophones qui ont su mobiliser leur réseau de relations dans les secteurs public et privé afin de tirer parti de l'enchevêtrement des activités économiques légales et illégales. Aujourd'hui, chacun s'accorde à dire que la plupart des *boy* (« riches ») (uz) d'Angren étaient connectés aux dirigeants d'usines, aux responsables du *hokimiyat* (« mairie ») (uz) et aux milieux criminels lors de la décennie 1990. Ainsi, ces notables sont fréquemment l'objet de commérages et de critiques qu'il est difficile pour l'ethnographe étranger de documenter (Pelkmans 2017, 62). Gérant aujourd'hui à eux seuls plus d'une centaine d'appartements, des dizaines de magasins et stations-service, quelques salles de réception (*to'yxona*) (uz), quatre des plus importants entrepreneurs d'Angren[112] sont, par exemple, les fils d'un Ouzbek Kurama auquel on reproche d'avoir stocké des biens de consommation et des denrées alimentaires afin de spéculer en temps de pénurie quand il était *zam mag* (« responsable des magasins ») d'un kolkhoz voisin, jusqu'au milieu de la décennie 1990. Il y aussi des rumeurs au sujet d'un Tadjik qui dispose de plusieurs usines et restaurants à Angren. Certains le soupçonnent d'avoir fait fortune en important de la drogue depuis l'Afghanistan au lieu de faire du commerce de fruits secs avec les Tadjiks du district d'Asht au Tadjikistan. Deux autres *boy* (« riches ») tadjiks sont par ailleurs réputés pour voler du charbon dans la mine et l'exporter avec l'aval de la police.

Près du bazar, les hommes qui échangent en pleine rue des devises à des taux de changes analogues à ceux pratiqués par les banques ont, de ce fait, toujours des clients. En l'absence de taux de change véritablement avantageux au marché noir depuis 2018, ce service permet surtout de dissimuler des revenus aux impôts et de ne pas être sanctionné pour des revenus générés illégalement[113]. Parmi leurs clients, il y a sans doute des employés de la mairie (*hokimiyat*) (uz) qui ont été rétribués pour l'octroi de licences et d'autorisations aux commerçants. Aussi, les membres du personnel de sécurité de la mine ont la réputation de se servir de leur position pour que d'autres puissent voler du charbon. À condition de s'arranger avec leur supérieur hiérarchique et la police, le charbon peut être dérobé à même le ciel ouvert ou sinon depuis les trains qui sortent de la mine[114].

[112] L'un de ces frères a ouvert les deux premiers cafés d'Angren après l'indépendance : il s'agit de Jasmin sur la route de la vallée du Ferghana et d'un autre à Dukent. Le frère benjamin était le *bazar kom* d'Angren, c'est-à-dire qu'il gérait l'attribution du foncier aux commerçants au bazar.

[113] Sous le régime de Karimov le soum ouzbek était, en effet surévalué par rapport à sa valeur réelle. Il existait un taux de change soum-dollar officiel pratiqué par les banques et un taux de change du marché noir. Depuis 2018, le président Mirziyoyev a décidé de réévaluer la monnaie afin de redonner une crédibilité monétaire au pays aux yeux des investisseurs étrangers. Toutefois, beaucoup d'Ouzbeks continuent d'échanger des devises au marché noir.

[114] Entretien avec un enquêté anonyme, Angren, janvier 2022.

Certains quartiers ont donc la réputation d'être majoritairement habités par des familles qui depuis l'indépendance gagnent leur vie en effectuant des exactions et des délits. Située à proximité de la centrale thermique d'Angren et de la mine de charbon à ciel ouvert, le quartier de GRUM est notamment un lieu auquel certaines personnes ne souhaitent pas être associés car ses résidents sont fréquemment décrits comme des « voleurs de charbons » parmi lesquels beaucoup hommes auraient été estropiés en chutant du train qui achemine la production à l'extérieur de la mine[115]. S'il existe des rumeurs analogues au sujet de criminels qui risqueraient leur vie en descendant la nuit dans des mines d'or ou de salariés d'usines qui n'auraient eu absolument aucun scrupule à voler les matériaux et les outils mis à leur disposition, il y a aussi des résidents qui ont su simplement détourner les moyens mis à leur disposition dans le cadre de leur travail afin de combiner leur travail salarié peu rémunéré avec des activités économiques plus lucratives. Un employé de la sécurité des bureaux d'Uz Ko'mir, nommé Azamat Aka, qui a manqué, en 2018, d'être envoyé en prison pour avoir tenté de subtiliser des véhicules de son entreprise avec plusieurs collègues, m'a ainsi précisé qu'il gagnait beaucoup mieux sa vie entre 1998 et 2005 quand son travail était d'acheminer des équipements destinés aux employés de la mine de charbon depuis d'autres régions d'Ouzbékistan[116]. À l'époque, il n'avait, en effet, nulle raison de commettre une telle exaction car il pouvait se servir du véhicule qui était mis à sa disposition pour transporter, livrer et revendre d'autres types de biens de consommation à des particuliers habitant de part et d'autre du pays[117].

Depuis l'installation au pouvoir de Shavkat Mirziyoyev en 2016, l'État tente de reprendre le contrôle sur ces délits et ces pratiques économiques non régulées : les salaires des fonctionnaires ont été considérablement revalorisés et les personnes qui tentent, comme Azamat Aka, de commettre des exactions sur leur lieu de travail s'exposent davantage à des sanctions et à de la prison que lors de la décennie 1990[118]. Rétrospectivement, ces activités prédatrices ne demeurent toutefois pas unanimement condamnées car elles restent perçues comme un phénomène dont ont bénéficié la majorité des résidents d'Angren au-delà des quelques dizaines de familles qui forment les élites économiques de la ville. Fayzullah Aka qui travaillait déjà sur une pelle mécanique à l'issue de la décennie 1990 m'a dit ainsi qu'il était alors nécessaire de tolérer la spoliation des ressources minières afin de permettre la survie du plus grand nombre et obtenir la paix sociale. Il a décrit le

115 Un sac de cinquante kilos de charbon peut être revendu 50 000 soum soit l'équivalent de cinq dollars américains. S'ils récupèrent une dizaine de sacs en une nuit, ils peuvent gagner 500 000 soum, soit l'équivalent de cinquante dollars américains.

116 L'entreprise Uzbekugol' (ru) a été renommé Uz Ko'mir (uz) lors de la décennie 1990 au motif que *ko'mir* signifie « charbon » en ouzbek.

117 Entretien avec Azamat Aka, Angren, vingt-cinq février 2022.

118 Il est, en effet, aujourd'hui possible de déposer plainte contre les fonctionnaires via un portail de l'appareil présidentiel. Un informateur anonyme m'a aussi raconté que la plupart des criminels qui généraient des revenus en spoliant de l'or dans une mine d'or entre Dukent et Yangiobod ont été à peu près tous arrêtés en 2017 après l'arrivée au pouvoir du Président Mirziyoyev.

laisser-faire de la police vis-à-vis de ces pratiques comme un facteur de légitimation du pouvoir politique :

> « Fayzullah Aka : Tu sais Islom Karimov, c'est un fin politique. Il y a des gens qui le critiquent mais il était intelligent. Il a « donné la liberté » au peuple (*on dal vol'ju*) (ru). S'il ne l'avait pas fait, le peuple n'aurait jamais relevé la tête. Par exemple, il a autorisé à voler du charbon, de l'or, du pétrole. Tout le monde a pu se servir. Tous. Ils se sont construit chacun une maison. Le peuple a tout volé. Certains sont parvenus à acquérir une voiture. D'autres deux voitures. Il y a bien sûr eu des pauvres qui n'ont rien eu… mais je pense que c'était quand même juste. Pourquoi ? Qu'en penses-tu ?
>
> Guéorgui : Pour que les gens puissent vivre dignement et n'aient pas faim.
>
> Fayzullah Aka : Si Karimov ne l'avait pas fait, il y aurait eu des révoltes. De toute façon, l'argent que tu avais acquis en volant du charbon il revenait à l'État. Si tu achetais quelque chose au bazar avec, tu payais des commerçants qui payaient une licence et des impôts à leur tour. Maintenant, tu sais pourquoi Karimov a nommé Mirziyoyev premier ministre et l'a désigné comme son successeur ? Il lui a dit : « c'est bon, maintenant que le peuple n'est plus affamé tu vas rétablir l'ordre. Tous les voleurs qui ont trois voitures tu vas les arrêter pour qu'ils comprennent qu'il y a un État. » Sous Karimov, on vivait comme s'il n'y avait pas d'État et quinze ans après, Mirziyoyev rend au peuple ce qui a été volé. Il ne touche pas aux gens simples. Il s'en prend seulement aux personnes qui ont quatre voitures et une villa et il fait tout pour que les gens comme nous puissent vivre dignement de leur travail. Regardes, avant à Uz Ko'mir on recevait notre salaire sur notre compte en banque et il était très difficile de retirer de l'argent par carte. On devait aller au bazar pour payer des commerçants qui avaient un appareil à carte bancaire et échanger du liquide. Ils nous prenaient jusqu'à 16%. Maintenant, tu n'as plus qu'à passer au distributeur et les commissions sont de moins de 1%[119]. »

Ce témoignage suggère que les résidents jugent les exactions dans les mines et les usines peu légitimes par rapport aux décennies 1990 et 2000. Elles ne seraient plus considérées comme telles en raison du dynamisme accru du marché du travail et de l'extension des opportunités entrepreneuriales. Le fait qu'Azamat Aka ait été arrêté après avoir tenté de voler des véhicules à la mine de charbon suggère aussi que la surveillance policière s'est resserrée et les sanctions sont devenues plus sévères. Ce type de délits n'est plus normalisé.

Parmi les entrepreneurs que j'ai rencontrés et qui se sont enrichies lors des décennies 1980 et 1990, la plupart m'ont paru, en outre, investir des sommes considérables dans des entreprises légales.

[119] Entretien avec Fayzullah Aka, Angren, deux mars 2022.

C'est le cas des quatre fils du *zam mag* ouzbek qui s'est enrichi en spéculant sur des biens de consommation et des denrées alimentaires lors de la décennie 1990. Le plus riche d'entre eux tient plusieurs restaurants, stations-service et magasins de vêtements en ville. En règle générale, ces activités entrepreneuriales m'ont paru favorables à la réputation de ces *boy* car les résidents y voient la volonté de créer des emplois et de services. Plusieurs interlocuteurs se sont félicités, par exemple, du sanatorium et de la zone touristique que l'un des plus grands entrepreneurs tadjiks de la ville a créée à Yangiobod en 2012. Contrairement aux décennies 1990 et 2000, ils disposaient désormais de lieux de loisirs à proximité dans les montagnes. Si besoin, ils pouvaient facilement y envoyer leurs aînés pour se reposer ou se soigner.

VII/ « Nouvel Ouzbékistan, Nouvel Angren » (*Yangi O'zbekiston, Yangi Angren*) ?

Ces investissements sont aussi un motif de satisfaction pour les responsables de quartiers que j'ai interrogés. Angren n'est plus, de leur point de vue, une ville fantôme qui serait vidée de ses habitants en raison du chômage de masse, d'infrastructures délabrées et d'une faible qualité des services. Au contraire, elle attire les investissements et les migrants venus d'autres régions du pays. D'année en année, le chômage recule, l'état des infrastructures s'améliore et l'offre de services s'élargit. L'une de ces responsables a décrit ce renouveau comme l'avènement du « Nouvel Ouzbékistan » (*Yangi O'zbekiston*) (uz) promis par Shavkat Mirziyoyev au début de son mandat présidentiel en 2016. Tous les résidents d'Angren devaient, selon elle, remercier « leur Père » (*Naš Papa*) (uz) pour la liberté qu'il avait accordée aux entrepreneurs et les investissements étrangers qu'il avait attirés. À l'échelle de la ville, il fallait aussi le complimenter pour la création de logements sociaux dans les immeubles rénovés, la réparation des routes ou le raccord de quartiers périphériques au réseau de distribution de gaz[120].

[120] Entretien avec Dilafruz Opa, *mahalla rais* du centre-ville d'Angren, Angren, trente-et-un octobre 2021.



Figure 11 Un des derniers immeubles de neuf étages à l'abandon depuis la décennie 1990 et à droite à un immeuble de neuf étages qui a été rénové et est devenu un logement social
(Source : Guéorgui Mory, Février 2022)

À l'exception d'un immeuble de neuf étages dans le quartier de 5/1, je n'ai pas vu, en effet, de bâtiments aussi dégradés que sur les clichés photographiques datant des années 1990 et 2000 (Figure 11). Les investissements dans la construction sont tangibles. Des centaines de maisons entourent le bazar de la ville dans le quartier de Samany[121]. Comprenant souvent plusieurs étages, la plupart ont une allure neuve et imposante. Quelques centaines de mètres plus loin dans les *mikrorajon* du centre-ville, on trouve principalement des immeubles de quatre étages construits lors des décennies 1970 et 1980. Malgré leur vétusté et le peu d'entretien dans les parties communes, ces bâtiments sont pour la plupart bien isolés et raccordés aux réseaux centraux d'électricité, d'eau chaude, de chauffage et de gaz. On y rencontre une minorité de locataires et une majorité de propriétaires qui ont acquis leur bien quand les appartements ne coutaient pas plus de quelques centaines dollars. Venus d'autres régions du pays, les locataires habitent rarement Angren depuis plus de quelques années. En règle générale, ils m'ont paru exercer des emplois salariés dans l'industrie, la restauration ou le commerce[122]. Si les appartements occupés par leurs propriétaires

[121] *Saman*, ou *Samany* au pluriel, est un terme russe qui désigne un matériau de construction fait de terre crue et de paille. Ce nom fait sans doute référence aux premières maisons en terre de ce quartier situé à proximité du « Vieux Bazar » (*Eski Bozor*) (uz).

[122] Le onze février 2022, j'ai, par exemple, été reçu par une femme ouzbèke de quarante ans qui habitait dans un immeuble de quatre étages avec sa fille à Dukent et possédait deux autres appartements qu'elle louait à des familles issues du Surkhandarya et du Karakalpakistan dans le même immeuble. Aussi, j'ai beaucoup fréquenté un homme ouzbek qui avait hérité de plusieurs dizaines d'appartements de la part de son père et gagnait sa vie en les louant à des travailleurs issus d'autres régions.

sont souvent bien aménagés, ceux en location s'avèrent rarement entretenus. Ceci répond vraisemblablement au faible rendement du marché locatif par rapport au coût des travaux immobiliers[123]. La plupart des cuisines et des salles de bain des appartements que j'ai visités en répondant à des annonces n'avaient pas, de ce fait, été rénovées depuis des années. Souvent les murs demandaient à être repeints et le sol était abîmé. Dans les immeubles de neuf étages du quartier de 6/4, les logements sociaux sont probablement en meilleur état car ces bâtiments ont été progressivement restaurés depuis le début de la décennie 2000. L'offre immobilière comprend aussi le projet « Angren City ». Depuis le début de la décennie 2020, le *hokimiyat* (« mairie ») (uz) a autorisé des investisseurs privés à construire de nouveaux immeubles sur trente-cinq hectares de terrains vagues qui se situent à proximité du *mikrorajon* de 5/1. En juin 2023, des appartements étaient déjà en vente pour un chantier qui devait débuter lors de l'année 2025 (Figure 12).



Figure 12 Annonce pour l'achat d'appartements avant la construction du quartier d'Angren City
(Source : Guéorgui Mory, juin 2023)

Le paysage urbain d'Angren est, en somme, sujet à transformations depuis la fin des années 2000. Ceci s'inscrit dans un contexte de reprise de l'activité économique et de croissance démographique sous l'impulsion de migrants venus d'autres régions d'Ouzbékistan. Plusieurs faits expliquent sans doute ces dynamiques. Au premier chef, Angren a bénéficié de la croissance macroéconomique du pays depuis la décennie 2000. Malgré l'enclavement de la ville, le bazar d'Angren s'est étendu grâce

[123] Il faut compter moins de cent dollars américains par mois pour un appartement de deux pièces dans le centre-ville alors que des travaux s'élèvent généralement à plusieurs milliers de dollars.

aux ventes de produits textiles et de fruits et légumes importés à moindre coût depuis le bazar de Kokand dans la vallée du Ferghana (Cerjapkina 2011, 100). Au même moment, les versements et les investissements d'une première génération de migrants transnationaux ont soutenu l'ouverture de commerces et de services en ville. Plusieurs centaines de familles ont réussi depuis à obtenir un titre de séjour permanent aux États-Unis grâce à la loterie des *green cards*. Travaillant principalement dans les secteurs de la logistique, de la vente, de l'hôtellerie et de l'aide aux personnes âgées aux États-Unis, les migrants « américains » se sont enrichis bien plus vite que ceux qui ont effectué par dizaines de milliers des migrations saisonnières en Russie et en Turquie. Certains ont pu ouvrir des commerces, des *to'yxona* (« salles de réception ») (uz), des restaurants ou acheter parfois des appartements par dizaines. Un migrant en Russie m'a précisé, en revanche, qu'une année de travail à l'étranger ne lui permettait pas plus que d'acheter une voiture ou de rénover son appartement dans les années 2000. Compte tenu de la réduction des écarts de revenus entre Angren et la plupart des villes russes, celles-ci sont devenues une destination peu attractive à ses yeux. Enfin, j'ai rencontré une minorité de résidents qui avaient obtenu un titre de séjour en Corée du Sud au motif qu'ils étaient d'origine coréenne. Bénéficiant de revenus plus conséquents que les migrants en Russie, ils y avaient travaillé plusieurs années d'affilée[124].

Outre les capitaux drainés par les migrants transnationaux, Angren est devenue à partir de 2012 une « zone économique libre » (*svobodnaja èkonomiceskaja zona*) (ru). Par décret, le président a exempté certains investisseurs de droits de douane et d'impôts[125]. Ceci a favorisé la reconstitution partielle du parc industriel en complément des mines d'or et de charbon. Sur le plan macroéconomique, les travaux sur la route qui relie la région de Tachkent à la vallée du Ferghana par le col de Kamchyk ont aussi été déterminants. Entre 2009 et 2019, ces routes ont été considérablement élargies. Le tunnel qui passe sous le col a été rénové. L'accroissement des flux routiers permet à davantage de résidents de gagner leur vie en faisant le taxi entre Tachkent et la vallée du Ferghana. Ceci a aussi alimenté l'ouverture et la rentabilité de cafés et de commerces près de la « grande route » (*trasa*) (ru) qui longe le sud de la ville. En 2016, Xi Jinping et Islom Karimov ont, par ailleurs, inauguré un tunnel ferroviaire qui relie la vallée du Ferghana à la capitale.

Selon la plupart des résidents, la deuxième partie de la décennie 2010 coïncide aussi avec la prolifération des lieux de restauration et des *to'yxona* (« salles de réception ») (uz). Presque unanimement mes interlocuteurs ont indiqué que les lieux dédiés aux cérémonies de mariage et les

[124] Un homme de coréen de trente-six ans nommé Youri a, par exemple, travaillé légalement dans la construction pendant deux ans en Corée du Sud afin de financer l'achat d'un appartement et son mariage avec une femme ouzbèke. Une jeune femme coréenne qui habitait dans le centre-ville m'a dit aussi que le mari de la sœur de sa mère avait travaillé plusieurs années en Corée du Sud avant la pandémie de COVID-19.

[125] Le texte du décret instituant cette zone économique est accessible en ligne (Url : https://lex.uz/docs/2002080, consulté le 16 mars 2026).

cafés se comptaient sur les doigts de la main jusqu'en 2015 et ne répondaient pas aux mêmes standards qu'aujourd'hui. Quand il s'agissait de retrouver des amis un jour de congé, les hommes préféraient organiser des grillades dans les montagnes à Yangiobod ou se retrouver dans des vieilles *choyxona* (« maisons de thé ») (uz) dans le village limitrophe d'Obliq au sud de la ville. Aujourd'hui, il y a plusieurs options sur l'artère principale qui est parallèle à la route de la vallée du Ferghana. La rue Chikrizov comprend deux restaurants nommés Zamin (« La Terre ») (uz) et Laby Hovuz (« Le Bassin ») (uz) qui ont ouvert respectivement en 2015 et 2020. Deux des trois *to'yxona* les plus demandées de la ville ont été inaugurées à quelques centaines de mètres d'écart dans la même rue en 2017 et 2018. Il s'agit respectivement d'Afsona (« La Légende ») (uz) et d'Osiyo (« Asie ») (uz). Sur l'artère, il y a aussi deux fast-foods, deux supermarchés, des guichets de télécom, plusieurs ateliers de couture, des « magasins d'alcool » (*vino-vodka*) (ru), un centre de jeux pour enfants et des magasins de vêtements (Figure 13).



Figure 13 Les magasins s'étendent sur l'artère de la rue Chikrizov (Source : Sultan Atabaev, mars 2026)

La *trasa* concentre également des nouveaux lieux de restauration et des commerces. On y trouve Angren Land qui a été bâtie en 2015 par l'un des plus riches entrepreneurs tadjiks de la ville. Au rez-de-chaussée, le bâtiment fait office de restaurant pour les automobilistes. À l'étage, la *to'yxona* la plus demandée de la ville accueille presque tous les jours des cérémonies de mariage. De l'autre côté de la route existe aussi depuis 2021 une boîte de nuit qui se nomme Tarzan. Ceci fait référence au surnom d'un ancêtre tadjik des propriétaires qui figurait parmi les *bo'y* de la ville et faisait la loi dans un quartier nord de la ville lors des décennies 1980 et 1990. À trois kilomètres de distance quand on entre en ville en arrivant de Tachkent, on peut aussi s'arrêter dans le restaurant et hôtel

Shohdiyor[126] qui a ouvert en 2019 (Figure 14). Sur un modèle analogue à Angren Land, il y a un restaurant en bas et une petite salle de réception l'étage. Cependant, le chef cuisinier a travaillé plusieurs années et propose une cuisine plus « européenne » que dans la plupart des autres lieux de restauration de la ville. Marié à une femme russe, le gérant ouzbek de l'établissement a indiqué que la salle de réception à l'étage est, quant à elle, fréquentée par une clientèle très majoritairement russe, tatare ou coréenne[127].



Figure 14 Carte des marqueurs de la transformation urbaine d'Angren

Ces nouveaux lieux de restauration facilitent les sociabilités entre des personnes qui habitent en des endroits parfois très éloignés de la ville. Angren se distingue, à cet égard, des « vieux quartiers » (*eski shahar*) (uz) centrasiatiques où le voisinage et l'institution sociale de la *mahalla* ont une prime importance. Ici, le quartier n'est pas le « nœud de la vie sociale ». Celle-ci se déploie davantage autour d'un centre comme dans la « ville soviétique » (Petric 2002, 115). Dans les pages précédentes, le témoignage de Zafar Aka nous a, en effet, indiqué que les interactions entre voisins sont souvent réduites. À l'échelle du quartier, il n'existe ni mosquées, ni maisons de thé où les hommes pourraient se retrouver. Peu de voisins s'invitent aussi entre eux à leurs mariages et il est rare que tous se rassemblent même une fois par an pour nettoyer leurs rues lors d'un *hashar*

[126] Shohdiyor est un prénom ouzbek qui signifie aussi le « royaume ».
[127] Entretien avec le gérant de Shohdiyor, Angren, premier juillet 2023.

(Marteau d'Autry 2011). Par l'intermédiaire des *comités de mahalla*, l'État ouzbek cherche pourtant à favoriser ces sociabilités de voisinage et à faire d'Angren une ville centrasiatique.

Conclusion du chapitre

Angren mérite-t-elle d'être décrite comme une ville soviétique ou centrasiatique ? L'histoire que j'ai étudiée et que m'ont racontée les résidents d'Angren est faite de soubresauts macroéconomiques et de vagues migratoires successives. En même temps, ce chapitre témoigne de continuités quant au paysage architectural de la ville et à la géographie des sociabilités. Se considérant en très grande majorité comme ouzbek ou tadjik, l'essentiel des résidents continuent ainsi à désigner la plupart des quartiers à l'aide des noms russes et des numéros qui étaient en vigueur à l'issue la décennie 1980. GRUM, Samany, Briqetny, Maydan prévalent sur les noms ouzbeks qui ont été attribués aux territoires administratifs des quarante *comités de mahalla* de la ville. Cette toponymie fait référence à un passé où Angren était encore considéré comme un « centre dans la périphérie » (Reeves 2014b) par ses habitants et les résidents des villes et des villages alentours. Après l'indépendance, Angren est devenue à la fois un cul-de-sac et une « ville fantôme » avant de connaître un renouveau économique et d'apparaître comme une ville qui est étroitement intégrée à la capitale Tachkent et à d'autres lieux du monde en Russie, aux États-Unis, en Corée du Sud et en Turquie. Dans les chapitres suivants, je m'intéresserai plus précisément aux manières dont le legs soviétique et l'intégration de la ville à la mondialisation influencent respectivement les pratiques du mariage et les relations conjugales des résidents. La fréquentation des nouveaux lieux de consommation dans le centre-ville témoigne à la fois de l'émergence d'une nouvelle « classe moyenne » (*orta' sinf*) (uz) et d'un attrait des mariés pour des pratiques de consommation qui transcendent le contexte local (chapitre 4). En même temps, l'emprise que l'État cherche à exercer sur les pratiques du mariage reflète une continuité avec la période soviétique. Les pratiques du mariage sont négociées désormais avec les *comités de mahalla* à l'échelle de chaque quartier (chapitre 3). Un autre élément de continuité avec le passé soviétique réside dans le choix de ne pas afficher les identités religieuses lors des cérémonies de mariage. Ces identités m'ont paru moins visibles que lors des cérémonies auxquelles j'ai participé à Tachkent. Sur cette scène sociale, il s'agit plutôt de respecter des « us et coutumes » (*urf-odat*) qui ont intégré aussi bien des usages empruntés à un passé communiste que d'autres plus « modernes » (*zamonaviy*) (uz) (chapitre 5). Dans le dernier chapitre, nous verrons, enfin, que les trajectoires des femmes et des hommes démariés semblent souvent marquées par des migrations transnationales ou des interactions avec des résidents dits « européens » comme lors de la période soviétique. Je ne dirais pas, toutefois, que la globalisation et le passage à l'économie de marché impliquent un triomphe de l'individualisme par rapport à un contexte soviétique qui était favorable à la pérennité des structures familiales. Face à un État qui tente de circonscrire les responsabilités des hommes et des femmes mariés, l'ethnographie du démariage révèle plutôt une incertitude quant

à la valeur qu'il faut accorder respectivement aux obligations relationnelles et à l'expérience subjective (Chapitre 6).

CHAPITRE 3
NÉGOCIER LE MARIAGE AVEC LES *COMITÉS DE MAHALLA*

« À l'avenir, nous devons dédier toutes nos forces et nos ressources au développement de l'institution de la mahalla, au renforcement de ses moyens matériels et techniques et au soutien matériel aux travailleurs. Si la mahalla est bien aménagée, le pays le sera. Quand la mahalla se développe, c'est toute la société qui progresse[128]*. »*

Discours du Président Mirziyoyev pour la fête des employés de la *mahalla,* vingt-deux mars 2021

Dans les discours du Président comme dans ceux des responsables des *comités* et du *hokimiyat* (« mairie ») (uz), le terme *mahalla* peut prêter à confusion car il désigne à la fois une institution sociale et une entité administrative créée par l'État. La racine arabe de ce mot se réfère, plus précisément, aux notions de « campement » et « d'installation sur un territoire » (Marteau D'Autry 2015, 70). Avant même les années 1920, il s'agissait ainsi d'une institution sociale qui était partagée par les populations sédentaires turcophones et persanophones de la région. La *mahalla* influait sur la résidence et les interactions sociales en milieu urbain. Aussi, elle permettait de bénéficier de biens publics (Finke 2014, 47). Régulièrement, les habitants d'une même *mahalla* se réunissaient pour nettoyer les rues et aménager des espaces communs (routes, maison de thé, mosquée locale). Aussi, ils devaient aider les uns et les autres à organiser à tour de rôle des cérémonies de mariage ou des funérailles. Pour faire partie de la *mahalla*, il n'était pas nécessaire d'entretenir préalablement des liens de parenté avec l'un des résidents. Il suffisait d'être coopté et d'acquérir des droits de propriété sur le territoire de la *mahalla*. L'institution sociale a fait déjà l'objet de recherches historiques, ethnologiques et juridiques si abondante qu'on pourrait qualifier cette littérature de « mahallologie » (Abashin 2015 ; Abramson 1998 ; Arifxanova 2000 ; Filanovic 2003 ; Geiss 2001 ; Kamp 2004 ; Korotoyeva & Makarova 1998 ; Marteau d'Autry 2015 ; Massicard & Trevisani 2003 ; Noori 2006 ; Petric 2002 ; Sievers 2002 ; Urinboyev, 2014, 2017, 2025).

Les historiens définissent plutôt l'institution sociale de la *mahalla* comme une communauté et un espace d'appartenance. Sous l'autorité d'*oqsoqol* (« anciens ») (uz) et d'un imam les résidents de la *mahalla* adhéraient aux « us et coutumes » (*urf-odat*) (uz) et à la charia (Geiss 2001, 98). Pour minimiser la dimension territoriale de l'institution, Sergei Abashin parle plutôt d'une unité sociale à l'intérieur de laquelle la circulation des richesses, des femmes et de l'information était très intense

[128] Ce discours est cité dans la presse ouzbèke (Url : https://www.gazeta.uz/ru/2021/03/22/mahalla/ consulté le vingt-trois septembre 2025).

(Abashin, 2015, 454). Tout un pan de cette littérature décrit aussi comment l'État soviétique a étendu l'usage de ce terme à des commissions de quartier dès les années 1920. Leur rôle était principalement d'aider les résidents à accomplir des tâches administratives, de leur inculquer les valeurs du régime communiste et de les aider à gérer les affaires familiales (Abashin 2015 ; Abramson 1998 ; Geiss 2001 ; Sievers 2002). Formellement affiliés à l'antenne locale du parti communiste, les *comités de mahalla* devaient aussi surveiller les résidents et veiller au respect des normes légales (Noori 2006, 537).

Les prérogatives et les fonctions de ces *comités de mahalla* ont été formalisées, plus précisément, dans des décrets publiés en 1932, 1941, 1954, 1961 et 1983 (Abashin 2015 ; Mory 2021). Celui de 1932 stipulait notamment que ces commissions devaient « accroitre le niveau de culture des résidents » et lutter contre des pratiques « archaïques » comme « le prix de la fiancée » (Abashin 2015, 485-486). Même si elle opérait sur des territoires qui incluaient parfois des barres d'immeubles, l'institution administrative du *comité de mahalla* n'a existé qu'au sein de zones urbaines peuplées par des populations non-slaves jusqu'à l'effondrement de l'Union Soviétique (Finke 2014, 57). Après l'indépendance, le gouvernement d'Islom Karimov a généralisé l'institution à tout le territoire du pays. Il l'a intégré pleinement à l'administration en étendant ses prérogatives à la sécurité, l'entretien d'espaces communs, la conscription, la santé publique et au soutien à l'emploi et à l'entreprenariat (Massicard et Trevisani 2003, 535 ; Urinboyev 2014, 161). Afin de légitimer l'autorité du nouvel État, cette politique de « mahallisation » a été justifiée, en référence, à un *meros* (« héritage ») (uz) national et à l'impératif de revitaliser les traditions (Massicard & Trevisani 2003).

Aujourd'hui encore, la communication gouvernementale dépeint les *comités de mahalla* comme une émanation de la société. Elle confond la formalité du *comité de mahalla* et l'informalité de la *mahalla* (Urinboyev 2014), ainsi que les *comités de mahalla* et les communautés qu'ils doivent administrer (Noori 2006, 539). À Angren, il ne peut pas y avoir d'amalgame car l'institution sociale de la *mahalla* n'a jamais existé, à l'exception peut-être du village xo'ja d'Obliq qui jouxte la ville au sud. Pendant la période communiste, il n'y avait pas non plus de *comités de mahalla* dans les *mikrorajon* d'Angren ou les villages alentours. Dans ce contexte, le terme *mahalla* se réfère exclusivement à des unités et des territoires administratifs que l'État ouzbek a institués lors de la décennie 1990. Il s'agit de « *mahalla* modernes » où l'habitat en immeubles et les mobilités impliquent un degré d'interconnaissance plus bas que dans les quartiers où les maisons individuelles sont majoritaires (Noori 2006, 543)[129]. Les *comités de mahalla* sont plus précisément au nombre de quarante à Angren. Ils opèrent sur des territoires administratifs de différentes tailles et ne comprennent pas le même nombre de résidents. Certains incluent entre cinq cent et mille foyers. D'autres en ont un peu plus

[129] Les *mahalla* d'Obliq et de Baksuk sont encore des exceptions à Angren car elles préexistaient au combinat minier et industriel, comme je l'ai indiqué dans le second chapitre.

de mille. Ces deux types de *comités de mahalla* se distinguent formellement car les *rais* (« responsables ») (uz) des comités de plus de mille foyers bénéficient d'une majoration de l'équivalent de cinquante dollars américains sur leur salaire mensuel. Dessinées nettement sur les cartes administratives, les frontières entre les *comités de mahalla* ne sont cependant pas toujours connues des résidents, ni même jugées importantes. Dans le paysage urbain d'Angren, rien ne témoigne, en effet, du passage du territoire d'un *comité de mahalla* à un autre. En outre, j'ai indiqué dans le chapitre précédent que les résidents ont très peu recours aux noms qui ont été attribués aux *comités de mahalla* par le *hokimiyat* (« mairie ») (uz). Pour se donner rendez-vous ou indiquer leur lieu de résidence, les habitants d'Angren privilégient généralement le nom d'un *mikrorajon* (5/1, 6/4…) ou celui d'un quartier qui ne recoupe pas le territoire de leur *comité de mahalla*. Samany désigne, par exemple, un quartier de maisons qui se situe au nord du bazar d'Angren et était habité, selon les habitants, par beaucoup de Tatars de Crimée jusqu'à la décennie 1990. Maydan est resté le nom d'un quartier de maisons plus huppé et périphérique où les Ukrainiens étaient surreprésentés à l'ouest de la ville. Aujourd'hui, ces deux quartiers sont peuplés principalement par des Ouzbeks et des Tadjiks qui y ont acheté leur maison après l'indépendance.

Si cette appropriation de l'espace par des logiques informelles survit à la tentative de segmenter le territoire d'Angren sur le plan administratif et de recentrer les sociabilités à l'échelle de chaque *comités de mahalla*, je souhaite montrer que cette institution est incontournable au moment du mariage pour les résidents issus de la plupart des couches sociales. Avant d'enregistrer leur mariage auprès de l'état civil et d'organiser un *to'y*, les mariés doivent effectuer ensemble un entretien avec le *rais* ou la conseillère aux affaires familiales de leur *comité de mahalla*. Ils recevront alors des conseils quant à la façon dont il faut célébrer leur mariage et vivre ensemble une fois mariés. Plusieurs *rais* de *comités de mahalla* m'ont aussi précisé qu'il s'agit alors de s'enquérir du consentement des mariés et de s'assurer que « leurs cœurs battent l'un pour l'autre »[130]. L'une d'entre eux m'a même appris qu'ils peuvent convoquer ou rendre visite à des résidents qui n'ont pas prévu d'enregistrer leur mariage. En cas de polygynie, elle a précisé qu'elle cherchait alors le plus souvent à dissuader l'*ikkinchi ayol* (« seconde épouse ») (uz)[131]. L'ethnographie du mariage révèle ainsi ce qui peut s'apparenter à un paradoxe. Au moment de se marier, l'omniprésence des *comités de mahalla* fait apparaître l'État comme omniscient et tout puissant. En même temps, celui-ci peut être décrit comme impuissant de par les multiples infractions aux normes légales. Malgré tout, les mariages non-enregistrés prolifèrent. La polygynie reste pratiquée impunément par une minorité de résidents. Adoptée en 2019, la loi de modestie n'a jamais été véritablement appliquée. Les décrets

[130] Entretien avec la *mahalla rais* de Boston, Angren, trois août 2021.
[131] Entretien avec Dilafruz Opa, *mahalla rais* du centre-ville d'Angren, Angren, vingt-huit octobre 2021.

qui visaient à fixer des jauges de convives pour les cérémonies célébrées dans le contexte de la pandémie de COVID-19 ont peu souvent été respectés.

Partant du constat anthropologique que les formes et les priorités des États sont très variables, je ne dirais pas que ces contradictions nous éclairent quant à la force ou l'impuissance de l'État. Au lieu d'hypostasier celui-ci et de considérer l'une de ses définitions normatives pour acquise (Scheele 2021, 919), je souhaite repartir de l'ethnographie du mariage afin d'apporter un éclairage sur ses priorités implicites et sur ce que signifie l'idée de *Davlat* (« État ») (uz) aux yeux des acteurs du mariage. L'étude du mariage éclaire en effet le rôle de l'État, dans la mesure où celui-ci se montre alors incontournable. Se marier implique a minima de négocier avec l'État, la façon dont on va célébrer son mariage ou organiser sa vie conjugale. À un moment ou un autre, les mariés et leurs parents se retrouvent confrontés à des acteurs qui vont mobiliser la référence à l'État pour légitimer ou délégitimer certaines pratiques, voire pour se présenter eux-mêmes comme des représentants du système étatique[132]. En cas de rupture conjugale, ce processus de négociations est aussi très visible car les *comités de mahalla* et les membres des commissions de réconciliation du *hokimiyat* cherchent le plus souvent à réconcilier les mariés et, si la tentative échoue, à encadrer les modalités de cette rupture. Tout ceci a une influence sur les relations des individus, leur réputation, l'accès à des ressources économiques ou la satisfaction de leurs désirs. Ce que l'État sanctionne ou laisse faire, les normes auxquelles les acteurs se réfèrent de manière récurrente en son nom révèlent implicitement les priorités qui sont les siennes. Pour éclaircir ces priorités, les apories du mariage seront étudiées à partir de deux types de cas. Après avoir décrit les *comités de mahalla* comme un outil de surveillance de la population et de centralisation des politiques publiques à l'échelle de la ville d'Angren, je me demanderai si la surveillance socio-économique qu'ils exercent sur les résidents entretient l'idée d'un État omniscient et participe à la régulation des dépenses de mariage. La deuxième partie du chapitre s'intéressera aux apories de la polygynie et à la régulation de cette pratique par les *comités de mahalla*.

I/ Les *comités de mahalla* : surveiller le patrimoine et réguler les dépenses de mariage

a) La mutabilité des *comités de mahalla*

Généralisés à l'intégralité du territoire du pays par la loi de septembre 1993 sur les organes autonomes de gouvernement, les *comités de mahalla* opèrent chacun à l'échelle d'une unité territoriale et administrative qui regroupe jusqu'à plus de 10 000 résidents. Leurs compétences sont redéfinies

[132] La dicothomie entre l'État comme idée, et comme système de pratiques et d'institutions est empruntée ici à un article phare de Philip Abrams (Abrams 1988 ; Beyer 2016, 60 ; Heathershaw 2013, 38).

et consolidées par deux autres lois en 1999 et 2013[133]. En plus de l'octroi des prestations sociales, elles s'étendent à la sécurité, l'entretien des espaces communs, la conscription, la santé publique[134] et au soutien à l'emploi et à l'entreprenariat (Massicard & Trevisani 2003, 535). En même temps, les *comités de mahalla* doivent contrôler les pratiques religieuses, lutter contre la consommation d'alcool et de stupéfiants, encadrer les dépenses cérémonielles et protéger la cellule familiale. Tout ceci exige qu'ils s'immiscent dans l'espace domestique et agissent sur les croyances des citoyens, comme le faisaient les instances locales du parti communiste. Surtout, ils constituent un maillon fondamental du système judiciaire car il faut obtenir auprès d'eux diverses « attestations » (*spravka*) (ru) pour demander le divorce ou s'adresser à un tribunal pour délit mineur (Noori 2006, 537-538).

Ces dernières années, le statut des *comités de mahalla* a considérablement évolué. Définis initialement comme une « organisation citoyenne d'autogouvernement » dans le code civil ouzbek (Sievers 2002, 120), ils sont passés sous la tutelle d'un ministère dédié. Lors des années 1990, chacun était formé a minima d'un *rais* (« responsable ») (uz) et d'un *kotib* (« secrétaire ») (uz) qui devaient être élus par les résidents d'un quartier de plusieurs milliers d'habitants pour un mandat d'une durée de deux ans et demi (Petric 2002, 113). Aussi, il y avait un policier dont le rôle de *posbon* (« gardien du quartier ») (uz) était de faire respecter les décisions du comité, de « maintenir l'ordre public » et de « préserver l'environnement social et moral du quartier » (Human Rights Watch 2003, 11). Ces trois agents à temps plein pouvaient s'appuyer sur un *kengash* (« assemblée ») (uz) de neufs conseillers bénévoles nommés *maslahatchilar*[135]. Le plus souvent retraités, ceux-ci siégeaient au sein des différentes commissions qui géraient la vie du quartier (Petric 2002, 113). De facto, les *comités de mahalla* agissaient, toutefois, sous la tutelle de l'État. Cette emprise s'exerçait principalement par le biais du *hokimiyat* (« mairie ») (uz) car celui-ci rémunérait les trois agents à temps plein et finançait la majeure partie du budget de l'organisation, en complément des dons de particuliers (Human Rights Watch 2003, 7). Aussi, il appartenait au *hokimiyat* de désigner l'intégralité des candidats pour les élections aux postes de *rais* et de *kotib* et de ratifier la plupart de leurs décisions (Human Rights Watch 2003, 11 ; Massicard & Trevisani 2003, 207).

En 2020, le Président Shavkat Mirziyoyev a reconnu cet état de fait en créant un ministère de la *mahalla*. Même s'il a conservé formellement le statut d'organisation non-gouvernementale, le *comité*

[133] Le texte de la loi de 2013 est disponible en ligne (https://lex.uz/docs/2156897?ONDATE=03.03.2022, consulté le vingt-neuf octobre 2024)

[134] Au moment de l'enquête, les comités de *mahalla* devaient encore signaler tout résident ouzbékistanais revenu de l'étranger afin de le soumettre, au moins, à un test VIH obligatoire. Dans le cadre de la pandémie de la COVID-19, ils ont dû aussi s'assurer du confinement des personnes positives au virus et coordonner la politique de vaccination à l'échelle de leur quartier.

[135] *Maslahatchilar* se rapproche étymologiquement du mot *maslahat* qui peut être traduit par conseil ou recommandation.

de mahalla est placé plus étroitement sous la tutelle de l'administration[136]. À l'échelle locale, les employés du *comité de mahalla* sont assujettis à un *zam hokim* (« maire adjoint ») (uz) qui est nommé directement par le *hokim* (« maire ») (uz) de leur commune. À Angren, ce responsable réunit les *rais* des quarante *comités de mahalla* de la ville une fois par semaine afin de superviser leur action. Chaque mercredi, il préside aussi une commission de réconciliation qui se déroule au sein du *hokimiyat* et est un rendez-vous obligatoire pour la plupart des personnes qui souhaitent obtenir le divorce auprès du tribunal civil d'Ohangaron[137].

Lors de l'enquête à Angren, la structure des *comités de mahalla* correspondait donc peu à celle qui est décrite dans la littérature scientifique des années 1990 et 2000. Il n'y avait plus de *posbon* et le *rais* était désormais assisté par deux secrétaires. Un premier « secrétaire » (*kotib*) (uz) devait soutenir les administrés dans leurs activités entrepreneuriales et leur recherche d'emploi. La troisième employée était toujours une femme. Elle avait le statut de « comité de la famille et des femmes » (*oila va xotin-qizlar qo'mitasi*) (uz). Comme son nom l'indique, son rôle était principalement de venir en aide aux femmes en difficultés et d'aider les résidents à gérer leurs problèmes familiaux. À l'issue de l'enquête en mars 2022, cette organisation était déjà obsolète. Deux réformes adoptées en décembre 2021 puis janvier 2022 avaient étoffé la composition des *comités de mahalla*. Chaque *rais* était désormais aidé par quatre autres employés supplémentaires qui travaillaient directement sous la tutelle d'adjoints du *hokim* d'Angren. Outre le *rais*, le comité de la famille et des femmes, il y avait un « adjoint au maire » (*hokim yordamchisi*) (uz) qui devait agir contre le chômage, un leader pour les « affaires de la jeunesse » (*yoshlar yetakchisi*) (uz), un « assistant social » (*ijtimoiy xodim*) (uz), un « inspecteur des impôts » (*soliq inspektori*) (uz) et un policier qui avait un rôle « d'inspecteur de prévention » (*inspector profilaktikasi*) (uz)[138]. Plusieurs *rais* soutinrent que l'extension de leur équipe devait les libérer de plusieurs missions culturelles et sociales pour leur permettre de consacrer plus de temps à l'étude et à la gestion des problèmes familiaux des résidents, conformément à la volonté du président Mirziyoyev.

Au regard de ces réformes successives, le *comité de mahalla* ne peut pas être considéré comme une institution qui émane de la société et a « traversé les vicissitudes de l'histoire » (Petric 2002, 110). Crée par l'État pour agir sur la société, l'institution a vu ses missions et ses compétences évoluer. Lors de la décennie 1990, l'accent était mis sur la collecte des impôts, le recrutement des conscrits et la distribution des aides sociales (Kamp 2004 ; Massicard & Trevisani 2003). Surtout, les *comités*

[136] Cette réforme est commentée dans la presse locale (Url : https://en.fergana.ru/news/115105/, consulté le vingt-huit juin 2024).
[137] En principe, seuls les demandeurs de divorce qui ont eu un enfant ensemble doivent passer devant la commission.
[138] Les missions et les prérogatives de ces différents employés sont détaillées dans un décret présidentiel datant du vingt-cinq décembre 2023. Même si ce décret est ultérieur à mon enquête, il reprend l'organisation observée en juin 2023 (Url : https://lex.uz/docs/6707809, consulté le dix-neuf septembre 2025).

de mahalla avaient vocation à surveiller la population afin de prévenir des actes terroristes et éliminer les opposants politiques. En 2020, la suppression du poste de *posbon* traduit, à rebours, un assouplissement de la surveillance et de la politique sécuritaire. Depuis le milieu de la décennie 2010, le gouvernement demande aux *comités de mahalla* de se focaliser davantage sur la santé, la famille et l'emploi. De ce fait, ils ont été un maillon essentiel de la mise en œuvre de la politique de vaccination contre le COVID-19 en 2020 et 2021 et m'ont paru consacrer une part considérable de leur temps à la réconciliation des demandeurs de divorce lors de l'enquête.

b) La mythe de la décentralisation

En généralisant les *comités de mahalla* à tout le territoire du pays lors de la décennie 1990, le projet affiché était de transférer la gestion des politiques publiques aux communautés locales et de recentrer les sociabilités autour du quartier (Marteau D'Autry 2015, 78). Présentée comme un « pont » entre le « peuple » et le « gouvernement », l'institution avait vocation à décentraliser les politiques publiques et à recentrer les sociabilités sur le voisinage (Noori 2006, 536). Sur le papier, il s'agissait aussi d'une initiative « démocratique ». Pour la Banque Mondiale, les Nations-Unis et le gouvernement ouzbek, c'était donner un pouvoir de décision aux citoyens à l'échelle du quartier (Noori 2006). Près de trente ans après la création des *comités de mahalla*, rien de ceci ne semble s'être tout à fait produit à Angren. Agissant sous la supervision du *hokimiyat* (« mairie ») (uz), les employés des *comités de mahalla* ont peu de comptes à rendre aux résidents sous leur tutelle. Le territoire du *comité de mahalla* n'est pas non plus devenu central pour les sociabilités de la plupart des habitants de la ville.

Le manque de légitimité électorale des employés des *comités de mahalla* témoigne de l'écart entre les finalités qui ont justifié la création de cette institution et l'action concrète des agents qui l'incarnent. En principe, le *rais* et ses deux secrétaires sont formellement élus pour trois ans par les résidents majeurs qui sont affiliés à leur *comité de mahalla*. Prétexte pour se sociabiliser, ces élections doivent permettre aux voisins d'exposer les problèmes liés à la vie de leur quartier et d'élire des candidats dont les propositions répondent aux préoccupations de la majorité d'entre eux (Marteau D'Autry 2015, 56). Cependant ces élections ont paru peu intéresser les résidents d'Angren lors de l'enquête. Au début de l'année 2022, la plupart ignoraient même qu'elles avaient eu lieu trois ans plus tôt. Mikhail, le retraité tatar dont j'ai déjà parlé et qui a enseigné pendant plusieurs décennies le droit aux étudiants de l'Institut Pédagogique d'Angren m'a expliqué que les employés de *comités de mahalla* n'ont jamais vraiment eu besoin d'être élus car la loi de 1993 était très allusive à ce sujet. Stipulant que les « droits électoraux » des citoyens s'exercent lors de « réunions » avec leurs

« représentants »[139], elle n'interdisait pas de rassembler une dizaine de résidents, de voter à mains levées et d'entériner les résultats par un procès-verbal. Depuis 2004, une nouvelle loi demande de constituer des groupes de travail locaux non-partisans pour organiser les élections. En outre, l'article vingt-cinq du texte déclare celles-ci « non valides si la participation est inférieure à la moitié des citoyens inscrits »[140]. Comme le vote peut être ouvert et à main levée, cette participation n'est, toutefois, pas nécessaire selon Mikhail[141]. De fait, le *hokim* (« maire ») (uz) conserve le pouvoir de nommer les employés à leur poste car il doit approuver la liste des candidats proposée pour chaque *comité de mahalla*[142].

Ceci fut aussi évoqué le dix-huit novembre 2021 lors d'un dîner chez un entrepreneur immobilier ouzbek, nommé Timur Aka. En ma présence, celle d'une fonctionnaire du *hokimiyat* et de l'épouse de notre hôte, le *rais* du *comité de mahalla* de Timur Aka affirma que celui-ci ferait un bon successeur. Au terme de son mandat au printemps 2022, ce monsieur ouzbek d'une soixantaine d'années envisageait, en effet, de prendre sa retraite. Il considérait qu'obtenir ce poste serait chose facile pour Timur Aka. Selon le *rais*, il connaissait déjà la plupart des pauvres et des résidents du quartier qui avaient des problèmes familiaux au motif qu'il était chez lui à Maydan. Malgré un salaire inférieur à celui des *rais* des « grandes » *mahalla* du centre-ville, le poste laisserait du temps à Timur Aka pour sa famille car il ne serait pas débordé par l'afflux permanent de nouveaux locataires dans les appartements. Même si ce ne fut pas dit explicitement, j'émis l'hypothèse qu'il jugeait la nomination de son hôte comme acquise en raison de ses nombreuses relations avec l'administration du *hokimiyat*. Fils de l'un des plus grands *boy* (« riche ») (uz) d'Angren lors de la décennie 1990, Timur Aka devait se rendre au moins une fois par mois au *hokimiyat* pour renouveler les licences de ses commerces ou effectuer des transactions immobilières. C'est dans ces circonstances qu'il avait fait connaissance avec la fonctionnaire tatare qui dînait avec nous ce soir-là. Celle-ci avait des responsabilités au sein du « service des logements sociaux » (*žil otdel*) (ru) de la ville d'Angren. Son rôle au *hokimiyat* était de superviser la politique de logement social pour les jeunes qui avaient grandi en orphelinat. Elle devait vérifier que tous les locataires remplissent les conditions requises.

À posteriori, j'émis aussi l'hypothèse que le patrimoine de Timur Aka jouait en sa faveur car plusieurs enquêtés m'ont indiqué que les *rais* sont redevables vis-à-vis des supérieurs qui les ont nommés au *hokimiyat*. Devant leur donner une part de leur salaire « dans la main » (*v ruku*) (ru), ils sont aussi contraints de détourner une partie du budget de leur *comité de mahalla* et de le leur remettre.

---

[139] Il s'agit l'article dix de la loi de 1993 sur « les organes d'autogouvernement des citoyens », cet article stipule aussi que les élections doivent être organisées avec l'accord du *hokim* du district ou de la ville (Url: https://lex.uz/docs/86022, consulté le 13 novembre 2024).

[140] Il s'agit de l'article vingt-cinq de la loi de 2004 sur les élections du président du *comité de mahalla* (Url : https://lex.uz/docs/208234?ONDATE=22.06.2004, consulté le 12 décembre 2025).

[141] Entretien avec Mikhail, Angren, trente-et-un janvier 2022.

[142] Article quatorze de la loi sur les élections du « président » (*oqsoqol*) (uz) et des conseillers du *comité de mahalla* (2006) (Url : https://lex.uz/ru/docs/-208384, consulté le vingt-quatre septembre 2025).

Un résident d'Angren qui tenait à rester anonyme m'a, en ce sens, indiqué que les familles éligibles aux aides sociales bénéficient rarement plus de la moitié de celles auxquelles elles peuvent prétendre. Une femme seule qui est inscrite au « registre des femmes » (*ayollar daftari*) (uz)[143] pauvres du *comité de mahalla* ne recevra pas, par exemple, plus de 200 000 soums par mois si 400 000 soums lui sont dus. Pour la maintenir au registre, les employés de son *comité de mahalla* ne lui donneront cette somme qu'un mois sur deux et lui feront signer un papier indiquant qu'elle a reçu l'intégralité de l'argent. Plus de la moitié de la somme ainsi obtenue sera ensuite reversée à la hiérarchie du *hokimiyat* et redistribuée aux échelons supérieurs[144]. De ce fait, les employés des *comités de mahalla* cristallisent les critiques. Les administrés reprochent le plus souvent à ces responsables d'en faire pour eux le moins possible et de passer la majeure partie de leur temps à spolier les ressources qui leurs reviennent en droit. Interrogé quant aux missions des « leaders de la jeunesse » qui officiaient au sein de chaque *comité de mahalla* depuis janvier 2022, un enseignant qui habitait le centre-ville d'Angren me répondit par exemple que ce n'était pas un « vrai travail ». Ce poste n'était, selon lui, qu'un moyen supplémentaire de « détourner le budget de l'État »[145].

L'absence de légitimité électorale des employés de *comités de mahalla* et leurs activités prédatrices peuvent donc expliquer qu'ils peinent à recentrer les sociabilités autour du quartier. Toutefois, ceci est peut-être plus facile dans les quartiers où le *comité de mahalla* se superpose à l'institution de la *mahalla*. Dans la vieille ville de Samarcande, Christilla Marteau d'Autry a, par exemple, décrit le bureau du *comité de mahalla* comme un espace de sociabilités pour les hommes âgés du quartier. Tous les jours, certains d'entre eux viennent s'assoir devant le bâtiment ou dans un petit salon aménagé « pour échanger les dernières nouvelles du quartier tout en buvant du thé et en jouant aux cartes » (Marteau D'Autry 2015, 46). Malgré l'absence de « débat démocratique » entre les candidats au poste de *rais* et un résultat déterminé presque à l'avance par l'administration et le groupe de travail électoral, elle décrit ces élections comme l'annonce d'un « tournant dans la vie de la communauté locale » car le *hokimiyat* s'efforce de placer des personnes qui connaissent tous les résidents du quartier et de les maintenir le plus longtemps à ce poste (Marteau D'Autry 2015, 61-63).

À Angren, les bureaux des *comités de mahalla* se réduisent davantage à des locaux administratifs. Même dans les *mahalla* à maisons où le *rais* habite sur le territoire du *comité de mahalla*, comme à Maydan, les élections n'intéressent pas les résidents. Le *hokim* (« maire ») (uz) et les *zam-hokim* (« maires-adjoints ») (uz) ne cherchent pas à se donner une légitimité en nommant quelqu'un qui

[143] Mis à jour plusieurs fois par an, ce registre inclut toutes les femmes de la *mahalla* qui sont considérées comme pauvres et éligibles, de ce fait, à des aides sociales.
[144] Entretien anonyme, Angren, décembre 2021.
[145] Entretien avec un enseignant d'Angren, Angren, juin 2023.

est au centre de la vie sociale du quartier et fait déjà autorité auprès des personnes habitant sur le territoire d'un même *comité de mahalla*. L'échange entre Timur Aka, son *rais* et la responsable du service des logements sociaux suggère que le choix des employés des *comités de mahalla* dépend davantage de leurs connexions au *hokimiyat*. C'est pourquoi, le *rais* de Maydan voyait notre hôte comme son successeur. Sinon, Timur Aka ne faisait vraisemblablement pas autorité auprès des résidents de son *comité de mahalla* car il m'a paru avoir très peu d'interactions avec eux. En lui rendant visite presque chaque semaine entre septembre 2021 et mars 2022, j'ai, en effet, observé qu'il avait très peu d'invités. Habitant au bout de la rue à quelques centaines de mètres de chez lui, son frère aîné ne venait jamais le voir car ils s'étaient disputés. Timur Aka lui reprochait son ingratitude alors qu'il lui avait offert une Chevrolet Malibu quelques années auparavant. Presqu'à chaque fois, j'étais reçu seul en présence de l'épouse de Timur Aka et de ses deux fils. Plusieurs fois, mon hôte soutint, en outre, qu'il était invité chaque semaine à des mariages de part et d'autres de la ville mais qu'il répondait à peu d'invitations car ces cérémonies l'ennuyaient. Au poste de *mahalla rais*, il n'aurait plus de temps pour sa famille car il serait contraint de rendre tous les jours visite aux résidents du quartier qui avaient des problèmes économiques ou familiaux et d'effectuer plusieurs allers-retours par semaine au *hokimiyat*.

Les yeux et le guichet de l'État

À Angren, les employés des *comités de mahalla* font, plus précisément, office d'yeux et « d'exécutants du *hokimiyat* » (Petric 2002, 113). Inévitablement, les résidents doivent leur rendre visite pour toutes sortes de démarches administratives. Un « justificatif » (*spravka*) (ru) du *comité de mahalla* est, par exemple, nécessaire pour enregistrer son mariage auprès de l'état civil ou obtenir l'autorisation de célébrer son mariage. Ceci est aussi un passage obligé pour demander le divorce, bénéficier d'un logement social ou obtenir l'autorisation d'effectuer un pélerinage à la Mecque (Noori 2006, 537). Ces fonctions administratives n'impliquent toutefois pas un réel pouvoir de décision. En 2021, les campagnes de vaccination contre le COVID-19 ont, par exemple, été pilotées par le *hokimiyat* d'Angren. Celui-ci a établi une liste des personnes à vacciner en priorité à partir des demandes de vaccin que les résidents ont déposées auprès de leur *comité de mahalla* et des données que les comités d'Angren lui ont transmises. Dans un second temps, les vaccins ont été répartis en conséquence. Les résidents jugés prioritaires ont dû se rendre au bureau de leur *comité de mahalla* pour recevoir leurs injections[146]. En ce qui concerne les demandes de divorce ou l'octroi de logements sociaux, les employés du *comité de mahalla* ne statuent pas non plus en dernière instance. Leur rôle est plutôt de se renseigner au sujet des intéressés et d'éclairer les décisions de leurs supérieurs au *hokimiyat*. Comme nous le verrons dans le sixième chapitre, ils participent aux commissions qui visent à

[146] Il s'agissait surtout des personnes âgées, du personnel médical et des enseignants. Entretien avec la *mahalla rais* de Boston, Angren, trois août 2021.

réconcilier les demandeurs de divorce au *hokimiyat*, donnent alors leur avis au sujet du divorce mais laissent toujours au *zam-hokim* (« maire-adjoint ») (uz) le soin de reconduire le délai de réconciliation ou d'envoyer les demandeurs de divorce au tribunal. L'attribution d'un logement social ou d'un emprunt immobilier d'État à taux bas est gérée, en revanche, par un autre service au *hokimiyat*. Il s'agit du « service du logement social » où travaillait l'invitée que j'ai rencontrée lors du dîner chez Timur Aka le dix-huit novembre 2021.

Même s'ils ne me l'ont jamais fait savoir, je suppose que les *comités de mahalla* surveillent aussi les résidents de leur quartier à la demande de la police et du *hokimiyat*. Déjà lors de la décennie 2000, le ministère de l'Intérieur exigeait, en effet, que les *comités de mahalla* conservent de nombreux documents au sujet des résidents sous leur tutelle. Il y avait la liste des démarches administratives que les résidents avaient effectuées et des notes au sujet des chômeurs de longue durée. Ces dossiers contenaient notamment des rapports sur les résidents qui étaient soupçonnés de consommer de la drogue, d'abuser de l'alcool ou d'aller trop souvent à la mosquée. Le *comité de mahalla* devait s'assurer que personne ne s'adonne à des pratiques religieuses interdites et ne se lie avec une organisation terroriste (Noori 2006, 538).

Après plusieurs mois passé à Angren, je me suis, en ce sens, aperçu que j'étais moi-même surveillé car la plupart des *mahalla rais* et des employés du *hokimiyat* étaient déjà au courant de mon enquête ethnographique. Dès notre premier rendez-vous le deux novembre 2021, le *zam-hokim* qui supervisait tous les *comités de mahalla* de la ville me précisa qu'il avait entendu parler de moi lors de la réunion hebdomadaire qui rassemble tous les *mahalla rais* au *hokimiyat*. Deux d'entre eux avaient mentionné les entretiens qu'ils m'avaient accordés. Celui de Baskuk lui avait même transmis par l'application Telegram des photos de notre visite du cimetière du Vieux Baksuk deux mois plus tôt. Plus tard encore, j'ai constaté que l'information circulait en sens inverse. Les *zam-hokim* et les employés des *comités de mahalla* qui m'avaient vu au *hokimiyat* lors des commissions de réconciliation des demandeurs de divorce en avaient parlé à leurs collègues. De bouche à oreille, Timur Aka l'avait notamment appris par l'intermédiaire du *rais* qu'il avait invité à dîner en ma présence.

En raison de cette centralisation de l'information, les employés du *hokimiyat* ont paru rarement dupes des requérants qui tentaient de mentir sur leur situation familiale ou leur patrimoine pour obtenir, par exemple, une aide sociale. En février 2022, j'en fis le constat après avoir été pris à partie par une femme ouzbèke d'une quarantaine d'années au *hokimiyat*. Celle-ci demandait depuis plusieurs mois un crédit pour obtenir un logement social en vue du mariage de sa fille. En présence du *zam-hokim*, qui supervisait tous les *comités de mahalla* de la ville, cette femme me dit que je perdais mon temps avec les employés des *comités de mahalla* et du *hokimiyat* car ceux-ci mentaient la plupart du temps quant à l'efficacité de leur travail. Pourtant le *zam-hokim* et les employés du *comité de mahalla* d'Aziza semblèrent bien informés au sujet de son patrimoine.

Le patrimoine immobilier d'Aziza

Le onze février 2022, je m'étais déplacé au *hokimiyat* pour obtenir des données statistiques au sujet du nombre de mariages et de divorces recensés à Angren et vérifier l'existence d'un centre d'accueil pour les femmes victimes de harcèlement, de violences domestiques et de viol[147]. Dans les couloirs du bâtiment, j'attendis pendant une trentaine de minutes le *zam-hokim* qui supervisait tous les *comités de mahalla* de la ville. Sortant d'une réunion qui avait duré toute la matinée, ce responsable m'indiqua que l'accès aux données statistiques me serait formellement refusé et que les femmes battues étaient bien accueillies dans un centre situé dans le *mikrorajon* de 5/4. Témoin de notre échange alors qu'elle attendait elle aussi depuis plusieurs heures dans le couloir, Aziza coupa la parole de mon interlocuteur. Sans crainte, elle affirma que je perdais mon temps avec lui et les autres employés du *hokimiyat* et de la *mahalla*. Selon elle, je devais mener mon enquête auprès des « vrais gens » car tous les *mahalla rais* mentaient. Le soir-même, elle me proposait, par conséquent, de lui rendre visite à Dukent. Ceci me permettrait de témoigner de l'inaction des *comités de mahalla* et d'observer les conditions matérielles difficiles dans lesquelles vivaient les résidents de ce quartier périphérique d'Angren. Aziza habitait seule avec sa fille de seize ans et demandait le divorce depuis quatorze ans. Sa demande avait été rejetée plusieurs fois au motif que son époux y était opposé et que le *comité de mahalla* et le juge n'y étaient pas favorables. Aujourd'hui, elle s'était, toutefois, déplacée pour une autre raison. Elle avait besoin d'un crédit d'État à bas coût afin d'acheter un logement social avant le mariage de sa fille. Elle n'imaginait pas recevoir des invités dans son appartement actuel alors qu'elle était privée d'eau chaude et de gaz et que son *comité de mahalla* lui avait promis de résoudre ce problème depuis le début de l'hiver. Sans crédit, elle n'avait pas les moyens d'acheter un nouveau logement. Sa santé lui interdisait de travailler et son époux ne lui versait que 200 000 soum par mois de pension alimentaire[148]. Elle avait deux fils qui étudiaient en Turquie mais n'étaient pas encore en situation de lui envoyer de l'argent. En même temps, elle devait épargner en vue du mariage de ses enfants. Après que le *zam-hokim* lui ait indiqué qu'il n'était pas responsable de l'attribution des logements sociaux et ne pouvait donc pas l'aider, Aziza me proposa de noter son téléphone. Visiblement inquiet, le maire-adjoint lui ordonna, en ouzbek, de me transmettre un numéro invalide. Comme pour lui montrer son insatisfaction, elle transmit ses véritables coordonnées et me donna rendez-vous le soir-même.

À posteriori, je constatai que les dires d'Aziza étaient inexacts. Vraisemblablement, les employés du *hokimiyat* et de son *comité de mahalla* en savaient bien plus au sujet de sa situation familiale et de

[147] Les victimes de harcèlement et de viol doivent être placées dans ce type de centres en vertu des articles vingt-sept et vingt-huit du décret présidentiel d'août 2019 pour la protection des femmes contre le harcèlement et le viol (le texte est disponible ici : https://lex.uz/docs/4494712, consulté le huit novembre 2024).

[148] Au moment de l'enquête 200 000 soums correspondaient à près de vingt dollars américains.

ses propriétés qu'elle ne le prétendait. En arrivant chez elle le soir-même, je croisai notamment un employé du *hokimiyat* qui l'attendait pour examiner une fuite d'eau qu'elle avait déclarée dans le toit de son immeuble. Sans me saluer, ce fonctionnaire me parut très agressif car il lui demanda pourquoi elle recevait un étranger dans un endroit si misérable. Ceci faisait « honte à la nation ouzbèke » (*o'zbek xalqi uchun sharmandalik*) (uz). S'il prit une quinzaine de minutes pour examiner le toit, il repartit aussitôt. Dix jours plus tard, je compris pourquoi mon hôte n'était pas jugée prioritaire pour l'obtention d'un crédit et d'un logement social. Après m'avoir dit le onze février que l'appartement trois pièces où elle habitait avec sa fille lui avait été prêté gratuitement par des amies ouzbèkes qui travaillaient en Russie, elle me tint un tout autre discours lors de ma seconde visite le vingt février. Ce jour-là, elle m'avoua qu'elle avait acheté ce logement il y a quelques années pour l'équivalent de près de quatre-mille-cinq-cent dollars américains. Afin de ne pas en être dépossédée et ne pas devoir partager le montant de la vente avec son ex-mari à l'issue du divorce, elle avait toutefois demandé à sa sœur d'acheter l'appartement en son nom. Aussi, j'appris qu'elle était propriétaire de deux autres appartements dans le même immeuble et d'une *dača* (« maison de repos ») (ru) dans les montagnes près de Yangiobod. En m'accueillant en bas de chez elle le vingt février, Aziza s'excusa tout d'abord de ne pas avoir pu me recevoir plus tôt. Avec une dizaine de voisins qui s'attelaient encore à la tâche devant mes yeux, elle avait été occupée par la construction d'un pourtour en béton qui permettrait de décorer l'entrée du bâtiment avec des fleurs. En montant les escaliers jusqu'à chez elle, nous nous arrêtâmes pour saluer brièvement deux familles de voisins. Une fois en haut, elle me précisa qu'elle était leur propriétaire et qu'ils avaient quitté récemment leurs régions du Surkhandarya et du Karakalpakistan pour venir travailler à Angren. Alors que nous préparions un dîner, elle ajouta qu'ils lui versaient respectivement cent et cinquante dollars américains par mois de loyer. Aussi, elle m'expliqua que les travaux au rez-de-chaussée avaient été financés par le chef de la police de la ville car elle était en très bons termes avec lui. L'été précédent, elle avait accueilli gratuitement la famille de cet homme tadjik dans sa *dača*. En constatant le délabrement de l'entrée de son immeuble, il lui avait donné de l'argent pour les travaux. Une vingtaine de minutes plus tard, nous fûmes interrompus par les locataires du Karakalpakistan. Après être descendue brièvement deux étages plus bas, Aziza me dit qu'il lui demandait de réparer leurs toilettes. Elle se plaignit de leur « éducation » et exprima l'intention de les expulser, contrairement aux autres locataires qu'elle jugeait propres. Dès lors, je compris que les employés du *comité de mahalla* et le *zam-hokim* refusaient vraisemblablement de prendre la demande de crédit et de logement social d'Aziza au sérieux en raison de son patrimoine immobilier. Ils avaient pu en être informés par des commérages. Peut-être aussi qu'ils s'étaient directement adressé aux voisins ou aux locataires d'Aziza. Au début du dîner nous fûmes rejoints dans le salon par la fille d'Aziza car elle souhaitait regarder une série turque nommée *oila uchun* (« pour la famille ») (uz), puis une série ouzbèke intitulé *kambag'alar* (« les pauvres ») (uz). Lors du repas, Aziza évoqua son ancien

travail au bazar. En vendant des fruits, il y a quatre ou cinq ans, elle pouvait gagner jusqu'à huit cent dollars américains par mois, mais devait se lever alors tous les jours à quatre heures du matin et se disputer avec d'autres vendeuses pour les places sur le marché. Elle avait arrêté parce qu'elle était trop fatiguée et n'était pas en bonne santé. Vers vingt-deux heures, avant mon départ, elle me laissa prendre en photos les dizaines de biens de consommation qu'elle avait déjà accumulés pour la *sep* (uz) de sa fille dans une des deux autres pièces de son appartement. Il y avait notamment un aspirateur, un fer à repasser et des ustensiles de cuisine (Figure 15).



Figure 15 Biens de consommation pour la *sep* de la fille d'Aziza (Source : Guéorgui Mory, février 2022).

c) Contrôler les aides sociales et rationaliser les dépenses de mariage

Le rejet de la demande de logement social d'Aziza suggère que les informations recueillies par les *comités de mahalla* permettent à leur hiérarchie au *hokimiyat* de réorienter des aides sociales vers les plus pauvres. Ceci s'effectue au détriment des résidents qui ont bénéficié de l'amélioration du contexte macro-économique depuis l'indépendance et disposent comme Aziza d'un petit patrimoine immobilier ou dont les revenus sont suffisants pour permettre aux membres de leur foyer de se loger, se nourrir et de s'adonner à des pratiques de consommation qui transcendent la nécessité. Contrairement à la décennie 1990, la distinction entre de rares « nouveaux riches » et une

multitude de « nouveaux pauvres » ne permet plus de rendre compte des disparités entre les résidents d'Angren (Schroeder 2017, 154 ; Trevisani 2013). Se décrivant comme des membres de la « classe moyenne » (*orta' sinf*) (uz) quand ils n'essaient pas, comme Aziza, de se faire passer pour des pauvres, ces résidents ne m'ont pas paru attendre grand-chose des *comités de mahalla* et du *hokimiyat*. Comme elle, ils déploraient fréquemment l'inefficacité des services publics et le manque de protection sociale. Si Aziza se plaignait de l'état de son toit et de l'entrée de son immeuble avant les travaux, de nombreux habitants des quartiers périphériques d'Angren critiquaient quant à eux les services compétents du *hokimiyat* pour ne pas avoir raccordé leur maison au réseau de gaz[149].

À partir de cet exemple ethnographique, on peut émettre l'hypothèse que la surveillance des *comités de mahalla* sur le patrimoine des résidents et la redirection des aides sociales vers les plus pauvres participent de la régulation étatique des dépenses de mariage. Ceci fait du mariage un espace de négociation entre des normes communautaires et la rationalité étatique en parallèle des lois et des décrets qui visent plus directement à réduire les dépenses de mariage, comme la loi de modestie adoptée à l'automne 2019. En les privant d'accès à ces aides, la surveillance des *comités de mahalla* incite les résidents des classes moyennes à recalculer le budget prévu pour le mariage de leurs enfants et à limiter leurs achats. Malgré ses trois appartements et sa *dača*, Aziza était angoissée par le mariage de sa fille. En instance de divorce avec le père de sa fille depuis au moins plusieurs années, elle voyait probablement ce mariage comme un moment essentiel pour gagner l'approbation de son entourage et maintenir sa réputation, à l'instar des femmes tadjikes dans l'ethnographie de Juliette Cleuziou au Tadjikistan (Cleuziou 2019). Elle avait besoin d'un logement social pour pouvoir accueillir décemment les invités à point nommé.

Lors des entretiens que nous avons effectués, les *rais* de *comité de mahalla* n'ont toutefois pas décrit explicitement les projets de mariage comme un critère pour émettre un avis au sujet de l'éligibilité à une aide sociale. Ils ont plutôt justifié l'impératif de connaître le patrimoine des résidents par une exigence de justice. Il fallait que ces aides aillent prioritairement aux quelques dizaines de « familles à problèmes » qui en avaient le plus besoin. Aussi, j'ai constaté qu'ils manquaient de moyens financiers et humains pour venir en aide à la plupart des résidents qui étaient susceptibles, comme Aziza, de venir le leur demander. Seul l'un d'entre eux m'a transmis des données chiffrées qui permettaient d'évaluer ces moyens. Le cinq janvier 2021, le *rais* d'un *comité de mahalla* du Nouveau

[149] Je pense, par exemple à Jamshid Aka qui habitait avec son épouse, sa fille cadette divorcée, son fils benjamin et deux de ses petits- enfants dans une maison située entre la gare ferroviaire et la grande route qui relie Tachkent à la vallée du Ferghana. Comme son quartier regroupait des résidences secondaires avec des potagers lors des décennies 1980 et 1990, le *hokimiyat* et les *comités de mahalla* avaient tardé à raccorder ces maisons au réseau de gaz. Jamshid Aka et ses voisins devaient, de ce fait, encore se faire livrer en 2023 des bonbonnes de gaz pour faire marcher, par exemple, leur cuisinière. Le raccord au réseau de gaz est aussi un sujet de préoccupation majeure pour les résidents de la *mahalla* que Rustamjon Urinboyev a étudié dans la vallée du Ferghana entre 2009 et 2022 (Urinboyev 2025, 269).

Baksuk m'a indiqué qu'il estimait à 74 142 500 soums[150], le montant de la totalité des aides qu'il avait pu attribuer aux résidents de son territoire administratif lors de l'année précédente. Financé principalement par l'État et quelques dons de particuliers, ce budget représenterait l'équivalent de 16476 soums par personne (soit prêt d'un dollar américain et demi) s'il était réparti à égalité entre les 4500 habitants. Dans les faits, ce *rais* a indiqué que ces aides ne concernaient pas plus de quelques dizaines de foyers qui étaient inscrits aux registres du *temir daftari* (« registre de fer ») (uz) et *ayollar daftari* (« registre de femmes ») (uz)[151]. Concrètement, il s'agissait surtout de personnes sans emplois, en situation d'invalidité ou de femmes seules avec des enfants.

Même après le versement des aides attribuées par le *hokimiyat*, ces récipiendaires n'étaient pas en capacité d'épargner l'équivalent de plusieurs milliers de dollars américains pour le mariage d'un de leurs enfants ou de constituer plusieurs années à l'avance une *sep* (uz) aussi conséquente que pour la fille d'Aziza. Beaucoup moins critique qu'Aziza à l'égard de l'action du *hokimiyat* et de son *comité de mahalla*, une femme mi-tadjike, mi-tatare de vingt-trois ans m'a, par exemple, indiqué qu'elle n'avait quasiment pas d'autres ressources économiques. Mère de trois enfants qu'elle avait conçus avec trois pères différents, Ljudmila a renoncé à demander des pensions alimentaires aux deux premiers d'entre eux car elles ne les avaient pas épousés. Ceux-ci l'avaient prévenu qu'ils contesteraient leur paternité et qu'il lui coûterait trop cher de le prouver[152]. Le père de son troisième enfant était toujours son « copain » (*paren'*) (ru) mais il ne pouvait pas l'aider car il dépendait surtout de l'argent que lui donnait sa propre mère. De ce fait, Ljudmila habitait encore seule avec tous ses enfants et sa mère dans un studio au nom de celle-ci dans le *mikrorajon* de 3/2. Lors d'un premier entretien organisé par l'intermédiaire d'un monsieur tatar d'une soixantaine d'années qui avait été l'amant de sa mère, Ljudmila me précisa qu'elle n'avait d'abord pas demandé d'aides au *comité de mahalla* et au *hokimiyat* pour ses deux premiers enfants. Elle y avait renoncé parce qu'elle avait perdu ses papiers d'identité et effectué plusieurs années de prison. Après la naissance de ses deux premiers enfants en 2016 et 2017, elle avait été arrêtée à l'aéroport de Tachkent à l'issue d'un séjour de quelques mois en Turquie[153]. Privée tout d'abord par le juge du droit de sortir de chez elle la nuit

[150] Cette somme correspondait en 2021 à l'équivalent d'un peu plus de 7000 dollars américains.

[151] L'*ayollar daftari* a déjà été mentionné et défini dans ce chapitre, le *temir daftari* est un autre registre tenu par le *comité de mahalla* qui permet d'identifier indifféremment les hommes et les femmes pauvres afin de leur attribuer des aides sociales. Entretien avec le *rais* du Nouveau Baksuk, Angren, cinq janvier 2021.

[152] Si la filiation est contestée, l'article soixante-deux du code de la famille ouzbek autorise les tests ADN pour prouver la paternité d'un homme ou la maternité d'une femme. Ljudmila m'a indiqué qu'elle y a rapidement renoncé car elle redoutait d'être harcelée, en ce cas, par les femmes des familles des deux premiers pères de ses enfants. Le coût des tests ADN était aussi pour elle dissuasif. Même en payant près de 7 200 000 soums (soit un peu moins de 700 dollars américains) par test, elle s'engageait dans une procédure judiciaire qui durerait au moins deux ans et avait peu de chances d'aboutir. Comme il travaillait pour les services de sécurité, le père son second enfant aurait pu, selon elle, faire pression sur le laboratoire d'analyses ou même verser un pot-de-vin aux médecins pour falsifier les tests ADN. Entretien avec Ljudmila, Angren, cinq novembre 2021.

[153] Ljudmila m'a indiqué lors de notre premier entretien qu'elle avait été incarcérée en raison d'une erreur de tampon dans son passeport. En son absence, le monsieur tatar chez qui notre entretien s'était déroulé a

pendant trois ans, elle avait été incarcérée car des policiers avaient constaté son absence un soir à son domicile. Condamnée à une peine de deux ans-et-demie, elle n'avait effectué qu'une seule année de prison. Pendant ce temps, le *comité de mahalla* de leur quartier avait donné 1 850 000 soums à sa mère pour régler des factures d'électricité impayées. Ljudmila avait fait connaissance avec le père de son troisième enfant à sa sortie en 2019. Une fois libérée, elle avait effectué une demande de *bola puli* (« argent des enfants ») (uz) auprès du *hokimiyat* car tous les parents avaient automatiquement droit à une allocation familiale pour leurs enfants, à condition d'effectuer les démarches administratives. L'État lui avait d'abord versé 360 000 soums par mois pour ses deux premiers enfants. Cette aide avait atteint 484 000 soums après la naissance de son troisième enfant en 2020[154]. Pendant le confinement au printemps de la même année lors de la pandémie de COVID-19, le *comité de mahalla* et la mosquée l'avaient également soutenue à titre exceptionnel. Des employés du *comité de mahalla* avaient déposé à sa porte quelques litres d'huile, cinq kilogrammes de pommes de terre, cinq kilogrammes d'oignons et un sac de farine. Comme à tous les pauvres du quartier, la mosquée lui avait aussi apporté trois poulets, trois kilogrammes de viande de bœuf, des pâtes et du riz[155]. À la fin de l'été 2021, elle avait remis au *hokimiyat* une demande de crédit à taux bas pour un logement social. Le service concerné s'était montré plus favorable à sa demande qu'à celle d'Aziza. On lui avait dit que celle-ci serait examinée dès que possible et que l'issue devrait être favorable. Elle espérait pouvoir s'installer dès 2022 dans nouveau un studio avec ses enfants[156]. Une première moitié de l'achat immobilier serait financé par le *hokimiyat* et une seconde par l'emprunt d'État à taux bas qu'elle devrait rembourser à hauteur de 170 000 soums par mois pendant vingt ans. En attendant, Ljudmila bénéficiait d'aides ponctuelles de la part du *comité de mahalla*, même si celles-ci ne suffisaient pas pour l'alimentation. À condition de refaire la demande chaque année auprès du *hokimiyat*, le *comité de mahalla* lui versait 520 000 soums en une fois. Toutefois, elle précisa qu'il fallait toujours relire attentivement les papiers remis par les employés du *comité de mahalla* avant de les signer car elle s'était fait duper la première année. Ils lui avaient alors donné 260 000 soums et avait prétexté qu'ils étaient pressés pour lui faire signer un reçu de 520 000 soums. De ce fait, elle considérait la mosquée était plus fiable que les employés de la *mahalla*. On ne lui avait jamais menti à la mosquée. Sinon, elle dépendait du soutien de « sponsor » *(sponsor*) (ru). Un riche homme

toutefois rectifié ses propos, précisant que son arrestation était liée à plusieurs mois d'activité en tant que travailleuse du sexe en Turquie. Entretien avec Ljudmila, Angren, cinq novembre 2021.

[154] Donnés par Ljudmila lors de notre entretien, ces montants sont inférieurs à ceux de la règlementation en vigueur en 2021. Rétrospectivement, cet écart s'explique probablement par la réévaluation périodique de cette aide en fonction l'inflation. Officiellement en 2021, le *bola puli* était de 360 000 soums par mois pour un enfant de moins de trois ans, de 275 000 soums pour un enfant âgé de trois à dix-huit ans, de 165 000 sous pour le deuxième enfant et 110 000 soums pour le troisième enfant et les suivants (Url : https://advice.uz/uz/document/3362, consulté le treize décembre 2025).

[155] Entretien avec Ljudmila, Angren, cinq novembre 2021.

[156] Lors de mon dernier séjour en juillet 2023, j'ai appris que sa demande de crédit et de logement social avait été définitivement acceptée par le *hokimiyat*.

ouzbek de cinquante-cinq ans qui avait d'abord aidé sa mère lui donnait, par exemple, 100 000 soums par mois. L'ex-amant de sa mère par le biais duquel je l'avais rencontrée lui versait aussi quelques fois par an une somme équivalente grâce à sa petite retraite d'enseignant.

Le fait que Ljudmila n'ait ni enfant en âge de se marier, ni projet de mariage avec le père de son troisième enfant a-t-il influé sur la décision de donner une réponse plus favorable à sa demande de logement social qu'à celle d'Aziza ? Les employés du *comité de mahalla* de Ljudmila considéraient-il que sa réputation avait été trop abimée par la naissance de trois enfants hors mariage, son séjour en prison et son passé de travailleuse du sexe pour qu'un homme veuille l'épouser ? Les données ethnographiques à ma disposition ne permettent pas de répondre en définitive à ces interrogations. Il est cependant évident que les employés du *comité de mahalla* et la plupart de l'entourage de Ljudmila ne la considéraient pas comme quelqu'un issu des classes moyennes. Pour l'ancien amant de sa mère qui me l'avait présentée, elle était « pauvre » (*bednaja*) (ru). Lui accorder un logement social ou des aides financières ponctuelles ne revenait pas à financer l'organisation d'un mariage. Au regard des critiques d'Aziza et d'autres résidents à l'encontre des *comités de mahalla* et du *hokimiyat* qui étaient accusés de « mal » distribuer les aides sociales, j'émis finalement l'hypothèse que ceux qui s'identifiaient à ces classes moyennes n'étaient pas perturbés par l'attribution des aides aux plus pauvres. Ils étaient plus préoccupés par le double standard des *comités de mahalla* et du *hokimiyat* à l'égard des « riches » (*boy*) (uz) de la ville. Certains leurs reprochaient de donner aux riches ce qui était dû aux pauvres. L'opinion fut notamment exprimée par un professeur d'anglais tadjik d'une trentaine d'années nommé Farhod Aka. Avec son épouse ouzbèke Clara, ils enseignaient tous les deux dans des écoles différentes, avaient deux enfants et possédaient un appartement d'environ soixante-mètre carrés dans un immeuble situés à quelques centaines de mètres du bazar d'Angren. Un soir où j'étais invité chez lui à dîner, voici ce qu'il m'a répondu quand je l'ai interrogé au sujet de l'action des *comités de mahalla* :

> « Je ne reconnais pas l'autorité des *comités de mahalla*, je ne crois pas qu'ils ont une efficacité quelconque. Je ne sais même pas qui est le *rais* de ma *mahalla*. Ils ne parlent bien qu'aux riches. Quand j'habitais encore dans la maison de mes parents près du bazar et que nous n'avions pas de gaz, je me souviens qu'ils donnaient toujours plus de ballons de gaz aux riches qu'aux pauvres[157]. »

En incapacité de documenter ces affirmations par des observations directes, j'ai, en revanche, constaté que les dépenses de mariage des résidents considérés comme riches n'étaient pas un sujet de préoccupation pour les employés des *comités de mahalla,* contrairement à celles des pauvres et des

[157] Entretien avec Farhod Aka, Angren, seize novembre 2021.

classes moyennes. La *rais* d'un des comités du centre-ville d'Angren l'a explicitement admis quand je lui ai demandé comment il fallait réduire les dépenses de mariage :

> « Dilafruz Opa (*mahalla rais*) : Je suis pour qu'on réduise les dépenses liées à la *sep* (uz) et à la *sorpa* (« trousseau ») (uz) afin que les jeunes puissent décider par eux-mêmes de ce qu'il leur faut après le mariage. Les « riches » (*bogatye*) (ru) peuvent faire ce qu'ils veulent, mais les familles des classes « moyennes » (*srednie*) (ru) et « inférieures » (*bednye*) (ru) ont des dépenses trop importantes. L'essentiel est qu'elles ne s'endettent pas ou ne s'appauvrissent pas pour les mariages. Trop souvent on a des familles qui se privent après le mariage et nourrissent mal leur *kelin*[158]. »

Ces propos nous instruisent quant aux priorités des *comités de mahalla*. Celles-ci semblent être notamment de limiter l'endettement et l'appauvrissement des classes moyennes et inférieures. Ils indiquent aussi que les résidents considérés comme riches ont une marge de négociation plus importante vis-à-vis des *comités de mahalla* et de l'État pour financer l'organisation d'un mariage. Quand bien même ils ne leur accorderaient aucun privilège comparable à celui dénoncé plus haut par Farhod Aka, les *comités de mahalla* et le *hokimiyat* ne peuvent pas utiliser le levier des aides sociales pour les inciter, comme Aziza, à réduire les dépenses de mariage. En comparaison, les riches disposent peut-être aussi d'une marge de négociation plus importante vis-à-vis de l'État en ce qui concerne la polygynie.

II/ Les apories de la polygynie

L'appréhension des apories du mariage au prisme de la polygynie me paraît pertinente au motif qu'il s'agit d'une pratique qui est relativement controversée et met très nettement en question les définitions du mariage. Aussi, elle illustre le potentiel heuristique du pluralisme normatif dont il a été question dans l'introduction générale de cette thèse. À la fois interdite par le code pénal et légitimée par la charia, la polygynie redéfinit le mariage comme un lien triadique. Au lieu d'être toujours considérée comme un mariage à Angren, elle m'a paru être fréquemment assimilée à de la prostitution[159]. Aussi, il n'y a pas de consensus quant aux conditions et aux normes qui la rendent légitime et aux finalités qui sont les siennes. Les hommes polygynes, les coépouses et les tierces personnes que j'ai interrogés m'ont dit que ce peut être un moyen pour les hommes d'accéder à une sexualité légitime avec plusieurs femmes ou d'avoir un enfant après la ménopause d'une

[158] Entretien avec Dilafruz Opa, *mahalla rais* du centre-ville d'Angren, Angren, vingt-huit octobre 2021.
[159] Ici, le mot « prostitution » est préféré à celui de « travail du sexe » car il rend compte davantage du lexique russe et ouzbek stigmatisant qui est parfois employé à Angren pour parler des coépouses (*šalava*, *šljuha*, *prostitutka* en russe et *jalab* en ouzbek).

première épouse. Pour les femmes, elle m'a été décrite comme une possibilité de renouer avec la conjugalité après un démariage ou d'accéder aux ressources économiques d'un époux sans devoir être assujetties aux mêmes contraintes familiales que dans le cadre d'un mariage monogame. La deuxième partie de ce chapitre vise à expliciter les motifs et les normes par lesquelles différents acteurs cherchent à justifier ou à délégitimer différentes pratiques de la polygynie et permettre ou non aux hommes polygynes et à leurs coépouses d'être considérés comme mariés. Pour réconcilier l'étude des trajectoires individuelles des mariés avec celle du mariage dans son rapport à l'État, l'ethnographie donnera aussi un aperçu de la façon dont les *comités de mahalla* se positionnent par rapport aux résidents de leur quartier qui envisagent de s'adonner à ce type de pratiques. Compte tenu de l'hétérogénéité des trajectoires et des expériences masculines et féminines de la polygynie, je soutiendrai que les discours normatif des acteurs sur la polygynie tendent à varier selon le genre des interlocuteurs. Au lieu de s'y opposer radicalement ou de chercher à stigmatiser les hommes polygynes et leurs coépouses vis-à-vis des hommes et des femmes de leur quartier, les *comités de mahalla* m'ont paru surtout avertir les femmes qui envisagent ce type de mariage. Mes hypothèses reposeront sur des *g'iybat* (« commérages ») (uz), des échanges avec une poignée d'hommes polygynes, un entretien approfondi avec une coépouse et des extraits d'entretiens avec des *comités de mahalla*. En l'absence de données statistiques disponibles à l'échelle d'Angren ou de l'un de ses quartiers et faute d'être parvenu à étudier la polygynie comparativement à grande échelle à partir d'au moins plusieurs dizaines d'études de cas, ma réflexion s'écartera ici de la perspective macrosociale qui a été privilégiée dans de nombreuses recherches anthropologiques sur le sujet (Cleuziou 2016b, 76-77). Il ne s'agira pas de proposer des explications liées à la place des femmes dans la société ou à des variables économiques, démographiques et migratoires. Même si la question mérite d'être posée au regard du nombre de riches hommes ouzbeks ou tadjiks polygynes que j'ai rencontrés[160], je ne m'interrogerai pas non plus au sujet de l'incidence inégale de la polygynie selon les classes sociales ou le temps passé en ville (Goody 1975)[161]. Compte tenu du peu de migrants transnationaux parmi les hommes polygynes et les coépouses que j'ai rencontrés, je ne me demanderai pas si les migrations transnationales contribuent à mettre en question les définitions et les pratiques du mariage en faisant émerger plusieurs types de pratiques de la polygynie (Cieślewska 2021).

[160] Il était notoire qu'au moins quatre des dix plus grands *boy* ouzbeks et tadjiks d'Angren étaient polygynes. Cependant, je n'ai jamais pu directement en parler avec eux. Parmi eux figuraient Shodlik Aka dont il sera brièvement question ci-dessous.

[161] Jack Goody cite notamment Remi Clignet pour qui la polygynie en Côte-d'Ivoire est un phénomène majoritairement rural qui s'amenuise parmi les populations récemment installées en ville, puis s'accroit au fur et à mesure que celles-ci accèdent à des emplois bien rémunérés et qualifiés (Goody 1975, 179). Dans la même veine au Sénégal, Philippe Antoine s'intéresse au passage d'une tradition rurale de la polygynie à une tradition urbaine dans les années 1960 (Antoine 2008, 1113).

a) Une pratique historiquement controversée

Socialement tolérée en Ouzbékistan depuis l'Indépendance (Kamp 2004, 29), la polygynie constitue un fait privilégié pour saisir le potentiel heuristique du pluralisme normatif car elle se traduit par des pratiques multiples et fait l'objet d'acceptions parfois incompatibles. Offrant une alternative à la monogamie, elle n'est pas considérée toujours et par tous comme un mariage en Ouzbékistan. Contrairement au mariage monogame, j'ai constaté, en effet, qu'elle était parfois assimilée à de la prostitution. En ce cas, elle était décrite comme un moyen pour des femmes vénales de privilégier leur propre plaisir et confort au détriment des obligations familiales. Ce stigmate était également omniprésent dans les témoignages des quelques hommes polygynes et coépouses qui ont accepté de me parler de la polygynie. Les hommes cherchaient à s'en défaire en indiquant qu'autrement leur *ikkinchi ayol* (« seconde femme ») (uz) aurait pu sombrer dans la prostitution. Les femmes insistaient sur leur sentiment amoureux et leur autonomie financière vis-à-vis de leur mari. Par l'affirmative ou la négative, tous ces discours étaient imprégnés du trope de l'échange économico-sexuel. Sur le plan analytique, cette notion est définie par Paola Tabet comme l'échange « d'un paiement (en valeur économique mais aussi bien en valeur prestige, statut social, nom) contre une sexualité largement transformée en service » dans un contexte dominé par les hommes (Tabet 2004, 83). Ici, il ne s'agit pas, à la manière de Tabet d'inscrire l'ensemble des relations sexuelles entre hommes et femmes sur un continuum de l'échange économico-sexuel. Je dirais plutôt que cette notion offre une perspective théorique pertinente pour expliciter les apories de la polygynie, dans la mesure où la plupart des désaccords à ce sujet semblent porter sur les conditions de légitimité d'un tel échange.

Décrivant la polygynie comme une transaction économique, le quatrième verset de la troisième sourate du Coran semblait déjà soulever cette question :

> « Si vous craignez de n'être pas équitable en matière d'orphelins…alors épousez ce qui vous plaira d'entre les femmes, par deux ou trois ou quatre. Mais si vous craignez de n'être pas justes, alors seulement une, ou contentez-vous de votre droite propriété, plus sûr moyen d'échapper à la partialité » (Berque 1995, 95).

Bien connu dans le monde musulman, ce verset paraît décrire la polygynie comme un acte de charité. Réprouvant l'impartialité des hommes polygynes, il semble, en même temps, donner à cette pratique une valeur d'adoption à condition d'être « justes » avec toutes ses épouses. Entre la fin du XIXe s. et le début du XXe s., les polémiques au sujet de la polygynie à Tachkent et dans la vallée du Ferghana articulent ce questionnement sur la charité à un débat au sujet du progrès social. Autorisée par le régime théocratique en vigueur avant la conquête du Khanat de Kokand par l'Empire Russe en 1876 puis tolérée jusqu'en 1917 en vertu de la politique de non-interférence dans

les affaires familiales, elle constitue néanmoins un emblème de l'oppression des femmes et de « l'arriération » des populations centrasiatiques pour les autorités impériales (Monnot 2020, 66-67). Parmi les intellectuels associés dans la région à la mouvance musulmane moderniste des Djadids, le débat porte au même moment sur la réduction de la pauvreté et l'équité vis-à-vis des différentes épouses. Aux yeux de certains Djadids, le quatrième verset de la troisième sourate du Coran prohibe la polygynie car l'équité de traitement entre les coépouses demeurera toujours un idéal impossible à atteindre. De ce point de vue, elle est un facteur de divorce et une source d'injustice car les hommes riches peuvent répudier leur seconde femme après s'en être servie comme d'une esclave et « avoir sacrifié un enfant pour leur plaisir ». D'autres Djadids défendent néanmoins dans leurs écrits l'idée que la polygynie limite la répudiation des femmes stériles, malades ou handicapées ou permet aux veuves ou répudiées de se remarier. À condition de ne pas être un droit inconditionnel, elle est pour elles un moindre mal que le célibat et le divorce (Kamp 2006, 47).

À l'appui de cet argument, les récits de voyages, les rapports administratifs et les écrits ethnographiques datant de la période impériale font surtout état de mariages polygynes entre des hommes riches résidant en ville et des femmes issues de familles plus modestes. Ils décrivent aussi la polygynie comme un fait urbain (Kasymova 2006 ; Monnot 2020 ; Nalivkin & Nalivkina 2016 [1886]). L'ethnographie des époux Nalivkin dans la vallée du Ferghana témoigne, toutefois, de la diversité des motivations polygynes lors des décennies 1860 et 1870. La majeure partie d'entre eux avouaient être mus par leur désir charnel dans un contexte où l'adultère et les relations sexuelles hors-mariage étaient sévèrement punis. D'autres souhaitaient disposer d'une force de travail supplémentaire au sein du foyer. L'infertilité de leur première épouse ou l'absence de fils figuraient aussi parmi les motifs fréquemment mentionnés (Nalivkin & Nalivkina 2016 [1886], 180). Leurs écrits font aussi apparaître des jalousies et querelles entre *kundosh* (uz), littéralement « celles avec qui on partage les jours ». De ce fait, la plupart des hommes polygynes tentaient de maintenir une distance entre leurs coépouses. Ils donnaient à chacune d'elles une chambre et une cuisine séparée au sein de leur maison ou les éparpillaient, quand ils le pouvaient, entre plusieurs de leurs propriétés en ville et dans des *qishloq* (« village ») (uz) (Nalivkin & Nalivkina 2016 [1886], 175). Ces tensions entre *Kundosh* sont aussi représentées dans *Kecha* (« Nuit ») (uz), le célèbre roman de Tchulpân qui paraît à Tachkent en 1936 et dont l'auteur est associé à la mouvance des Djadids[162].

Jugée incompatible avec les théories révolutionnaires de la famille, la polygynie bascule dans le champ de l'illégalité dès le début de la décennie 1920. Punie par décret de cinq ans prison à partir de 1921, elle est inscrite dans le code pénal et devient un « crime du quotidien » à partir de 1924 (Commercio 2020, 348 ; Monnot 2020). Après la Seconde Guerre Mondiale, elle est également

[162] Dans l'intrigue qui se déroule à l'aube de la révolution de 1917, la seconde coépouse d'un notable de la vallée du Ferghana tente d'assassiner la quatrième coépouse par jalousie (Tchulpân 2009 [1936]).

réprouvée en référence au code de la morale communiste qui valorise notamment « l'honnêteté, la sincérité et la pureté morale » et est prétexte pour humilier les personnes polygynes lors de réunions collectives entre membres du parti ou travailleurs (Commercio 2020, 348). Plusieurs rapports du Parti Communiste du Kazakhstan font alors état de sanctions contre des cadres polygynes du parti et, en particulier, de directeurs de kolkhozes. Ceux-ci sont accusés à la fois de polygynie et de corruption (Cohn 2015, 146). Plus dissimulés, les cas de polygynies sont néanmoins cités abondement « par la presse soviétique » (Bennigsen 1959, 104). Contrairement aux ethnographes russes de la période impériale, les ethnographes soviétiques soutiennent qu'elle prévaut surtout en zone rurale où le regard du parti et de la police est moins présent (Abramzon 1971, 255 ; Commercio 2020, 349 ; Kušner 1929, 69 ; Poliakov 1992, 62-63). Certains chercheurs estiment même qu'il y a une recrudescence de ce phénomène lors de la décennie 1980. Dans le contexte des réformes économiques et sociales menées sous l'autorité de Mikhail Gorbatchev, ceci tient, selon eux, à l'enrichissement relativement rapide d'une minorité de citoyens et à l'extension du droit des nations de promouvoir leur « culture » (Cleuziou 2016a, 78 ; Kasymova 2006).

Lors de l'enquête, plusieurs interlocuteurs de genre masculin ont reconnu que la polygynie n'était pas vraiment dissimulée lors des décennies 1970 et 1980. Un avocat ouzbek qui officie à Angren depuis la décennie 1990 m'a notamment indiqué que personne ne s'en cachait en ville avant l'indépendance car les *kundosh* résidaient alors le plus souvent au sein d'un même foyer. En outre, il a davantage attribué cette pratique aux hommes tadjiks au motif que le patriarcat serait plus fort dans leur « culture » que celle des Ouzbeks. Selon lui, la polygynie s'était, en revanche, amenuisée depuis la décennie 1990. Il l'expliquait par plusieurs facteurs. Comme les résidents de la ville s'étaient pour la plupart appauvris, elle était devenue le privilège de quelques riches. En outre, le comportement des femmes ouzbèkes et tadjikes avait évolué. Elles étaient moins enclines à l'obéissance. Trente ans plus tôt presque aucunes d'entre elles n'osaient, selon lui, exprimer leur jalousie et s'opposer ouvertement au mariage de leur époux avec une seconde femme[163]. N'ayant jamais eu de client accusé pour ce motif, cet avocat estimait, par ailleurs, que l'interdiction de la polygynie par le code pénal était sans conséquence car la police ou les *comités de mahalla* n'arrêtaient jamais les hommes polygynes ou leurs coépouses. Malgré les prises de positions véhémentes des deux présidents successifs et de membres de leur gouvernement contre la polygynie depuis l'indépendance, cette pratique était restée impunie[164].

163 Entretien avec Rahmatulloh Aka (avocat), Angren, quatorze octobre 2021.
164 Le service de la Cour Suprême d'Ouzbékistan a indiqué en 2023 que seuls trente-huit hommes ont été condamnés pour polygynie en l'intervalle de cinq ans et demi (Url : https://www.gazeta.uz/ru/2023/08/03/court/, consulté le neuf décembre 2024).

b) *Uyat* (« honte ») (uz) pour les femmes, fierté pour les hommes ?

De mon point de vue, l'illégalité de la polygynie ne suffisait donc pas à expliquer pourquoi il m'a paru si difficile d'en parler avec des hommes polygynes ou leurs coépouses. Reconnu comme un mariage par de nombreux résidents à condition d'avoir effectué un *nikoh*, ce fait était sans doute aussi teinté d'illégitimité aux yeux d'une partie conséquente de la population. Comme la polygynie se situait dans une « zone grise » entre le mariage et le non-mariage (Cleuziou 2016a, 451), la plupart des hommes ou femmes concernés redoutaient probablement d'abimer leur réputation en me parlant de leurs relations ou de leurs expériences conjugales. Ils ne voulaient pas prendre le risque de s'exposer à des commérages. Cette discrétion tranchait avec l'empressement avec lequel la plupart des interlocuteurs monogames de genre féminin ou masculin déclaraient être mariés[165]. Les quelques fois où je me suis rendu au Musée d'histoire d'Angren aux mois de juin et juillet 2021 et aussi lors d'une journée où j'ai accompagnée l'équipe du musée dans les montagnes à une trentaine de kilomètres d'Angren, une employée de l'établissement m'a, en ce sens, dissimulée qu'elle était la quatrième épouse d'un des hommes d'affaires ouzbek les plus riches de la ville. Je ne l'ai appris que des mois plus tard par l'intermédiaire d'un des frères cadets de ce *boy* (« riche ») (uz). Il s'agissait de Timur Aka dont il a déjà été question dans ce chapitre.

La coépouse du Musée

En septembre 2021, en présence de son épouse, Timur Aka me décrivit cette femme ouzbèke de vingt-huit ans comme une « prostituée » (*jalab*) (uz) uniquement intéressée par l'argent de son frère aîné. Selon lui, elle ne m'avait pas parlé de son mariage par angoisse de l'*uyat*. Quelques semaines après cette déclaration l'épouse de Timur Aka m'apporta des précisions en l'absence de son mari. Nommé Shodlik Aka, le frère aîné de Timur Aka avait été parmi les premiers à ouvrir un restaurant sur la route qui relie Tachkent à la vallée du Ferghana au milieu de la décennie 1990. Aujourd'hui, il possédait des dizaines de commerces et de stations-services à Angren. Le mariage avec sa quatrième épouse s'était déroulé juste avant le début de la pandémie de COVID-19, au printemps 2020. Feruza Opa réprouvait que son *qaynaka* (uz)[166] ait pu prendre la virginité de cette femme car elle n'y voyait pas le projet de fonder une famille. Au contraire, elle estimait qu'ils cherchaient leur plaisir au détriment des obligations familiales. En épousant un homme ouzbek qui avait près de trente ans de plus, cette femme savait qu'elle resterait toujours pour lui qu'une simple « friandise » (*sladost'*) (ru). Shodlik Aka n'avait pas non plus l'intention d'avoir un enfant avec elle. Ce mariage lui convenait néanmoins car son époux lui avait donné des garanties financières et promis qu'il lui

[165] « Êtes-vous mariés ? » était généralement l'une des premières questions que l'on posait à un inconnu à Angren.
[166] Ce terme de parenté ouzbek désigne le frère aîné du mari d'égo.

laisserait du temps libre. Même si l'absence d'enregistrement auprès de l'état civil la privait formellement d'un héritage ou du partage de biens en cas de répudiation[167], ils s'étaient mis d'accord pour qu'il lui donne un appartement à Angren et qu'elle ait droit informellement à une somme d'argent en cas de décès de Shodlik Aka. Elle n'avait ni à éduquer des enfants, ni à effectuer au quotidien des tâches ménagères. Quelques fois par mois elle devait le recevoir dans son appartement pour coucher avec lui. En retour, il lui envoyait régulièrement de l'argent et l'autorisait à travailler au musée pour « se faire de l'argent de poche ». Shodlik Aka ne lui demandait que très rarement de participer à des *to'y* ou des réunions familiales. Pour Feruza Opa, la quatrième épouse de Shodlik Aka ne faisait donc pas « partie de la famille ». À ses yeux, ce mariage était d'autant plus inacceptable que cette jeune femme s'était montrée irrévérencieuse à l'égard des frères et sœurs de son mari. Lors de l'une des rares réunions familiales où elle avait été conviée, elle avait oublié de saluer Timur Aka qui était à la fois le frère cadet de Shodlik Aka et l'époux de Feruza Opa.

Ces commérages révèlent que la polygynie peut être instrumentalisée discursivement afin d'abîmer la réputation des intéressés en leur absence. En proférant ces commérages, Timur Aka et Feruza Opa me parurent clairement chercher à ternir l'image de Shodlik Aka et de sa quatrième épouse dans un contexte où les deux frères étaient déjà en mauvais termes[168]. Sinon, j'émis l'hypothèse que Feruza Opa se serait davantage gênée pour décrire le frère aîné de son mari comme un « coureur de jupon » (*jubochnik*) (ru). Ce qui ressort aussi de ces commérages c'est l'existence d'un double standard vis-à-vis des hommes polygynes et leur coépouses. Au pire, les premiers risquaient d'être qualifiés de séducteurs. Il était, en revanche, facile d'assimiler les secondes à des prostituées. Parler de la sorte, c'était aussi un moyen pour Feruza Opa de rehausser son statut au sein de la famille élargie de son mari. En tant que « première femme » (*birinchi ayol*) (uz), elle considérait en faire pleinement partie, contrairement à la quatrième coépouse du frère aîné de son mari. À l'issue de l'enquête, j'ignorais si le statut de coépouse était a priori répréhensible aux yeux de Feruza Opa car elle ne s'était jamais prononcée contre toute forme de polygynie en définitive.

La distinction entre une polygynie légitime et illégitime est apparue plus nettement dans le discours des intéressés eux-mêmes. Ne justifiant pas inconditionnellement le droit d'un homme à se marier avec une second épouse, au minimum, les hommes polygynes et les coépouses avec qui j'ai pu parler de la polygynie n'étaient pas d'accord à ce sujet. Reconnaissant d'expérience que l'idéal d'équité entre coépouses était impossible à atteindre, les premiers m'ont, toutefois, décrit leurs deuxièmes ou troisièmes mariages comme des actes de charité ancrés dans la religion. La seule

[167] Le droit civil ouzbek ne distribue l'héritage qu'entre les enfants biologiques du père et l'épouse dont le mariage est enregistré auprès de l'état civil. L'*ikkinchi ayol* est donc privé d'héritage, même si les enfants qu'elle a eus avec son mari polygyne y ont droit.

[168] Il a déjà été question de leur différend un peu plus tôt dans ce chapitre (p. 160) et le premier chapitre (pp. 95-96).

coépouse avec qui je suis parvenu à effectuer un entretien a soutenu, en revanche, que les *ikkinchi ayol* ne devaient pas tout attendre financièrement de leur mari. Ce statut exigeait d'elles de la « patience » (*sabr*) (uz). Sachant que leur mari devrait partager ses revenus avec une autre femme, elles devaient être prêtes à travailler afin de subvenir par elles-mêmes à leurs besoins si nécessaires. À travers ces deux types de discours, les hommes polygynes et leur coépouses m'ont paru chacun se mettre en valeur à leur manière. Malgré des désaccords quant aux conditions de légitimité de l'échange économico-sexuel, le mariage polygyne était décrit d'un côté comme de l'autre comme une épreuve édifiante.

Fiers d'être polygynes

Conviés à un même *sunnot to'y*[169] dans la *to'yxona* (« salle de réception ») (uz) Angren Land le dix octobre 2021, deux hommes se félicitèrent en ma présence d'être polygynes. Au début de la soirée, un retraité tadjik nommé Alisher Aka vint s'assoir à ma table pour, me dit-il, ne pas subir les discussions « crispées » et « ennuyantes » des hommes de son âge. Au cours de la cérémonie, il s'introduisit comme un entrepreneur qui travaillait dans le secteur logistique depuis la décennie 1990. Malgré son âge, il soutint qu'il voyageait toujours en Russie afin d'effectuer de l'import-export de marchandises. Ces voyages étaient aussi l'occasion de rendre visite à l'épouse qu'il avait encore en Russie. En tout, il avait eu trois femmes différentes qui lui avaient donné neufs enfants à Angren et à Moscou. Le lendemain, j'en appris davantage car il m'invita à prendre un petit-déjeuner dans un café coréen situé en marge du centre-ville. Dans l'établissement, nous retrouvâmes, par hasard, d'autres hommes qui avaient été assis la veille à quelques tables de la nôtre et buvaient déjà de la vodka en mangeant un *kuksi*[170]. L'un d'entre eux se leva de leur table pour nous saluer et finalement s'assoir avec nous. Cet homme ouzbek d'une trentaine d'années s'appelait Muxiddin. Il nous avait reconnu car il avait aussi été invité la veille. Comme l'organisateur du *to'y*, il venait du village de Lashkarak à quelques kilomètres d'Angren. Depuis quelques années, il était installé dans un appartement en ville avec son épouse et leurs deux enfants pour se rapprocher de l'usine de traitement de l'or où il travaillait. Il suffit de quelques instants pour qu'Alisher Aka réalise qu'il connaissait bien le père de Muxiddin. Celui-ci s'était enrichi en important de l'alcool à Angren depuis l'étranger et en le revendant lors des périodes de pénurie de la décennie 1990. À l'époque, Alisher Aka avait aussi été l'un de ses clients. Au fur et à mesure qu'ils descendaient la bouteille de vodka posée sur la table, les deux hommes devinrent plus prolixes au sujet de leur famille. Muxiddin avoua qu'il avait une seconde épouse et que celle-ci habitait dans le village de Lashkarak. Quelques années après son premier mariage, il avait vu cette femme pleurer dans le bureau du *comité de mahalla* de son village. Captivé par sa beauté, il l'avait interrogé sur ses pleurs. Elle lui avait répondu plus

[169] Le *sunnot to'y* est une cérémonie organisée à l'occasion de la circoncision d'un enfant.
[170] Le *kuksi* est un plat coréen de pates dans du bouillon.

tard que son époux venait de la répudier car elle ne lui avait donné aucun enfant pendant sept ans. Quelques mois après leur rencontre, Muxiddin avait demandé à un *mollah* du village d'effectuer pour eux le rituel du *nikoh*. Il estimait que leur mariage était une bonne chose car elle serait, sinon, devenue « une prostituée ». Depuis, ses deux épouses lui suffisaient et il lui était passé l'envie d'aller voir ailleurs. Ceci valait mieux que de tromper sa première épouse avec des inconnues et de prendre le risque de lui transmettre des maladies vénériennes. Cette situation n'était, cependant, pas facile à vivre. Même si la charia interdisait, selon lui, d'épouser une seconde femme sans l'accord de la première, il considérait que ceci était presque impossible à obtenir. Aussi, il estimait qu'il était difficile de rester équitable avec ses épouses. De ce fait, il avait demandé à la seconde épouse de rester plusieurs mois à Lashkarak avant de mettre la première devant le fait accompli. Comme il redoutait les disputes, il s'était engagé à l'entretenir avec équité et avait demandé à sa seconde épouse de rester définitivement au village.

Au contraire, Alisher Aka se targua immédiatement d'avoir vécu avec deux épouses dans une même maison lors des décennies 1970 et 1980. Au début de la décennie 1970, il s'était marié « à la komsomol » avec une femme tadjike alors qu'il n'avait que vingt-et-un-ans. Puis, il avait eu une relation adultère avec une tatare de Crimée qu'il avait rencontrée à la cantine où il travaillait à l'époque. Sa première épouse ne l'avait su qu'après plusieurs années, quand il était parvenu à la convaincre d'effectuer un second *nikoh* et d'accueillir sa *kundosh* dans leur grande maison du quartier de Samany à Angren. Après l'indépendance en 1991, Alisher Aka avait cependant dû s'éloigner d'elles pour faire des affaires en Russie et au Kazakhstan. Ces voyages lui avaient permis de les entretenir et de se marier avec une femme russe rencontrée à Moscou. Il prétendit qu'il avait ouvert pour elle un restaurant sur une route qui relie la capitale à Saint-Pétersbourg. Neufs enfants étaient nés de ces trois épouses. En raison de ses absences, il estimait qu'il avait eu moins mal à « tenir » (*deržat'*) (ru) les deux premières dans une même maison que s'il était toujours resté avec elles à Angren. Avec Muxiddin, ils reconnurent, en revanche, qu'il était difficile de les surveiller toutes en même temps pour qu'elles ne commettent pas d'adultère. À l'issue de cette matinée, je m'interrogerai sur l'autosatisfaction que les deux hommes avaient paru exprimer. Alisher Aka était-il aussi fier de ses différents mariages que des voitures de collection européennes qu'il détenait dans son garage et qu'il avait insisté pour me montrer en sortant du café ce jour-là[171] ?

À leurs yeux, la polygynie est était sans doute source de statut et de prestige. Contrairement à la plupart des hommes d'Angren, Alisher Aka avait pu se permettre d'épouser plusieurs femmes à la fois et de collectionner les voitures. Fils d'un entrepreneur relativement riche, Muxiddin s'est aussi

[171] En début d'après-midi, Alisher Aka me fit visiter un garage où il conservait des Peugeot et des Mercedes datant des années 1980. Ces voitures sont en Ouzbékistan un objet de prestige car il y avait depuis la première décennie du régime de Karimov des droits de douanes de 100% sur les voitures importées de l'étranger.

félicité d'occuper un emploi prisé à l'usine de traitement de l'or et d'avoir une seconde épouse. Au cours de ces échanges informels, les deux hommes ont clairement opposé la légitimité de leurs « secondes coépouses » (*ikkinchi ayollar*) (uz) à l'illégitimité des maitresses. Les premières pouvaient être arborées. Les secondes devaient être dissimulées. Il fallait, en outre, se méfier de celles-ci pour ne pas contracter de maladies vénériennes. Pour Alisher Aka, la polygynie m'a paru aussi aller de pair avec une large descendance et la performance d'une masculinité idéale car il s'est enorgueilli, dès la veille, d'avoir eu neuf enfants avec trois femmes différentes. Au lieu d'évoquer leurs absence et les efforts demandés à leurs coépouses, Alisher Aka et Muxiddin ont insisté sur les leurs. Ils se sont mutuellement encensés pour avoir su les entretenir et les « surveiller » malgré leurs mobilités entre le village et la ville, l'Ouzbékistan et la Russie.

Ces propos témoignent de point communs avec les sociétés d'Afrique de l'Ouest où les hommes justifient parfois la polygynie en référence au « statut » et au « prestige » qu'elle leur confère. À Bamako au Mali, certains hommes y voient, par exemple un « marqueur de statut socio-économique », de « large descendance » et de « virilité » (Whitehouse 2023, 56)[172]. Lors de notre échange, Alisher Aka et Muxiddin m'ont paru aussi considérer la polygynie comme un facteur de prestige. La pérennité des mariages avec leur coépouse reflétait, à leurs yeux, leur capacité à les entretenir financièrement, à faire preuve d'équité et maintenir sur elles leur autorité. Les propos d'autres résidents d'Angren et en particulier des femmes, m'ont paru, toutefois, relativiser la prédominance d'un tel idéal à Angren[173]. Une veuve ouzbèke de plus de soixante ans originaire de Kok Yangak m'a, par exemple, précisé qu'elle avait toujours refusé de se remarier en tant que *ikkinchi ayol* et qu'elle était peu admirative des hommes polygynes. Pour illustrer son propos, elle m'a parlé, lors d'un entretien, d'un de ses *zemljaki* (« compatriotes ») (uz) qui avait arrêté de s'occuper de son épouse et des quatre enfants issus d'un premier mariage après avoir pris une seconde épouse et qui après de multiples phases de conflits et de réconciliation avec la mère de ses enfants en était venu à lui demander de l'argent pour boire[174].

La seule coépouse ouzbèke avec qui je suis parvenu à m'entretenir ne m'a pas non plus décrit son époux tadjik comme un homme de statut socio-économique élevé. Au contraire, elle a insisté sur les difficultés financières de son mari et l'impératif pour elle de travailler afin de subvenir à ses

[172] À propos des « outside wives » au Nigéria, Wambui Wa Karanja soutient aussi qu'acquérir une « outside wives » équivaut pour un homme urbain nigérian à l'achat d'une « Mercedes-Benz » ou d'une « maison de standing ». Dans le contexte nigérian une *outside wives* est une femme dont le statut est plus intermédiaire que celui d'*ikkinchi ayol* en Ouzbékistan au motif qu'elle n'est pas liée à son époux par un mariage religieux (Wambui Wa Karanja 1994, 203).

[173] Robert Deliège formule la même hypothèse au sujet de ce type d'idéal parmi les Nuers en Afrique de l'Est. Malgré le prestige que les hommes prêtent à la polygynie, les femmes nuères persistent à considérer « un nouveau mariage de leur époux comme une calamité » tandis que les enfants « ne semblent guère apprécier les frasques de leur père » (Deliège 2006, 94-95).

[174] Entretien avec Gulnora Opa, Angren, vingt-sept décembre 2021.

propres besoins, ceux de la fille née de leur mariage, mais aussi de financer les études du fils issus de son premier mariage en tant que *birinchi ayol* (« première femme ») (uz). De son point de vue, le capital économique élevé du mari n'était pas une précondition pour que la famille polygyne reste pérenne. Le plus important était que les coépouses sachent faire preuve de « patience » (*sabr*) (uz) et ne pas trop en demander à leur mari pour prévenir les tensions entre elles et limiter les jalousies entre leurs enfants respectifs. Ceux-ci resteraient, selon elles toujours plus proches des demi-frères et sœurs nés de leur mère que de ceux nés de leur père[175]. Le discours de Dilnoza Opa faisait, autrement dit, à la fois référence à son agentivité et sa capacité à endurer des circonstances et des contraintes financières et relationnelles sur lesquelles elle n'avait que peu de contrôle. En me témoignant de son expérience en présence de voisins de son immeuble avec qui elle entretenait des liens d'amitiés, elle cherchait peut être à se défaire du stigmate dont elle avait été affublée par certains commérages. Elle redoutait probablement que ses voisins ou certains membres de sa famille la compare à une prostituée ou à une femme non-mariée, comme Feruza Opa l'avait fait avec la quatrième épouse du frère aîné de son mari.

c) La « patience » (*sabr*) (uz) des coépouses

Si Alisher Aka et Muxiddin ont indiqué que la polygynie n'est pas faite pour tous les hommes, Dilnoza Opa a également souligné qu'elle ne conviendrait jamais à toutes les femmes. Pour elle, ce type de relations demandaient aux coépouses de faire preuve de plus de *sabr* (« patience ») (uz) que dans le cadre d'un mariage monogame. Aussi, les finances du mari étaient, à ses yeux, un critère important pour décider d'un tel mariage, dans la mesure où un capital et des revenus conséquents permettraient de prévenir les tensions liées au manque économique entre les époux, les coépouses et leurs enfants. Ma rencontre avec Dilnoza Opa fut organisée par l'intermédiaire d'un homme ouzbek qui enseignait l'anglais et se nommait Asliddin. Comme leurs deux familles habitaient dans un même immeuble dans le *mikrorajon* de 2/2 depuis plus de quinze ans, Asliddin avait d'abord proposé à Dilnoza Opa et deux autres de leurs voisines de se réunir le treize octobre 2021 pour me montrer des biens qui avaient fait office successivement de cadeaux et de prestations lors des mariages depuis la décennie 1980. Trois mois plus tard, en janvier 2021, Dilnoza Opa accepta avec l'accord de son mari de me revoir chez Asliddin afin de me parler de sa trajectoire biographique et de son expérience en tant que femme polygyne. Afin de laisser la discussion ouverte, je n'ai pas enregistré l'entretien. À partir de mes notes, le texte ci-dessous donne un aperçu des conditions

[175] Le fils né du premier mariage de Dilnoza Opa habitait avec sa mère et la demi-soeur issue du second mariage de sa mère. La fille de Dilnoza Opa ne parlait, en revanche, quasiment pas aux demi-frères et soeurs qui étaient nés du premier mariage de son père.

dans lesquelles il s'est déroulé, de la trajectoire individuelle de Dilnoza Opa et des enseignements qu'elle a tirés de son expérience en tant qu'*ikkinchi ayol*.

Dilnoza Opa

Le onze janvier vers dix-huit heures, je fus accueilli par Asliddin et la mère de celui-ci. Dilnoza Opa et son mari tadjik Inom Aka nous attendaient déjà dans le salon. Âgé d'une cinquantaine d'années, cet homme se présenta comme un entrepreneur qui habitait une maison du quartier de Samany près du bazar. Pendant une dizaine de minutes, il me posa plusieurs questions au sujet de ma recherche et du financement qui me permettait de la mener à bien. Puis, il nous laissa seuls avec son épouse, Asliddin et la mère de celui-ci. Sans transition, Dilnoza Opa m'invita à commencer l'entretien et à lui poser les questions que je souhaitais.

Lors de cette soirée, j'appris que Dilnoza Opa avait emménagé dans cet immeuble en 2006. Née en 1978 dans un kolkhoze situé à une vingtaine de kilomètres d'Angren, elle était restée jusqu'alors dans le village de ses parents. En 1998, elle avait tout d'abord été mariée à un homme ouzbek de son village. Cependant, elle n'était pas restée avec lui plus de trois ans car ses *qaynopa* (uz)[176] l'avait traitée comme « une moins que rien » en exigeant qu'elle effectue toutes les tâches de la maison qui étaient autrefois dévolues à leur mère. Après plusieurs années, elle avait osé se plaindre d'elles auprès de son mari et s'était disputée avec lui. Trois *taloq* (« divorce ») (uz) lui avaient suffi pour la répudier. Avec leur fils, elle s'était donc réinstallée chez ses parents et avait entamé une procédure de divorce auprès de son *comité de mahalla* et du tribunal civil. Pendant cinq ans, elle était restée chez ses parents. En même temps, elle travaillait à l'école du village car son mari avait changé d'emploi pour dissimuler ses revenus et ne plus devoir lui verser de pension alimentaire.

À l'époque, tous les étudiants et fonctionnaires étaient contraints de participer aux récoltes de coton pendant au moins un mois par an à l'automne. En l'absence de cultures de coton près d'Angren, Dilnoza Opa devait faire chaque semaine des allers-retours jusqu'aux champs de Bo'ka à plus de cent kilomètres de son village. C'est là-bas qu'elle avait flirté pour la première fois avec Inom Aka. Ils s'étaient rencontrés car le frère aîné de celui-ci était fonctionnaire et ramassait le coton avec elle. Chaque semaine, Inom Aka aidait son frère en le conduisant à Bo'ka. Séduit par Dilnoza Opa, il effectuait presque toujours un détour pour la déposer dans le village de ses parents sur le chemin du retour. Comme Inom Aka était déjà marié à une autre femme depuis 1992, ceci pouvait déjà être presque considéré comme une infidélité. Tout le village le voyait et en parlait. La première épouse d'Inom Aka l'apprit également par l'intermédiaire du frère aîné de son mari. Dilnoza Opa était déjà enceinte d'Inom Aka quand elle accepta sa demande en mariage. En 2006, ils se marièrent religieusement en présence d'un *mollah* et d'une poignée de témoins. Malgré le premier divorce et

[176] Ce terme de parenté ouzbek désigne les sœurs aînées du mari d'ego.

les médisances au village, Dilnoza Opa avait mis plusieurs mois à convaincre ses parents du mariage. Il n'y avait pas eu cette fois-ci de grand *to'y* dans l'*hovli* (« maison ») (uz) de son époux comme pour son premier mariage en 1998. Immédiatement, elle avait déménagé à Angren. Son mari lui avait acheté cet appartement car le prix du foncier était encore très bas dans le *mikrorajon* de 2/2.

Elle précisa que leur mariage avait été plus facilement accueilli par les parents et les frères et sœurs d'Inom Aka que par les siens. Dilnoza Opa l'expliquait par de précédents mariages polygynes au sein de la famille de son mari. Septième membre d'une fratrie de trois frères et cinq sœurs et benjamin parmi les garçons, Inom Aka avait été précédé par l'ainé de la famille. Celui-ci était le plus riche d'entre eux et avait déjà trois coépouses. Après sa grossesse, Dilnoza Opa avait dû reprendre un emploi car son mari ne gagnait pas assez d'argent pour nourrir toutes ses épouses et ses enfants à la fois. Elle avait pris un poste d'aide-soignante dans un centre public destiné à l'accueil de personnes âgées et handicapées. N'ayant depuis jamais quitté ce travail, Dilnoza Opa considérait qu'il lui avait permis de ne pas trop en demander à son mari et de maintenir une relation apaisée avec sa coépouse pendant plusieurs années. En 2007 et 2008, il leur arrivait encore d'aller ensemble au bazar de Kokand, à plus de cent kilomètres de route, pour acheter des matériaux textiles et échanger des conseils en couture entre coépouses. En outre, elles se croisaient régulièrement aux *to'y* ou aux réunions familiales de leur mari. À partir de l'adolescence des deux enfants issus du premier mariage d'Inom Aka, leur relation s'était distendue. Dilnoza Opa était devenue mal à l'aise à l'idée que les enfants de sa coépouse puissent l'accuser de manipuler leur père pour lui soutirer de l'argent au détriment de leur mère. C'était selon elle, le principal inconvénient de son mariage. Il contraignait Inom Aka à casser son budget en deux. Les fins de mois l'angoissaient car elle devait consacrer depuis 2019, près de 1 200 000 soums par mois aux études d'ingénieur de son fils alors qu'elle ne gagnait pas plus de 1 500 000 soums[177]. La veille son mari avait notamment exprimé son inquiétude car il ne lui restait plus que 1 800 000 soums de liquidités au onze du mois. Cette somme ne permettrait même pas de couvrir les dépenses quotidiennes de sa première épouse. Quand je me permis de lui demander s'il lui arrivait de solliciter les membres de sa famille qui étaient restés au village, elle me répondit que ses trois frères passaient la voir toutes les semaines et qu'elle les croisait à chaque fois qu'elle allait rendre visite à leurs parents au village lors de ses jours congés. Pourtant, ils refusaient de lui prêter de l'argent. Une seule fois, elle avait essayé sans succès de leur emprunter 300 000 soums. Ils lui avaient rétorqué qu'elle devait plutôt s'adresser à son mari. De leur point de vue, elle était responsable de sa situation car elle l'avait épousé en sachant pertinemment qu'il ne pourrait pas pleinement l'entretenir. Comme, toutefois, son premier mari ne lui versait plus de pension alimentaire depuis que son fils était majeur et qu'elle payait seule les

[177] Ces montants correspondent respectivement l'équivalent de cent-cinquante et cent-vingt dollars américains par mois.

études de celui-ci, ses frères élevaient des bœufs au village afin d'anticiper le financement du mariage de leur neveu utérin. Dilnoza Opa ne doutait pas non plus que chacun d'entre eux lui donnerait plusieurs centaines de dollars à point nommé afin de l'aider à organiser un grand mariage pour son fils.

Malgré ces problèmes d'argent, elle n'avait jamais songé au divorce car Inom Aka s'était toujours intéressé à elle. Même s'il se présentait parfois les mains vides, il venait quatre jours par semaine pour passer la nuit avec elle et voir leur fille. Au sujet de la surveillance et du contrôle exercé par son mari, Dilnoza Opa me précisa que leur relation ne se distinguait pas vraiment d'une relation monogame. Comme la plupart des épouses qui avaient un emploi, Dilnoza Opa devait sortir de chez elle presque tous les jours. Plutôt que d'appeler son mari à chaque fois pour lui demander son autorisation, elle se contentait de le prévenir oralement ou par message. Pour qu'elle m'éclaire sur les motivations des femmes qui optaient pour un mariage polygyne, je l'interrogeai à la fin de l'entretien au sujet de la transmission de son expérience et lui demandait quels conseils elle donnait aux autres femmes célibataires. Dilnoza Opa répliqua qu'elle était souvent sollicitée par des femmes de son entourage. A priori, elle ne s'opposait pas au mariage polygyne. Tout dépendait, selon elle, des finances de l'époux et de la détermination de l'épouse. En général, elle tentait, toutefois, de dissuader les femmes de se marier en tant qu'*ikkinchi ayol* car ceci exigeait beaucoup de « patience » (*sabr*) (uz). Elles devaient s'apprêter à couper le pain en deux. Dilnoza Opa avait mise en garde à peu près en ces termes une femme qui avait été récemment répudiée et louait seule un appartement de l'immeuble voisin. Elle l'avait prévenue qu'il lui serait difficile de préserver un tel mariage et lui avait recommandé de privilégier un homme riche.

À l'aide du terme *sabr*, Dilnoza Opa a décrit, ce soir-là, la condition d'*ikkinchi ayol* comme difficile mais pas impossible. D'expérience, elle invitait les femmes à ne pas idéaliser ce statut et à ne pas souscrire à l'idéal d'un époux qui prendrait pleinement en charge ses épouses. Issu de l'arabe, *sabr* fait référence plus généralement à une vertu islamique proprement féminine. Faire preuve de *sabr*, c'est en principe se rapprocher de Dieu en se montrant capable d'endurer des douleurs physiques mais aussi de renoncer spirituellement à ses impulsions naturelles (Cieślewska 2021, 237). Parmi les femmes pakistanaises confrontées à des maladies chroniques au Royaume-Uni, elle a été décrite comme un travail « pour ne pas se plaindre de sa souffrance ; ne pas en parler aux autres » et ne pas leur donner idée des épreuves que Dieu nous impose (Qureshi 2013, 126). Qureshi invite, toutefois, à distinguer la façon dont cette notion est théorisée sur le plan religieux et ses usages au quotidien par les femmes malades. Celles-ci s'y réfèrent aussi pour faire reconnaître leurs peines auprès des membres de leur famille et revendiquer un statut moral supérieur (Qureshi 2013, 134). Pour Dilnoza Opa, ce terme n'était probablement pas chargé d'une connotation religieuse aussi forte, compte tenu des restrictions imposées successivement par les États soviétique puis ouzbek

sur les pratiques religieuses et la transmission des savoirs liés à l'islam. À Angren, le sens du terme *sabr* m'a paru davantage ancré dans le flux des interactions quotidiennes. Des résidents qui n'étaient pas particulièrement pratiquants l'utilisaient pour louer indifféremment la patience des hommes et des femmes. Les épreuves associées au premier mariage, au divorce et à la polygynie de Dilnoza Opa ne m'ont pas, de ce fait, été décrites comme un chemin qui la rapprochait de Dieu. En employant ce terme, elle m'a surtout paru revendiquer un statut moral auprès des membres de sa famille et de ses voisins, à la manière des femmes pakistanaises auprès desquelles Qureshi a enquêté. Décrire les mariages polygynes comme plus difficiles à vivre pour les femmes que le mariage monogame s'apparentait à la fois à un constat et à une stratégie pour ne pas être dévalorisée et marginalisée par son entourage à l'échelle de son village, de son quartier à Angren et de sa famille. Son témoignage mettait donc moins l'accent sur la satisfaction associée à son deuxième mariage que sur les épreuves qu'il lui avait imposées. Elle a souligné que contrairement aux épouses d'hommes monogames, elle avait dû partager pendant des années les ressources et le temps de son mari avec une autre femme. Ceci l'avait contraint à travailler sans relâche pour subvenir aux besoins de ses enfants, financer leurs études et anticiper leur mariage. Lors de l'entretien, Dilnoza Opa n'a pas autant insisté sur les libertés que lui conférait la polygynie par rapport à son premier mariage monogame. Elle a, par exemple, éludé le fait qu'en tant qu'*ikkinchi ayol*, elle n'était plus tenue de servir quotidiennement ses affins ni d'adopter une attitude de déférence envers la mère de son mari ou ses sœurs, comme c'était le cas lors de son premier mariage. Bien qu'elle ait mentionné la liberté de se remarier avec un conjoint pour qui elle avait de l'affection et qu'elle avait rencontré par elle-même, elle n'a pas explicitement effectué de comparaison entre cette liberté de choix et le mariage monogame que lui ont tout d'abord imposé ses parents avec un homme de son village. Ses propos montraient aussi qu'avec le temps elle était parvenue à trouver des arrangements pour prévenir les conflits avec sa coépouse et les enfants de celle-ci. Comme elle possédait son propre appartement, elle avait pu prendre définitivement ses distances dès les premiers signes de jalousie de la part des enfants de sa coépouse.

Ce serait donc sans doute une « déviation ethnocentrique » que de juger à partir de ce témoignage que les problèmes familiaux et financiers des coépouses d'époux polygynes sont « désastreux » par rapport à ceux de la plupart des épouses d'hommes monogames (Deliège 2006, 94). En comparaison des précédents cas de polygynie étudiés dans ce chapitre, les propos de Dilnoza Opa suggèrent que la monogamie et la polygynie peuvent chacune mettre les femmes à l'épreuve dans une plus ou moins grande mesure. Tout dépend de variables financières, affectives et relationnelles. D'expérience, Dilnoza Opa a, de ce fait, précisé qu'elle ne tentait pas a priori de dissuader les femmes d'épouser un homme polygyne. Elle les invitait plutôt à considérer les difficultés qui étaient au propre au statut d'*ikkinchi ayol* et à s'interroger à la fois sur les finances de leur potentiel mari et les sacrifices qu'elles étaient prêtes à faire pour lui. Ce type de discours ne m'a pas paru si éloigné

de celui des employés de *comités de mahalla* car ceux-ci ont aussi fait référence à leur expérience des affaires familiales pour expliquer qu'ils cherchaient moins à sanctionner les mariés polygynes qu'à avertir, en priorité, les femmes avant un tel mariage.

d) Le pragmatisme des *comités de mahalla*

Jusqu'à présent on pourrait effectivement penser que les hommes polygynes et leurs coépouses n'inquiètent nullement les *comités de mahalla*. En raison du caractère minoritaire de la polygynie, ils ne seraient que dans une attitude de pur laisser-faire à leur égard. En outre, le récit de Dilnoza Opa semble invalider l'hypothèse selon laquelle les *comités de mahalla* n'épargneraient que les hommes les plus riches parmi les résidents de leur territoire administratif. Pendant plus de quinze ans, les employés du *comité de mahalla* de Dilnoza Opa ne semblent pas s'être mêlés de sa relation conjugale avec Inom Aka alors que celui-ci gagnait trop peu d'argent pour que son *ikkinchi ayol* reste une *uyi bekasi* (« femme au foyer ») (uz). Au regard des entretiens que j'ai effectués avec les *comités de mahalla* et de la surveillance dont il a été question dans la première partie de ce chapitre, il semble improbable qu'ils puissent rester pendant tant d'années dans l'ignorance. La *rais* d'un *comité de mahalla* du centre-ville d'Angren m'a, en effet, précisé que les résidents parmi les plus âgés manquaient rarement de la prévenir par téléphone dès qu'un homme se rendait seul chez une femme mariée en l'absence de son mari ou, à l'inverse, une femme entrait seule chez un homme marié. En ce cas, elle était le plus souvent dérangée par erreur car les personnes âgées tendaient à émettre des conclusions trop hâtives. Le plus souvent, il ne s'agissait que de la visite d'un plombier ou d'un ouvrier pour des travaux. Quand ils ne l'apprenaient pas par une tierce personne, ils avaient généralement affaire aux plaintes de la première épouse qui s'opposait à un second mariage[178].

La même *rais* a reconnu avoir connaissance de la plupart des mariages polygynes sur son territoire administratif. Pour elle, la polygynie ne devait pas être exclue du champ des possibles. Plutôt que de promouvoir un idéal de la polygynie qui serait, par exemple, ancré dans une interprétation du Coran, cette *rais* m'a paru privilégier une approche pragmatique : un même homme pouvait avoir plusieurs coépouses, à condition que toutes leurs relations conjugales restent pérennes. L'essentiel était qu'un second mariage ne se solde pas, quelques mois ou années plus tard, par une rupture conjugale avec la première ou la seconde coépouse. Comme Dilnoza Opa, la *rais* s'est référée à son expérience des affaires familiales pour émettre un avis nuancé au sujet de la polygynie :

> « Guéorgui : Pouvez-vous me citer des exemples de résidents de votre quartier qui ont été sanctionnés pour avoir été polygynes ? Que faites-vous si vous êtes informée d'un mariage polygyne sur le territoire de votre *comité de mahalla* ?

[178] Entretien avec la *mahalla rais* du centre-ville d'Angren (Dilafruz Opa), Angren, vingt-huit octobre 2021.

> Dilafruz Opa (*mahalla rais*) : Je ne connais pas de personnes condamnées dans le quartier. La polygynie est rare. Plutôt que de les menacer, je préfère expliquer aux femmes que c'est une mauvaise pratique car leur mari ne pourra pas toujours leur accorder autant d'attention, leur donner de l'argent ou avoir des relations sexuelles avec elles. Quand la seconde femme est veuve ou divorcée, je lui dis que c'est quand même différent et que ce mariage vaut peut-être mieux que de rester seule. Ce matin, par exemple, je suis allé voir une femme qui veut se marier en tant que seconde épouse. J'ai été prévenu par la première épouse de l'homme qui veut l'épouser. Il est chauffeur de taxi et ne gagne pas beaucoup d'argent. Son épouse vend des « graines de tournesols » (*semeški*) (ru) au bazar et n'a besoin de rien. Au contraire, sa maîtresse est vêtue d'or et réclame toujours des cadeaux. Il dépense tout ce qu'il gagne pour elle et passe son temps à l'emmener ici et là dans son taxi. Je suis resté une heure avec elle pour lui expliquer que se marier en tant que seconde épouse était une mauvaise idée, que ça n'allait pas durer et, que pour l'instant, il la gâtait par ce qu'elle était jeune et belle et qu'ils venaient de faire connaissance… D'ici quelques années, elle sera moins belle et elle devra se préparer à ce qu'il l'abandonne comme il a déjà abandonné la première. »[179]

La rareté de la polygynie par rapport à la monogamie n'est pas, à ses yeux, la seule raison pour laquelle ce type de phénomène doit être toléré. Se marier en tant que seconde femme est pour Dilafruz Opa un moindre mal à condition d'être veuve ou divorcée et de ne pouvoir que très difficilement se remarier en tant que première femme. En ce cas, il faut aussi s'assurer que l'époux ait les revenus et les ressources économiques pour anticiper les tensions conjugales liées au manque. L'entretien suggère que les employés des *comités de mahalla* préfèrent intervenir en amont et avertir les femmes qui envisagent un mariage polygyne plutôt que de dénoncer ce type de mariages à la police ou de mener des actions pour les délégitimer à l'échelle du quartier. En comparaison du mariage monogame, la polygynie est présentée aux intéressées comme une relation qui n'implique pas d'alliance entre deux familles et dépend surtout du désir fluctuant et éphémère du mari. De ce fait, le statut d'*ikkinchi ayol* est décrit comme précaire. Si le désir du mari vient à s'émousser ou ses ressources à diminuer, il est probable qu'il se désintéresse de sa seconde épouse. En ce cas, le risque est que celle-ci se montre impatiente, à la différence de Dilnoza Opa, et qu'elle attise les tensions à partir du moment où son mari arrêtera de la vêtir « d'or » et de lui offrir les « cadeaux » qu'elle réclame. Ici aussi, la polygynie est, en somme, dépeinte comme une épreuve, même si la *rais* ne tente pas d'établir de hiérarchies entre les problèmes conjugaux auxquels les épouses sont confrontées dans le cadre d'un mariage monogame et ceux des secondes épouses. Ces conseils et perspectives nuancés au sujet de la polygynie semblent indissociables de la mise en œuvre des politiques sociales par les *comités de mahalla*. S'il brise un premier mariage et se solde par une rupture

[179] Entretien avec la *mahalla rais* du centre-ville d'Angren (Dilafruz Opa), Angren, vingt-huit octobre 2021.

conjugale, le mariage polygyne peut laisser plusieurs femmes seules avec des enfants. Sans mari, elles seront économiquement vulnérables. À condition d'être pérenne, il peut au contraire palier à l'insuffisance budgétaire des *comités de mahalla* dont il a été question dans la première partie de ce chapitre. L'homme polygyne se substitue alors à l'État afin d'assurer la protection sociale de ses coépouses. L'intervention des *comités des mahalla* peut, de ce point de vue, être interprétée comme une tentative de dédouaner l'État en cas de tensions conjugales et de tenir les mariés pour les principaux responsables de leurs problèmes familiaux et financiers. Si son mariage bat de l'aile, les employés du *comité de mahalla* et du *hokimiyat* diront à l'*ikkinchi ayol* qu'ils l'avaient mis en garde. Ils lui conseilleront à nouveau de faire preuve de *sabr* afin de permettre aux enfants de grandir aux côtés de leurs deux parents et de bénéficier aussi de meilleures conditions matérielles qu'en cas de divorce. Dans le sixième et dernier chapitre, je montrerai que les stratégies adoptées par les *comités de mahalla* pour pérenniser les mariages monogames et réconcilier plus largement les demandeurs de divorce n'est pas si différente. Ceux-ci sont aussi invités à prendre leur mal en patience et à se remettre en question avant de se plaindre de leur conjoint.

Conclusion du chapitre

Malgré les fréquents procès en illégitimité des résidents à l'égard des *comités de mahalla* et leur peu d'influence sur l'élection des employés qui le composent, j'ai montré dans de ce chapitre que l'intervention de ces comités sur les pratiques du mariage vise à surmonter le fossé qui sépare l'État de l'expérience vécue des citoyens. Si ce type d'argument a déjà été développé à partir de l'étude de la régulation des dépenses cérémonielles sous le régime d'Islom Karimov lors de la fin de la décennie 2010 (Trevisani 2016a), plusieurs raisons m'ont incité à me focaliser sur les modalités d'attribution des aides sociales et les apories de la polygynie. Au regard des travaux existants sur la régulation des dépenses cérémonielles en Ouzbékistan (Abashin 2003 ; Petric 2002 ; Trevisani 2016a) et du peu de travaux sur la polygynie et les aides sociales (Kamp 2004), il s'agissait d'exposer des données relativement inédites. À mon sens, il y avait aussi davantage matière à décrire les ajustements pragmatiques auxquels procèdent les *comités de mahalla* et à illustrer le potentiel heuristique du pluralisme normatif. Illégale au regard du code pénal et du code de la famille, la polygynie est néanmoins justifiée au nom de la charia. En pratique, elle semble toutefois souvent s'écarter de l'idéal de charité qui est associé communément aux normes de l'islam.

Sans prétendre me prononcer en définitive sur les priorités de l'État ouzbek, je peux a minima constater que celles-ci ne sont pas de « gouverner » ou d'appliquer sur tout son territoire les normes jugées légales (Scheele 2021, 919). L'ethnographie de la première partie du chapitre révèle que les *comités de mahalla* cherchent notamment à contenir les dépenses de mariage des résidents qu'ils associent à la « classe moyenne » (*o'rta sinf*) (uz). Cet objectif s'articule à l'impératif de réduire le

nombre de familles pauvres et de prévenir, en cas de rupture conjugale, l'apparition de familles monoparentales. Justifiant la surveillance des revenus et du patrimoine immobilier des résidents au nom d'un idéal de justice, les *comités de mahalla* présentent celle-ci comme une nécessité pour diriger les aides sociales vers les foyers qui en ont le plus besoin. Les résidents que ces comités ne considèrent ni comme pauvres, ni comme riches m'ont paru y déceler un double standard plutôt qu'une réelle intention de redistribuer les richesses et de réguler les dépenses de mariage parmi toutes les strates de la population. Contrairement aux pauvres qui n'ont pas les moyens d'organiser de mariage dignes de ce nom et aux classes moyennes à qui l'on demande de réduire leurs dépenses de mariage, les riches bénéficieraient d'avantages matériels. Ils profiteraient aussi d'une certaine indulgence de la part des *comités de mahalla*. Nul employé du *hokimiyat* ou de la *mahalla* ne leur reprocherait d'organiser des mariages trop fastes. À défaut de satisfaire une demande de justice, l'activité des *comités de mahalla* entretient, en somme, l'idée d'un « État » (*Davlat*) omniscient et omniprésent. De ce point de vue, les *comités de mahalla* sont les « yeux » de l'État. Tôt ou tard, ils sont susceptibles de débusquer le moindre secret des résidents au sujet de leurs finances ou de l'état de leurs relations conjugales et familiales afin de faire remonter l'information à leur hiérarchie au *hokimiyat*.

Les *comités de mahalla* sont donc rarement aveugles au sujet de la polygynie. Conscients qu'elle est pratiquée par une minorité de résidents, ils la tolèrent afin de limiter le nombre de familles pauvres et monoparentales. Sous cet angle, la polygynie réduit à la marge le nombre de femmes célibataires. Elle dédouane l'État de la responsabilité de leur attribuer des aides sociales. Cette politique permissive semble ici s'articuler à la promotion de masculinité et de féminité ouzbèkes hégémoniques qui date déjà du régime d'Islom Karimov. Polygyne ou non, un homme doit prendre en charge son épouse et ses enfants en tant que chef de famille (Megoran 2008, 22 ; Reeves 2010, 244). Mentionnée dans l'introduction générale, ce discours normatif sur la masculinité réapparaitra dans le sixième chapitre de cette thèse au sujet des ruptures conjugales et des commissions de réconciliation du *hokimiyat*. Je montrerai qu'en cas de tensions conjugales liés à un manque de ressources économiques parmi les couples monogames, il est le plus souvent reproché à l'époux de ne pas travailler assez pour nourrir sa famille.

En témoignant de la coexistence d'idéaux et de pratiques contradictoires de la polygynie, l'ethnographie des apories de la polygynie indique, toutefois, que les rôles concrets des hommes polygynes et de leur coépouse dans la famille peuvent s'écarter considérablement de ces masculinités et féminités hégémoniques. Malgré son statut d'*ikkinchi ayol*, Dilnoza Opa a dû travailler et acquérir une autonomie financière pour pallier le manque de ressources de son second mari et le refus de son premier mari de prendre en charge les dépenses liées à l'éducation et au futur mariage de leur fils. Au lieu de produire des subjectivités, l'État se heurte à des subjectivités qui le

précédent et définissent autrement leurs rôles au sein de la famille. Plutôt donc que de chercher à imposer un idéal et des normes définies de la polygynie, les *comités de mahalla* négocient avec les époux et leurs coépouses. Ils énoncent des normes sans essayer de les leur imposer. Ils s'abstiennent d'intervenir tant que tous les mariages avec les coépouses s'avèrent pérennes. Ce laisser-faire peut sembler surprenant pour les agents d'un État qui est souvent décrit comme autoritaire de par l'étendue des prérogatives des forces de police et la répression exercée à l'encontre de tout opposant politique depuis l'Indépendance. Une hypothèse est qu'il s'inscrit dans « une économie morale de l'informalité » qui vise à créer du consensus au sein de toutes les strates de la population (Trevisani 2022, 125). L'octroi d'une marge étendue de négociation aux citoyens qui veulent se marier en infraction au code de la famille et au code pénal n'entame pas nécessairement l'idée d'un État omniscient et omniprésent. Elle n'abime pas non plus l'autorité de l'État et de ses agents. Faute de mettre en œuvre des politiques redistributives qui satisfassent le plus grands nombre, l'État ouzbek laisse coexister une pluralité d'acceptions du mariage afin que les mariés puissent se satisfaire des stratégies matrimoniales qui leur conviennent et le cas échéant être tenus pour responsables de leurs problèmes conjugaux ou financiers.

CHAPITRE 4
ESTHÉTIQUE ET ÉCONOMIE DES SALLES DE RÉCEPTION: LES NOUVELLES *TO'YXONA* DE LA CLASSE MOYENNE

Issu de la combinaison des mots *to'y* (« festin », « mariage ») (uz) et *xona* (« pièce, chambre ») (uz), *to'yxona* désigne en ouzbek l'espace où se déroulent les cérémonies associées aux rituels du cycle de vie et aux mariages (*to'y*) (uz)[180]. En Ouzbékistan, celui-ci a changé depuis la décennie 1990. Il ne s'agit plus d'un espace en plein air dans la rue ou le jardin de l'hôte. La majorité des résidents préfèrent désormais louer une « salle de réception » (*to'yxona*) (uz) afin de célébrer d'onéreuses cérémonies pour les mariages et les festivités du cycle de vie (naissances, circoncisions, jubilés). Comme dans à peu près toutes les villes d'Ouzbékistan, les établissements de ce type se sont multipliés à Angren depuis la fin de la décennie 1990. Coïncidant avec la rupture postsocialiste, ce déplacement des cérémonies a été décrit et expliqué en référence à un surplus de liquidités lié à l'accroissement de l'activité économique et des migrations transnationales à partir de la décennie 2000 (Kikuta 2016). De ce point de vue, il s'agit d'un fait global qui ne peut pas être abstrait des flux « de capitaux, d'idées, d'images, de populations et de biens et services » à l'échelle transnationale (Berger 2013, 198). Associé fréquemment à l'émergence et au développement d'un marché des cérémonies dans la littérature, la disjonction entre espace domestique et espace cérémoniel au profit de salles de réception apparait, en effet, comme plus précoce dans d'autres régions du monde. Aux États-Unis, elle est attribuée notamment à l'influence endogène de commerçants qui ont perçus les mariages comme une source de profits dès la décennie 1850 (Penner 2004). À Chypre, le succès des salles de réception est plutôt dépeint comme l'empreinte des élites britanniques car il est expliqué en référence à un mimétisme des Chypriotes vis-à-vis d'aristocrates qui venaient se marier dans les hôtels de luxe de l'île lors de la décennie 1930 (Argyrou 1996, 142-143). Plus tardif en Asie Orientale, le développement des salles de réception résulterait d'une amélioration de la conjoncture macro-économique après la Seconde Guerre Mondiale et de l'adoption d'une culture de la consommation analogue à celles existant en Europe Occidentale et en Amérique du Nord. Au Japon, les premières salles de réceptions ont été construites à partir de la décennie 1960 grâce aux profits d'associations qui se nommaient *gojokai* et visaient initialement à organiser des mariages et des funérailles à peu de frais dans le contexte de crise économique

[180] Ce chapitre reprend un article qui a été accepté par la *Revue d'études mongoles & sibériennes, centrasiatiques et tibétaines (EMSCAT)* (Url : https://journals.openedition.org/emscat/) et sera publié en 2026 dans le cadre du projet ANR Ceremoniac.

consécutif à la Seconde Guerre Mondiale (Edwards 1989, 42-47). En l'absence de telles associations en Corée du Sud, ce phénomène a davantage été expliqué en référence à l'influence économique et culturelle des États-Unis et à une urbanisation qui a soudainement privé les individus d'un espace domestique suffisant pour accueillir leurs convives. Corrélée au succès des mariages *new-style* lors des décennies 1960 et 1970, l'attractivité des salles de réception y a ainsi été dépeinte comme une réaction à la colonisation japonaise. Associant les cérémonies célébrées dans l'espace domestique à la ruralité et à un passé colonial, beaucoup de Coréens ont, de ce point de vue, choisi de célébrer leur mariage dans des salles de réception afin que le décor du rituel reflète un imaginaire jugé à la fois plus urbain, moderne et occidental (Kendall 1996, 54-56 & 2006).

Considérant les emprunts esthétiques et architecturaux des salles de réception d'Angren à d'autres régions du monde, il est pertinent de se demander si leur popularité peut ici être décrite et expliquée en référence à des universaux tels que l'urbanisation[181] ou l'économie de marché. Le contexte urbain que j'ai déjà longuement décrit dans le second chapitre a, en effet, été à la fois façonné par l'État soviétique et remodelé lors des trente dernières années par le nouvel État indépendant et des flux translocaux de capitaux, d'idées, de personnes et de marchandises. L'un de mes objectifs est donc de mettre en perspective la construction et l'utilisation des *to'yxona* en perspective d'un héritage soviétique et de flux qui témoignent de la connexion de la ville d'Angren à la capitale de l'Ouzbékistan, Tachkent, mais aussi à d'autres régions d'Asie Centrale et du monde. D'un côté, le recours à des salles de réception s'explique sans doute par la matérialité de la ville et un contexte où la densité de population est relativement élevée et l'espace domestique plus réduit qu'en zone rurale ou péri-urbaine. L'évolution esthétique des *to'yxona* depuis la décennie 2000 témoigne d'un autre côté de l'attrait d'une majorité de résidents pour des standards de consommation qui se distinguent de ceux associés à la période communiste et à la décennie de crise sociale et économique qui a succédé à l'indépendance du pays.

La notion d'esthétique sera ici détachée de son rapport à l'art pour chercher à comprendre la dimension sensible du social (Carnevali 2020). Elle ne sera pas définie normativement comme un jugement désintéressé sur ce qui est beau par opposition à l'agréable, ni même limitée à sa portée critique pour réduire les jugements de gouts de l'individu à sa position sociale et aux dispositions qu'il a incorporées en se socialisant (Bourdieu 1979). La fonction de cette notion est ici heuristique. Issu étymologiquement du mot grec *aesthesis* (« sensation »), elle permet de penser les apparences et les formes sensibles comme une condition de possibilité des relations sociales (Carnevali 2020, 31-32). Autrement dit, les salles de réception seront appréhendées comme des formes sensibles qui ont une efficacité sur les relations entre les individus et les groupes et permettent d'appréhender celles-ci à travers les sens. Considérant l'hypothèse selon laquelle la capacité des gérants à fixer leur

[181] Ce terme a été défini dans le second chapitre de la thèse.

prix dépend de la perception de ces formes par les clients et de leurs effets sur les relations entre les participants des cérémonies, je m'interrogerai quant aux corrélations entre ces écarts de prix et l'architecture des *to'yxona*. Même si je ne réduirai pas les goûts et les choix de consommation des individus à leur position dans le champ social (Carnevali 2020, 127), je me demanderai si elles reflètent des inégalités économiques et des écarts de statut social, défini comme la position sociale attribuée à un individu par les membres de son réseau (Trigg 2001, 100).

Malgré les écarts de prix et une demande très inégale pour la vingtaine des *to'yxona* d'Angren, leurs clients ne semblent pas former des groupes ou des classes nettement définis. La location des *to'yxona* les plus demandées et les plus onéreuses n'est pas le privilège d'une petite élite car louer ce type d'établissement le temps d'une soirée ou même d'une journée ne coûte jamais plus de l'équivalent de mille dollars américains. Pourtant l'ethnographie des cérémonies qui y sont célébrées et les entretiens avec les clients et les gérants indiquent qu'il en va du statut social et de l'*obro'* (« réputation ») (uz) des clients. Près de trente ans après l'effondrement de l'Union Soviétique, la large popularisation de ces établissements suggère, comme dans d'autres villes d'Asie Centrale que la nette distinction entre quelques « nouveaux riches » et une « multitude de nouveaux pauvres » est devenue caduque (Schroeder 2017 ; Trevisani 2013, 246). L'ethnographie des *to'yxona* peut, de ce point de vue, m'aider à comprendre ce qu'est devenue la « classe moyenne » (*o'rta sinf*) (uz) aux yeux des résidents d'Angren. Mentionné déjà à plusieurs reprises dans la thèse, cette notion sera étudiée dans ses acceptions vernaculaires. Comme Claudia Liebelt dans ses recherches sur le marché de la beauté à Turquie, je m'intéresserai à la façon dont les apparences sensibles et les pratiques de consommations qui les sous-tendent permettent aux individus d'entretenir des relations sociales et de s'identifier à une telle classe (Liebelt 2023, 3). Même si la construction et la popularisation des *to'yxona* est sans doute indissociable de la mise en réseau translocale de lieux et de pratiques, la classe ne sera pas envisagée comme un concept analytique qui aurait vocation à être transposée à d'autres terrains d'enquête. Cette recherche ne vise pas directement à produire une théorie anthropologique comparative et globale de la classe moyenne (Heiman, Freeman & Liechty 2002). Il s'agit plutôt d'une contribution à l'ethnographie naissante sur le sujet en Ouzbékistan.

Je m'interrogerai donc quant aux similitudes entre les classes moyennes d'Angren et les « nouveaux ouzbeks » (*yangi o'zbek*) (uz) décrits par Tommaso Trevisani à Namangan en 2009. Refusant l'emploi des termes de « classe moyenne » au motif que ce groupe était, selon lui, trop hétéroclite et pas assez conscient de lui-même, Trevisani mettait alors l'accent sur des pratiques de consommation et des orientations morales communes. Ces « entrepreneurs et hommes d'affaire, petits et hauts fonctionnaires, policiers, médecins et professeurs d'université » se définissaient, en effet, davantage par la consommation et leur façon de vivre que par leur travail (Trevisani 2013, 246). Ils étaient prêts à troquer les libertés publiques des premières années d'indépendance contre des promesses

de sécurité et l'élargissement du champ et de leur capacité de consommation. Vulnérables au moment de la crise financière de 2008, ils devaient souvent cumuler plusieurs emplois et partageaient des angoisses liées à des revenus irréguliers et parfois à la suspension de mois de salaires. Reconnaissant les inégalités économiques et les activités prédatrices de la police, ils constituaient néanmoins un réservoir de légitimité pour le régime d'Islom Karimov car ils étaient à peu près tous satisfaits du recul de la pauvreté et de la modernisation du consumérisme. Les nouveaux ouzbeks de Namangan ne considéraient toutefois pas la pratique de l'islam comme une voie vers l'enrichissement personnel. Ils n'associaient la réussite économique et sociale, ni la prédestination divine, ni à l'adoption d'une éthique islamique du travail et de la consommation. De ce point de vue, il ne faut pas les confondre avec une partie des Kazakhs qui ont bénéficié de la conjoncture macroéconomique depuis l'indépendance et cherchent à promouvoir un mode de vie et des pratiques de consommation islamiques (Biard 2024). En ce sens, l'ethnographie de Trevisani s'éloigne également du portrait de la classe moyenne musulmane qui était proposé par certains médias islamiques au Kazakhstan au début de la décennie 2010 (Schwab 2016). Près de dix ans plus tard à Angren, les individus qui considèrent appartenir à la classe moyenne ne m'ont pas non plus paru se définir par une éthique islamique. Ceci peut s'expliquer par la mémoire d'un attentat terroriste en ville en 1998 et les restrictions imposées aux musulmans jusqu'au début de la décennie 2020. Les résidents d'Angren sont très peu intégrés à des réseaux musulmans transnationaux car la « prédication » (*da'wa* en arabe) reste proscrite en Ouzbékistan. Si la fréquentation de la seule mosquée de la ville n'est plus réservée aux personnes âgées comme lors des décennies 2000 et 2010, les musulmans pratiquants demeurent surveillés par la police. Ici, l'ethnographie des *to'yxona* visera donc davantage à expliciter les valeurs et les pratiques de consommation séculières à travers lesquelles se reconnaît cette catégorie de la population.

Pour étudier ce phénomène, j'ai combiné des données discursives et visuelles. Outre les phases d'observations participantes lors des cérémonies organisées dans des salles de réception, j'ai tenté lors de l'enquête de confronter les témoignages des clients avec ceux des gérants de *to'yxona* pour décrire et expliquer l'évolution de l'esthétique, des prix et des services associés à ces lieux dédiés. À partir de questionnaires portant sur les attentes des clients, les prix et les mutations de ce marché, près d'une vingtaine d'entretiens semi-directifs ont été menés auprès de clients ayant récemment loué une salle de réception (7), de gérants et de propriétaires de *to'yxona* (7) et de prestataires cérémoniels (photographes, danseurs, artistes) (2). Les entretiens avec les *rais* (« responsables ») (uz) des *comités de mahalla* m'ont permis aussi de me faire une idée de l'encadrement des cérémonies par l'État. Entre le dix et le dix-neuf janvier 2022, j'ai aussi été recruté à titre bénévole comme serveur dans une salle de réception parmi les plus bon marché de la ville. Cette expérience m'a aidé à obtenir des données précises au sujet de la comptabilité de cet établissement et plus largement des stratégies

des gérants de *to'yxona* pour rentabiliser leur affaire[182]. En outre, elle m'a permis de visualiser des écarts entre les cérémonies qui se déroulaient dans cette salle peu prisée et celles qui étaient célébrées dans les nouvelles *to'yxona*. Ces données visuelles ont été recoupées avec des vidéos publicitaires postées sur les comptes Instagram des *to'yxona* d'Angren et des dizaines d'heures vidéos de mariage. Recueillies à la fois auprès de clients de *to'yxona* et d'enquêtés qui ont organisé des cérémonies chez eux, ces vidéos de mariage ont fait apparaître des évolutions considérables quant à la forme des salles de réception et au déroulement des cérémonies depuis la fin de la décennie 1990.

I/ L'héritage soviétique et la modernisation des lieux du mariage

La popularisation des salles de réception est ultérieure à la décennie 1990 à Angren. Comme dans la plupart des métropoles et villes moyenne d'Asie Centrale, ce phénomène s'inscrit dans un contexte urbain dont la matérialité témoigne encore de l'héritage soviétique (Liu 2015). Considérant ce contexte, il est pertinent de se demander si le succès des *to'yxona* s'explique par une réactivation du projet soviétique de moderniser les cérémonies de mariage ou, au contraire, une injonction à consommer selon des standards de consommation qui rompent avec la période communiste.

a) L'absence de lieux dédiés en contexte soviétique

L'État ouzbek indépendant a sans doute contribué à la popularisation des salles de réception car il cherche dans la continuité de l'État soviétique à réduire les dépenses cérémonielles (Abashin 2003 ; Trevisani 2016). Ce type de lieux est, en effet, plus propice à l'intervention des employés des *comités de mahalla* que l'espace domestique au motif qu'il est pour eux facile de s'y introduire, d'évaluer le nombre de participants et d'imposer des restrictions aux gérants de *to'yxona*[183]. Pendant toute la période communiste, l'État n'a cependant pas créé de lieux dédiés aux cérémonies de mariage à Angren. Celles-ci se déroulaient au sein de l'espace domestique malgré un contexte macroéconomique relativement favorable à la hausse des dépenses cérémonielles et au consumérisme à partir de la décennie 1960. Tout comme le don d'appartements aux jeunes couples qui décidaient de se marier modestement *à la komsomol* (Abashin 2015, 547-611), l'interdiction de célébrer des mariages dans les rares restaurants de la ville reflétait le projet de réduire des dépenses « irrationnelles » et d'invisibiliser des pratiques rituelles considérées comme des « survivances » du point de vue d'une théorie évolutionniste de la culture. En intervenant sur le rituel, l'objectif était, en même temps, d'infléchir des pratiques, des « discours culturels » et des « positions idéologiques » afin de rendre la société locale plus conforme au projet soviétique. Considérant les rituels de

[182] Cette méthode a aussi été employée par Edwards pour étudier l'industrie des mariages au Japon (Edwards 1993).
[183] Entretien avec la *rais* du centre-ville d'Angren (Dilafruz Opa), Angren, vingt-cinq aout 2021.

mariage comme une réalité à la fois « observable » et « quantifiable », les autorités locales espéraient, en ce sens, montrer à leur hiérarchie qu'Angren figurait parmi les villes à la pointe du développement industriel et du progrès social et culturel au sein d'une région périphérique, perçue comme « arriérée » à Moscou (Roche & Hohmann 2011, 114-115). Comme dans d'autres villes industrielles d'Union Soviétique, le principal restaurant de la ville était, de ce fait, davantage destiné à accueillir des cérémonies lors desquelles étaient célébrés le travail et les valeurs portées par le parti communiste (Lane 1981 ; Trevisani 2019, 289). Ainsi, le restaurant Gulistan (figure 9), inauguré en 1957, n'était pas véritablement une *to'yxona*. C'était plutôt un lieu de restauration pour les élites locales (Kosteckij & Ubajdullaev 1996, 61).

Néanmoins, les témoignages de plusieurs enquêtés indiquent que les résidents ouzbeks et tadjiks ont su s'adapter à cet encadrement étatique afin « d'aménager leur propre espace culturel » au sein de la modernité soviétique (Roche & Hohmann 2011, 114 ; Tett 1996). De ce point de vue, le choix de bâtir sa propre maison plutôt que de s'installer dans les appartements mieux équipés des *mikrorajon* (ru) du centre d'Angren peut notamment être attribué au souhait de maintenir des rapports de co-résidence entre membres de la famille élargie et aux tensions entre le projet soviétique de modernisation et les obligations associées à la vie cérémonielle. Les cérémonies des résidents ouzbeks et tadjiks se déroulaient dans les maisons situées en périphérie de la ville ou dans des villages limitrophes. Selon deux hommes ouzbeks et tadjiks qui ont plus d'une soixantaine d'années et ont été propriétaires d'une telle maison, ces cérémonies accompagnaient l'extrême majorité des mariages. Le plus souvent, elles réunissaient plusieurs centaines de personnes et parfois quelques milliers[184]. En l'absence de sanctions relatives aux cérémonies organisées au sein de l'espace domestique, il s'agissait de nouer et de reproduire des liens d'affinité mais aussi de consommer des ressources selon un régime qui a été bien documenté dans d'autres villes d'Ouzbékistan (Koroteyeva & Makarova 1998, 581). Dans le sillage d'un accroissement de la production de biens de consommation en Union Soviétique, ces cérémonies sont devenues le lieu de reproduction de nouveaux types de réseaux à partir de la décennie 1960. Alors qu'il était interdit d'accumuler du capital et que « le salaire était loin d'être l'unique moyen d'obtenir des avantages sociaux et économiques » (Ferry 2023, 75 ; Ledeneva 1998 ; Desert 2004), elles ont permis d'écouler de l'argent, du bétail ou des biens qui peuvent être décrits comme des « ressources manipulables » car ils étaient issus tantôt de la production privée, tantôt d'un surplus non-déclaré de la production agricole ou industrielle (Humphrey 1983). L'économie cérémonielle sous-tendait ainsi l'entretien de relations qui étaient essentielles pour accéder à des biens et des services qui étaient disponibles en quantités limitées (Koroteyeva & Makarova 1998, 581 ; Turdalieva & Provis 2016, 203). À Angren, elle était exacerbée par l'approvisionnement de la ville voisine de Yangiobod par le

[184] Entretien avec Jamshid Aka, Angren, vingt-et-un août 2021. Entretien avec Zafar Aka, Angren, vingt-deux février 2022.

Ministère des Constructions Moyennes (Reeves 2014a, 114) et la division du travail entre résidents centrasiatiques et « européens ». En raison de positions élevées au sein de l'administration et du combinat minier et industriel, les personnels qualifiés venus d'autres régions de l'Union Soviétique bénéficiaient de salaires assez conséquents pour acheter légalement des vêtements et des biens ménagers qui avaient été importés de l'étranger ou produits sur le territoire occidental de l'URSS et étaient vendus dans les « magasins d'État » (*univermag*) (uz) de Yangiobod. En revanche, les Ouzbeks et les Tadjiks originaires d'Angren et de ses environs étaient souvent moins qualifiés. Ils étaient majoritaires au sein de niches économiques qui leur permettaient de compenser leurs bas salaires par des revenus non-déclarés et d'autres privilèges (Lubin 1984)[185]. Pour obtenir certains biens de consommations sans éveiller le soupçon de la police, ils devaient, par conséquent, bénéficier de cadeaux ou passer par des prête-noms au salaire plus important[186].

L'espace domestique se prêtait alors tout particulièrement bien à ce type de cérémonies. Permettant de maintenir une relative intimité entre les acteurs de cette économie non-déclarée, il contraignait aussi la plupart des convives à se montrer coopératifs parce qu'il était alors difficile d'organiser une cérémonie en se passant des « services » (*xizmat*) (uz) et des « contributions monétaires » (*to'yona*) (uz) des autres (Kikuta 2016, 97). Les dons et contre-dons différés sous-tendaient des liens à la fois forts et faibles[187]. Parents proches, amis et voisins s'aidaient mutuellement à accueillir, nourrir et divertir leurs invités à tour de rôle, tandis que les connaissances les plus éloignées s'engageaient dans des dons et contre-dons réciproques en apportant de l'argent et des biens de consommation à leur hôte. Un homme ouzbek de près de soixante ans, nommé Bobur Aka, a ainsi rappelé qu'à Angren, lors de la décennie 1980, les proches du marié et de ses parents se répartissaient généralement les tâches liées à l'organisation d'une cérémonie de mariage selon leurs « compétences » et leurs « moyens respectifs ». Un ami musicien pouvait jouer de la musique lors de la cérémonie et un autre s'occuper de la décoration du jardin et de la table des mariés. Des proches parentes du marié et des amies de sa mère préparaient, en principe, les *non* (« pains »), les *samsas*[188] et les salades servies aux convives[189]. Il y avait moins d'argent en circulation dans les cérémonies qu'aujourd'hui. On était alors dans un régime monétaire non marchand fondé sur la

[185] Le poste de « gestionnaire de magasin » (*zam mag*) (ru) était, par exemple, très prisé car il permettait de bénéficier de revenus non-déclarés très importants : en entretenant artificiellement la pénurie de certains biens, les salariés de ce secteur pouvaient obtenir des pots-de-vin conséquents sur les produits revendus.
[186] Ceci m'a été indiqué par un retraité tadjik qui travaillait sur un train à la mine de charbon d'Angren entre les décennies 1970 et 2000. Entretien avec Zafar Aka, Angren, vingt-deux février 2022.
[187] Les notions analytiques de liens forts et liens faibles sont ici empruntées à Mark Granovetter. La force d'un lien est fonction du temps passé ensemble, de l'intensité émotionnelle, du degré d'intimité et de l'ampleur des services rendus (Granovetter 1973, p. 1361).
[188] Les *samsas* sont une pâtisserie salée garnie de viande ou d'épinards.
[189] Entretien avec Bobur Aka, Angren, dix-huit juin 2021.

coopération et la mutualisation des ressources matérielles car le fait cérémoniel impliquait relativement peu de dépenses. Tout dépendait des *xizmat* des proches de l'organisateur[190].

b) Les *to'yxona* des migrants

Les entretiens et les vidéos que j'ai recueillis indiquent que la plupart des familles qui possédaient une maison en périphérie de la ville ou dans un village limitrophe ont continué à organiser des cérémonies au sein de leur espace domestique jusqu'à l'issue de la décennie 2000. Dans la continuité de la période communiste, ce type de logement leur permettait d'habiter avec leur famille élargie. Il était aussi plus adapté à l'organisation de grandes « cérémonies » (*to'y)* pour les rituels du cycle de vie et les funérailles. De ce fait, les premières *to'yxona* d'Angren ont été principalement fréquentées par des familles ouzbèkes et tadjikes qui ont réinvestis les immeubles du centre-ville à partir des années 1990 alors que l'immobilier n'avait presque plus de valeur. Venus pour la plupart de régions d'Ouzbékistan qui étaient encore plus frappées par la crise économique et sociale ou de régions frontalières du Kirghizstan où ils redoutaient les discriminations ethniques, ces résidents m'ont indiqué que leur appartement était alors trop étroit pour y organiser une cérémonie et recevoir dignement leurs convives. Aussi, ils ne connaissaient encore pas assez leurs voisins pour leur demander, comme dans d'autres villes d'Asie Centrale, « d'ouvrir leur salon » pour y recevoir des invités (Cleuziou 2016a, 183). Gulnara Opa dont j'ai déjà parlé dans le second chapitre m'a ainsi expliqué que l'appartement trois pièces où elle habitait avec ses trois fils était inadapté pour célébrer leurs mariages lors des années 2000. Née dans les années 1960 au sein d'une ville minière de la région de Djalalabad au Kirghizstan, elle avait décidé de migrer à Angren et de s'installer dans cet appartement en 1995 car plusieurs frères de son époux habitaient en ville depuis la décennie 1980. Surtout elle craignait de mettre la vie de ses fils en danger en restant au Kirghizstan. Elle avait donc dû s'adapter aux contraintes de son logement en célébrant les mariages de ses deux fils aînés dans la cantine de l'école de leur *mikrorajon* (ru) en 2002, puis 2005. La cérémonie de mariage de son fils benjamin s'était, quant à elle, déroulée en 2009 dans une *to'yxona*, nommée Istiklol, qui a été inauguré en 2005, puis détruite par son propriétaire en 2015 pour être remplacée par Angren Land qui est devenue l'une des *to'yxona* les plus demandées de la ville.

Pour les résidents qui s'étaient installés en ville après l'indépendance et étaient désignés, comme Gulnara Opa, par le terme humiliant de *kelgindi* (« nouveaux venus ») (uz), la location d'une salle de cantine ou d'une *to'yxona* était surtout le fait de contraintes relatives à leur espace domestique. Louer un lieu dédié à l'architecture et à l'esthétique très sommaires était alors l'une des seules solutions. Selon Gulnora Opa, la plupart de ces salles de réception ressemblaient à la *to'yxona* Tantana qui se

[190] Entretien avec Bobur Aka, Angren, dix-huit juin 2021.

situe, à Angren, sur la route principale entre Tachkent et la Vallée du Ferghana. Inaugurée en 2008, cette *to'yxona* était encore louée sporadiquement en 2023 pour des cérémonies. Son sol est carrelé et son plafond bas. Il n'y a ni lustres, ni tableaux aux murs (figure 16). D'autres lieux étaient en plein air et se limitaient à une pièce carrelée avec un toit pour protéger les invités du soleil et de la pluie, comme la *to'yxona* Shorjahon Ota et Zebiniso Ona[191]. Après avoir ouvert ses portes en 2013, cet établissement n'a fonctionné qu'en été avant que son propriétaire décide d'en faire un jardin d'enfants à partir de 2017 (figure 17).



Figure 16 Les mariés entrent dans la *to'yxona* Tantana
(Guéorgui Mory, Angren, Novembre 2021)

[191] Ce nom correspond à ceux du père et de la mère du propriétaire. Ils ont été changés pour préserver son anonymat.



Figure 17 La *to'yxona* Shorjahon Ota et Zebiniso Ona construite en 2013 et convertie en un jardin d'enfants depuis 2017
(Guéorgui Mory, Angren, Décembre 2021)

Comme les résidents récemment installés avaient peu de relations en ville, il leur était difficile de renoncer aux *to'y*. Fréquentant une majorité de personnes issues de leur région d'origine, leur *zemljaki* en russe, ils devaient pouvoir compter sur eux pour obtenir un emploi, emprunter de l'argent ou même trouver de quoi se nourrir (Turaeva 2016). Selon Gulnara Opa, les cérémonies étaient, en effet, très importantes pour maintenir des relations entre *zemljaki* car il n'y avait pas alors plus de cent familles originaires de la même région qu'elle à Angren. Une règle non-écrite était notamment de proposer ses « services » (*xizmat*) (uz) aux organisateurs de la cérémonie, en leur demandant, par exemple, s'ils avaient besoin de *samsas* ou de salades[192].

Malgré la crise économique et sociale et la fin de l'URSS, le fait cérémoniel est donc resté prééminent à Angren lors des décennies 1990 et 2000. Il n'a pas perdu de sa centralité aux yeux des résidents car il est devenu un moyen de convertir des ressources tangibles en un capital social afin de distribuer le risque lié à la crise (Werner 1998). Celui-ci était tout aussi important pour les résidents ouzbeks et tadjiks qui étaient installés en ville depuis plusieurs décennies. En effet, les témoignages et les vidéos de *to'y* que j'ai recueillis révèlent que ces résidents vivaient aussi dans des conditions très modestes. La différence est qu'ils pouvaient privilégier leur espace domestique pour

[192] Entretien avec Gulnora Opa, Angren, vingt-sept décembre 2021.

s'épargner les frais liés à la location d'une *to'yxona* ou d'une cantine d'école et se distinguer des familles ouzbèkes et tadjikes qui s'étaient récemment installées dans les *mikrorajon* d'Angren.

Les entretiens effectués auprès d'un homme tadjik et la vidéo du mariage de sa fille aîné en 1999 illustrent ce contexte de crise et le privilège qui était alors accordé à l'espace domestique pour les cérémonies. J'ai déjà présenté Zafar Aka, dans le second chapitre de cette thèse. Né en 1955 dans le village de Jigariston près de la mine de charbon, Zafar Aka a travaillé pendant plusieurs décennies comme conducteur de train dans cette même mine avant de prendre sa retraite en 2006. Retraité, il possède désormais des dizaines de biens immobiliers à Angren grâce à l'argent que sa fille aînée et son fils benjamin ont gagné en travaillant légalement aux États-Unis depuis la décennie 2000. Deux autres de ses enfants sont restés à Angren. Le deuxième de la fratrie gère les biens immobiliers de la famille tandis que sa sœur cadette enseigne les mathématiques dans une école ouzbèke. La vidéo a été prise lors du mariage de sa fille aînée avec un homme tadjike dont la famille habitait une maison voisine de la leur dans le quartier de la « Briquette » (*Briketnyj*) en périphérie de la ville. Dès les premières minutes du film, on peut voir la caméra balayer maladroitement le jardin où sont attablés plusieurs centaines de convives. Ceux-ci sont assis en large cercle et forment, en ouzbek, une « communauté » (*jamoa*) (uz) (Trevisani 2016a, 64). Les convives de genre masculin et féminin ont été placés à l'écart les uns des autres. Ils semblent indistinctement hiérarchisés, si ce n'est que quelques *tapchan*[193] ont été préparés pour les affins. Des dizaines d'enfants circulent. Les mariés sont des frères jumeaux tadjiks pour lesquels leurs parents ont décidé d'organiser un *katta to'y* (« grande cérémonie »)[194] commun. Avec leurs épouses, ils siègent sur une estrade qui a été ornée maladroitement avec des papiers de couleurs, des fleurs en plastique et des ballons de baudruche. Face à eux et devant la maison de leurs parents, un groupe de quatre musiciens joue le répertoire du chanteur populaire tadjik Cheraly Juraev. Le repas semble aussi beaucoup moins abondant que lors de la plupart des cérémonies auxquelles j'ai participées, plus de vingt ans après. Les tables sont dégarnies : il y a des salades, du pain et quelques fruits. Le service est effectué par des femmes qui appartiennent à la famille des deux jumeaux. Au fur et à mesure, elles apportent du pain et des assiettes de plov[195], puis débarrassent. Pendant plus de quatre heures, le repas est entrecoupé de danses et de vœux que des convives adressent successivement aux mariés dans un micro.

[193] Le *tapchan* est une plateforme en bois surélevée qui est placée généralement à l'extérieur de la maison. Il est possible de dormir dessus ou de s'y assoir pour manger à plusieurs.

[194] *Katta to'y* peut-être traduit littéralement par « grande cérémonie ». Dans le cycle du mariage qui prévaut à Angren cette cérémonie succède au *qiz bazm* (ouz. « festin de la mariée ») qui est organisée par le côté de la mariée. Organisé, en revanche, par le coté du marié, le *katta to'y* est la plus grande cérémonie du cycle du mariage. Elle réunit des convives issus de tous les cercles du réseau social du marié et de ses parents. Le cycle du mariage sera décrit plus précisément dans le cinquième chapitre.

[195] Le plov est le plat national ouzbek. Il s'agit de viande de bœuf mijotée avec du riz, des oignons, des carottes et des épices. La recette du plov varie selon les régions du pays.

c) Un lieu de reproduction pour la classe moyenne

Le contraste visuel est saisissant avec le décor des cérémonies auxquelles j'ai participées et celui de la plupart des vidéos de mariage datant des années 2020. Plus de vingt ans après, Zafar Aka a choisi de célébrer le mariage d'un de ses petits-fils dans la *to'yxona* Osiyo. Le marié est le fils aîné de sa fille cadette qui enseigne dans une école ouzbèke d'Angren. Contrairement aux images du mariage de sa fille en 1999, la vidéo du mariage de son petit-fils en janvier 2022 donne à voir des tables bien garnies. La vaisselle brille. Des lustres sont accrochés au plafond. Sur les murs de la *to'yxona* des fresques représentent les canaux de Venise dans des couleurs vives (figure 18). Au lieu de privilégier cette salle de réception, Zafar Aka aurait pu organiser ce mariage dans le grand verger de la maison que ses enfants ont acheté pour lui et son épouse en 2012 non loin de la rue Chikrizov qui est l'artère principale du centre-ville d'Angren (figure 13).



Figure 18 Un mariage dans la *to'yxona* Osiyo
(Source : Guéorgui Mory, Janvier 2022)

Lors de l'entretien qu'il m'a accordé à l'issue du mariage, il a justifié ce choix par plusieurs arguments. Tout d'abord, il était plus long et fatiguant d'organiser la cérémonie chez eux alors que la plupart de ses enfants, petits-enfants et membres de sa famille étaient accaparés par leur travail. Son épouse et ses deux filles préféraient s'en remettre au personnel de la *to'yxona* pour s'épargner la préparation et le service. Surtout, leur famille était riche. L'enjeu pour Zafar Aka n'était pas de le prouver. Il était plutôt inquiet à l'idée d'être jugé avare vis-à-vis de ses invités, de ses enfants et de

ses petits-enfants. En ville, tous ceux qui le connaissaient savaient qu'il avait bénéficié avec son épouse des migrations de deux de leurs quatre enfants aux États-Unis et d'un autre en Mongolie[196]. À Angren, il était de notoriété publique qu'ils recevaient tous les mois plusieurs milliers de dollars de loyers issus de dizaines de biens immobiliers acquis lors des vingt dernières années. Même s'il réprouvait, en privé, les excès associés aux cérémonies de mariage et était resté chez lui le soir du *katta to'y*, il s'était donc résigné à louer la *to'yxona* pour la somme de neuf-cent dollars et à payer de multiples prestataires. Il s'agissait, en somme, de consolider son *obro'* (« réputation ») (uz) en se montrant généreux à l'égard des convives et des membres de sa famille[197].

Louer ce type de *to'yxona* pour un mariage n'est donc pas seulement un moyen de prouver son statut économique et social en maintenant des apparences d'opulence. C'est aussi montrer que l'on sait bien dépenser son argent. Ce qui a changé de ce point de vue, depuis la décennie 1990, c'est l'adoption par les résidents de pratiques de consommation qui transcendent davantage le contexte local. Celles-ci rencontrent des normes locales de la dépense. Lors d'un entretien, le propriétaire d'un restaurant ouighour les plus fréquentés d'Angren m'a, en ce sens, précisé que le marché des *to'yxona* ne dépend pas autant que celui de la restauration de la qualité de la cuisine : les salles de réception de la ville qui l'ont emporté sur la concurrence lors des vingt-dernières années sont celles qui ont investi dans la vaisselle et la décoration afin de se rapprocher des standards de consommation qui sont en vigueur à Tachkent[198]. À l'évidence, les dynamiques de ce marché des salles de réception dépendent de flux translocaux d'idées, d'images, de capitaux et de marchandises. Les entrepreneurs qui dominent ce marché à l'échelle de la ville sont ceux qui ont su mettre en avant un décor que leurs clients associent aux mariages d'élites mondialisées ou des résidents relativement riches de la capitale. Pourtant, je l'ai dit, la location de ces *to'yxona* est répandue dans plusieurs couches de la société à Angren.

Ceci ne concerne pas exclusivement les quelques familles qui se sont rapidement enrichies en captant les ressources de l'État ou en spéculant sur des biens de consommation et des denrées alimentaires lors de la décennie 1990. Outre les familles qui sont parvenues à envoyer un des leurs aux États-Unis à partir de la décennie 2000, il y a parmi les clients de ces *to'yxona* des individus qui « travaillent pour eux-mêmes » (*oz'i uchun ishlash*) (uz) et d'autres qui « travaillent pour l'État » (*davlat ishi*) (uz). Enseignants, membres du personnel administratif du *hokimiyat* (« mairie ») (uz) et des

[196] Après son mariage en 1999, sa fille aînée a obtenu en 2006 un titre de séjour aux États-Unis par le biais de la loterie des *green cards*. En 2008, le benjamin de la fratrie a pu les rejoindre en bénéficiant du même programme migratoire. Enfin, le cadet a trouvé en 2009 un emploi en tant que responsable de la sécurité d'une mine d'or en Mongolie et est revenu un an plus tard avec cent mille dollars en poche en Ouzbékistan. Jointe aux revenus de son frère et de sa sœur qui travaillaient respectivement comme receptionniste dans un hôtel et chauffeur routier aux États-Unis, cet argent a permis à la famille d'acquérir des dizaines de biens immobiliers à Angren.

[197] Entretien avec Zafar Aka, Angren, vingt-deux février 2022.

[198] Entretien avec Salamat Aka, Angren, seize novembre 2021.

comités de mahalla, petits commerçants et entrepreneurs, médecins et policiers ont tous profité de l'amélioration du contexte macroéconomique à Angren. Ces clients cumulent souvent une pluralité de revenus. De ce fait, ils peuvent difficilement être réduits à un ensemble de catégories socio-professionnelles. Il ne s'agit plus exclusivement de clients qui seraient venus s'installer dans les appartements délabrés des *mikrorajon* car il y a aussi parmi eux des individus qui possèdent une maison. Ceci n'est plus autant un marqueur de statut social car habiter les immeubles des *mikrorajon* du centre-ville a cessé d'être un signe d'indigence. Les incidents liés aux réseaux de gaz, d'eau chaude, de chauffage et d'électricité y sont devenus beaucoup plus rares. En raison de l'afflux de capitaux et de la forte demande de migrants venus de régions de province, les prix des appartements ont, en effet, été multipliés par plus de dix dans le centre-ville d'Angren entre le début de la décennie 2000 et celui des années 2020.

Le mariage est l'un des principaux moments où ces clients peuvent réaffirmer leur appartenance à une même « classe moyenne » (*o'rta sinf*) (uz). Pour les intéressés, l'expression m'a paru renvoyer à un groupe qui se reconnait à la fois dans certains types de pratiques de consommation et de valeurs. Considérant que la « pénurie » (*deficit*) (ru) des décennies 1990 et 2000 est passée, les résidents qui s'identifient comme tel aspirent au consumérisme et partagent une conception analogue de la « bonne » famille. Unanimes quant à l'impératif de se marier, à peu près tous m'ont semblé considérer que le rôle d'un père de famille est de gagner assez bien sa vie pour que son épouse se permette de rester au foyer. Aussi, il doit « faire couler » (*oqizib tashladi*) (uz) de l'argent afin que son épouse et ses enfants exercent une liberté qui est définie en terme de choix consuméristes. Cependant, ils ont aussi en commun l'angoisse de manquer d'argent pour acquérir cette liberté et se conformer à ce modèle familial. Le marché des *to'yxona* est emblématique de ces aspirations. Générant une anxiété financière et contraignant souvent les femmes à prendre un emploi pour compléter l'épargne de leur mari en amont de la cérémonie, la location des salles de réception témoigne de la valeur que cette frange de la population confère au mariage et au consumérisme. Zafar Aka a souligné que ceci permet aux hommes d'épargner tout un travail de préparation et de service à leurs épouses et aux femmes de leur famille. En même temps, ce décor tranche avec celui des mariages datant de l'époque soviétique et de la décennie 1990. Il répond à d'autres standards de consommation. Lésiner sur le décor du mariage, c'est risquer d'apparaître trop paresseux ou avare pour laisser le choix à son épouse et ses enfants. Louer une *to'yxona* onéreuse, c'est renchérir des cérémonies qui demandent déjà souvent plusieurs années d'épargne. À la différence des décennies 1990 et 2000, l'anxiété des personnes qui s'identifient à cette classe moyenne n'est plus liée à la nécessité de loger et nourrir les membres du foyer. Elle est de manquer d'épargne pour maintenir des apparences de richesses lors du mariage de leurs enfants. Ceci sépare les « riches » (*boy*) (uz), comme Zafar Aka, des clients qui ont exprimé des inquiétudes quant au financement du mariage de leurs enfants ou même d'Aziza, dont j'ai parlé dans le troisième chapitre. Propriétaire

de trois appartements et d'une *dača*, Aziza voyait le futur mariage de sa fille de seize ans comme un moyen de rétablir sa réputation après la séparation avec son mari. En même temps, elle s'était adressée au *hokimiyat* pour obtenir un logement social car elle redoutait de ne pas pouvoir épargner assez pour l'évènement.

Jamshid Aka figure parmi ces clients. Célébrée en juillet 2023 dans la *to'yxona* Osiyo, la « grande cérémonie » (*katta to'y*) (uz) de mariage de son fils sera décrite plus précisément dans le chapitre suivant. Employé au service de la culture du *hokimiyat* depuis plusieurs années, cet homme d'une cinquantaine d'années considérait qu'il formait avec son épouse, leurs trois filles et leur fils une « famille d'enseignants » de la « classe moyenne » (*o'rta sinf*) (uz)[199]. Propriétaire d'une maison avec un jardin non loin de la route qui relie Tachkent à la vallée du Ferghana, il possédait aussi depuis la fin des années 1990 un appartement trois pièces dans le centre-ville. Afin que son fils puisse s'y installer avec son épouse, il l'avait fait rénover pour l'équivalent de 8000 dollars américains. Sans compter les 3000 dollars de *to'yona* (« contributions ») (uz) apporté par les convives, la célébration du mariage leur avait couté près de 12 000 dollars américains. Pour louer, comme Zafar Aka, la *to'yxona* Osyio, ils avaient dépensé 900 dollars. Toutes ces dépenses avaient contraint leur famille à vivre sur le salaire d'enseignante de l'épouse de Jamshid Aka pendant cinq ans. Lors de cette période, il avait mis cent dollars de côté par mois sur les cent-cinquante dollars que lui versait le *hokimiyat* d'Angren. Après l'évènement, il m'a avoué qu'il s'était donné beaucoup de mal pour financer le mariage de son fils. Aussi, il m'a remercié de l'avoir aidé à épargner pour le mariage en l'invitant à dejeuner au moins une fois par semaine entre les mois d'août 2021 et février 2022. L'anxiété et les privations associées au financement du mariage de leur fils n'ont cependant pas transparut le jour de la cérémonie. Ce jour-là, l'épouse de Jamshid Aka a prononcé au milieu de la soirée un discours dans lequel elle s'est plutôt félicitée d'avoir loué cette *to'yxona* pour leur fils, leur belle-fille et leurs convives :

> « Gulsanam Opa : Bonjour chers invités qui vous êtes réunis dans notre *to'yxona* ! Je vous dis à tous bienvenue, merci d'être là par respect (*hurmatli to'yxonamizga yig'ilgan mehmonlar, hammangizga xush kelibsiz deymiz va sizlarga bizni hurmat qilib to'yimizga tashrif buyurganizdan minnatdormiz*) (uz) ! Je suis très heureuse de vous voir aujourd'hui ! Que nos enfants Jahongir et Dilnura vieillissent ensemble ! Saida et moi, nous pouvons vous accueillir dans cette *to'yxona*, mais nous ne pouvons pas vous donner le bonheur (*Saida va men sizlarni ushbu to'yxonaga takli qilamiz, lekin biz sizga baxt bera olmaymiz ! Chunki siz baxtga o'zingiz erishishingiz*

[199] Son épouse, Gulsanam opa était enseignante dans une école pour enfants handicapés. Leur fille aînée enseignant l'anglais dans la même école. La cadette enseignait les mathématiques dans une école en périphérie de la ville, tandis que la troisième était pharmacienne. Leur fils benjamin occupait, quant à lui, un poste administratif au *hokimiyat* en parallèle de ses études d'ingénieur des mines.

kerak) (uz)[200] ! Vous devez l'obtenir par vous-mêmes ! Je prie Allah pour que vous viviez une vie plus longue et meilleure que la nôtre ! Que nous ayons beaucoup de petits-fils ! Merci à vous tous[201] ! »

Ces propos suggèrent que le choix de la *to'yxona* met en jeu la relation de filiation. Dans le chapitre suivant, nous verrons, en effet, que cette relation n'est pas acquise. Impliquant un travail de reproduction, elle dépend notamment du « devoir sacré » du père (*otasining farzi*) (uz) de marier ses enfants (Schmoller 2014, 80). Ceux-ci doivent pouvoir choisir le décor qui leur plait. Il en va moins du « bonheur » des mariés que de la relation avec leurs parents et du « respect » (*hurmat*) (uz) des convives. Pour apparaître ni pauvre, ni avare vis des mariés et des convives, et maintenir de bonnes relations avec eux, les parents de Jahongir ont dû louer une *to'yxona* à la hauteur de leur statut de classe moyenne. Par ses couleurs, son architecture et sa décoration, cette salle de réception se distinguait nettement du restaurant soviétique Gulistan et des *to'yxona* qui ont été inaugurées entre la décennie 2000 et le début de la décennie 2010. En réaction à un passé soviétique où il y avait peu de lieux dédiés au mariage et où les choix de consommation étaient limités, l'extension du marché des *to'yxona* suggère que les classes moyennes d'Angren se reconnaissent dans une utopie consumériste qui semble prévaloir parmi différentes strates de la population dans les sociétés d'Asie Centrale post-soviétique (Kuehnast 1998 ; Mohd 2018). En outre, ce changement de décor interroge quant à la dimension esthétique des relations sociales et du rapport entre les classes aux yeux des résidents d'Angren. Par ces choix de consommation, les classes moyennes cherchent-elles à se présenter à travers des formes qui les distinguent des résidents les plus pauvres ? Le pouvoir des gérants de *to'yxona* de fixer leur prix dépend-il aussi de leur aptitude à s'adresser aux dispositions esthétiques des clients afin de répondre à cette demande ?

II/ Un marché des *to'yxona* en mutation

En matière de salles de réception, l'offre n'a cessé assurément de s'élargir à Angren depuis les années 2000. La deuxième moitié de la décennie 2000 a donné lieu à l'apparition de nouvelles *to'yxona*. Privilégiés par la plupart des résidents qui en ont les moyens financiers, ces salles de réception se caractérisent à la fois par des prix plus élevés, une gamme élargie de services et une architecture relativement inédite par rapport aux bâtiments construits à Angren pendant la période soviétique, puis lors des deux premières décennies d'indépendance. De ce fait, il est légitime de s'interroger sur le rapport entre la valeur esthétique des *to'yxona* et la capacité des gérants à générer des profits.

[200] Saida est ici la mère de l'épouse. Les deux mères des mariés ont prononcé un discours à tour de rôle.
[201] *Katta to'y* de Jahongir, Angren, premier juillet 2023.

a) Des *to'yxona* plus « civilisées »

De l'aveu des professionnels des cérémonies et de leurs clients, le marché des salles de réception est devenu bien plus concurrentiel à Angren lors de la dernière décennie. Le fossé s'est creusé entre des *to'yxona* qui sont associées au passé et à un imaginaire de la pauvreté et d'autres qui, au contraire, semblent considérées comme une marque d'opulence. Lors de l'enquête, plusieurs gérants de salle de réception ont ainsi insisté sur l'impératif d'adapter leur offre aux attentes inédites des clients pour que leur établissement reste désirable et rentable. Responsable entre 2012 et 2017 d'une *to'yxona* qui se nomme Turon[202], Adham Aka m'a notamment précisé que celle-ci avait fermé en 2019 après que le propriétaire ait refusé de la rénover. De ses dires, l'affaire était très rentable jusqu'en 2016 car les attentes des clients étaient élémentaires et les concurrents moins nombreux. Située en périphérie de la ville, Turon avait été construite en 2009 par un riche fermier de la région. Longue de plus de cent vingt mètres, cette salle pouvait accueillir jusqu'à quatre-cent personnes. De l'extérieur, il s'agissait d'un bâtiment relativement anodin. Haut de seulement quelques mètres, il était fait de formes rectilignes. Les deux fenêtres rectangulaires de la façade principale étaient encadrées par des carreaux beiges et marrons. En lettres marrons, l'inscription « Turon » surmontait l'entrée. L'intérieur était assez sombre en raison d'un carrelage ardoise et d'un papier peint beige et rouge. Supportée par quatre fines colonnes blanches, le plafond de la *to'yxona* n'était ornée que d'un seul lustre. La lumière entrait uniquement par les fenêtres d'une façade latérale. Une salle séparée avait été aménagée pour recevoir quelques dizaines d'invités d'honneurs[203]. Vingt-deux employés travaillaient alors sous la direction d'Adham Aka en tant que serveurs (12), laveurs de vaisselle (8), veilleur de nuit (1) et agent d'entretien (1). À l'exception du mois de janvier où la demande était à peu près nulle, la journée de travail d'Adham Aka commençait à six heures du matin et terminait à minuit car il devait organiser près de trois cérémonies par jour, matin, midi et soir. Malgré l'étendu des horaires et l'intensité du travail, il estimait qu'il gagnait alors très bien sa vie car il était rémunéré à hauteur de cinquante dollars par jour et prélevait des commissions aux prestataires et aux artistes qu'il était parvenu à mettre en relation avec des clients. Pour fidéliser la clientèle, l'essentiel était alors de s'assurer de la « fiabilité » (*ishonch*) (uz) du personnel. En tant que gérant de salle, il devait veiller à ce que tout soit fait à temps et éviter les « scandales » susceptibles d'abîmer la réputation de l'établissement. Dans d'autres *to'yxona*, il arrivait, en effet, que « les clients apportent au milieu

[202] Ce terme persan désigne anciennement les terres habitées par des peuples turcisés.
[203] Une description du bâtiment est disponible sur Instagram car l'établissement a été mis en vente pour près de 300 000 dollars américains en 2024 (Url : https://www.instagram.com/reel/C6T1G1wsnhJ/, consulté le 22 octobre 2025).

de la nuit tous les aliments destinés aux *osh* et se retrouvent contraints d'accueillir à six heures du matin leurs invités devant des tables vides[204] ».

Quand il a démissionné en 2017, ses revenus avaient déjà considérablement diminué car la clientèle s'était réduite par rapport à 2012. Conscient qu'il fallait effectuer des travaux pour s'adapter à de nouveaux « standards » et faire face à la concurrence de nouvelles salles de réception, il n'était pas parvenu à convaincre le propriétaire d'investir plusieurs dizaines de milliers de dollars dans des travaux. Au même moment des *to'yxona*, telles qu'Angren Land et Afsona, venaient, en effet, d'ouvrir avec succès en ville. Répondant à d'autres normes architecturales et situés plus près du centre-ville d'Angren, ces nouveaux établissements ont très vite rendu obsolète la plupart des *to'yxona* construites entre 1999 et 2015. L'opinion était partagée par d'autres professionnels des cérémonies et de la restauration, comme le propriétaire d'un restaurant ouighour que j'ai déjà cité[205]. Le gérant d'Angren Land m'a aussi expliqué que le succès de son établissement tenait notamment à la largeur de sa piste de danse, à la qualité du service, de la vaisselle et des décorations par rapport à des salles de réception, comme Yulduz, qui n'étaient peut-être pas beaucoup plus vétustes mais ne répondaient absolument pas aux mêmes standards[206]. Quand j'y ai travaillé, j'ai, en effet, constaté que la piste de danse très étroite était traversée par un courant d'air. La décoration se réduisait à un lustre. Au lieu d'être couverts de fresques aux couleurs vives, les murs étaient tapissés d'un papier-peint beige et rose assez terne (figure 19). Le service était, quant à lui, assuré par des enfants qui étaient des voisins ou des membres de la famille du propriétaire tadjik de l'établissement, et officiaient le plus souvent en vêtements de sport. Ceci explique que j'ai pu facilement y travailler, contrairement aux *to'yxona* plus prisées où les gérants demandaient déjà une expérience professionnelle dans la restauration.

[204] Entretien avec Adham Aka, Angren, vingt-neuf juin 2023.
[205] Entretien avec Salamat Aka, Angren, seize novembre 2021.
[206] Entretien avec le gérant d'Angren Land, Angren, deux juillet 2023.



Figure 19 Un mariage dans la *to'yxona* Yulduz
(Source : Guéorgui Mory, Décembre 2022).

Des clients avaient des avis similaires. Selon Gulnara Opa, Angren Land, Osiyo et Afsona étaient les salles de réception les plus « civilisées » (*sivilizovannye*) (uz) d'Angren, tandis que la plupart des autres s'apparentaient à des « vestiges des années 2000 » (*perežitki dvuhtysjačnyh*) (ru)[207]. Jamshid Aka avoua également qu'il avait préféré rester plusieurs mois sur liste d'attente d'Osiyo et repousser la « grande cérémonie » (*katta to'y*) (uz) de mariage de son fils au premier juillet 2023, plutôt que de l'organiser tout de suite dans une *to'yxona* qui donnerait « l'impression de ne pas en avoir ». L'usage de la notion de « civilisation », dans le premier de ces deux propos, est tout particulièrement frappant car il fait écho à la fois à un idéal de progrès culturel et au passé soviétique d'Angren. Il semble plus précisément emprunté à une propagande qui visait à délégitimer des pratiques qui étaient jugées à la fois contraire aux idéaux du régime soviétique et obsolètes aux regards de l'évolutionnisme des théories soviétiques de la culture. Afin « d'être civilisée », une personne devait s'être détachée des traditions et des langues locales. À Angren où les résidents russophones étaient surreprésentés et où la culture russe était érigée en norme jusqu'à la décennie 1990 (Cerjapkina 2011, 93), ceci impliquait, plus précisément, de s'être familiarisé avec cette culture et d'être passé par le système scolaire et universitaire russophone (Roche 2016, 208). Ici, ce lexique a peut-être deux sens. Comme en Hongrie lors de la décennie 1990, le terme de « civilisation » se réfère explicitement à un contexte économique et social où la majeure partie de la population peut légitimement espérer s'enrichir par le travail et étendre ainsi ces choix de consommation (Fehérváry 2013, 42). Compte tenu de l'architecture des nouvelles *to'yxona* on peut aussi se demander s'il se

[207] Entretien avec Gulnora Opa, Angren, vingt-sept décembre 2021.

réfère implicitement à un héritage colonial et une « civilisation » impériale antérieure à l'Union Soviétique.

b) Une nouvelle esthétique

Ces nouvelles *to'yxona* sont, en effet, faite d'emprunts qui font penser à l'architecture impériale russe et témoignent de l'intégration d'Angren dans la globalisation aux échelles nationale et transnationale. À certains égards, elles présentent des ressemblances avec les bâtiments de la ville coloniale de Tachkent qui était eux-mêmes inspirés par Saint-Pétersbourg et Versailles (Chukovitch 2013). Décrite comme un « Petit Saint-Pétersbourg » par les architectes qui l'ont bâtie, cette ville devait symboliser le « progrès du pouvoir tsariste et de la « civilisation » européenne dans la région » (Sahadeo 2003, 26). Sa propreté, ses jardins et la symétrie de son plan devaient faire contrepoint au « chaos » de la ville musulmane (Sahadeo 2003, 36). Parmi les bâtiments de la capitale coloniale qui présentent le plus de similitudes avec les *to'yxona* des années 2010 et 2020, il y a, par exemple, la banque d'État qui a été bâtie à la fin des années 1870. De par ses colonnes cylindriques de style néoclassique, elle semble, comme les nouvelles *to'yxona* d'Angren, sortie de l'antiquité grecque et romaine (Sahadeo 2003, 39). L'espace vert qui sépare la *to'yxona* Osiyo du reste de la ville d'Angren est un autre point commun avec l'architecture impériale russe. À la manière des jardins de l'ancienne ville russe de Tachkent, il donne une impression de « tranquillité » qui tranche avec la circulation des voitures sur l'artère poussiéreuse où est située la salle de réception (Sahadeo 2003, 38). L'esplanade de pins, de sapins et de fleurs taillés présente un net contraste avec la rue moins entretenue et les immeubles soviétiques de quatre étages qui lui font face (Figure 20). Néanmoins, il y a des différences. Les nouvelles *to'yxona* ont des formes plus curvilignes que la plupart des bâtiments coloniaux. Aussi, leur aspect n'a rien de commun avec celui des constructions en briques de style russe, à l'image de la maison du gouverneur russe du Turkestan qui fut construite à la fin de la décennie 1870 et ressemblait à une vaste « maison de repos » (*dača*) (ru).



Figure 20 Un jardin sépare l'entrée de la *to'yxona* Osiyo de la rue (Source : Guéorgui Mory, Juin 2022)

À l'intérieur Osiyo, Afsona et Angren Land sont peints de couleurs vives et ornées de dorures et de lustres effet cristal qu'on retrouve dans des salles de réceptions fréquentées par les élites de la capitale comme Yakka Saroy ou Versal (figure 21)[208]. À cet égard, elles ressemblent aussi aux décors de salles de réception d'hôtels de luxe qui sont mises en location pour les mariages à Dubaï[209]. Dans celles-ci, on ne trouve pas, en revanche, les fresques en trompe-l'œil qui s'étendent sur les murs et les plafonds des nouvelles *to'yxona* d'Angren. Ces peintures représentent à gros traits des canaux de Venise et des monuments antiques. Leurs couleurs vives se distinguent du teint pâle du restaurant soviétique Gulistan. Mimant les formes de monuments dont la beauté serait intemporelle, elles surchargent les convives de lumière afin de les rassurer à la fois quant au goût et à la prospérité de leur hôte.

[208] Des photos de ces salles de réception de la capitale sont disponibles sur les comptes Instagram de Versal (url : https://www.instagram.com/versaltashkent/ consulté le vingt-et-un octobre 2025) et de Yakka Saroy (url : https://www.instagram.com/yakkasaroy.uz/, consulté le vingt-et-un octobre 2025).

[209] Un exemple de salle de réception semblable à Dubai est la salle de réception de l'hôtel Raffles The Palm Dubai qui est elle aussi décorée de dorures et de lustres dont les formes évoquent l'architecture de Versailles (Url : https://www.raffles.com/thepalm-dubai/occasions/weddings/, consulté le vingt octobre 2025).



Figure 21 Les invités dansent dans la *to'yxona* Angren Land pour un *sunnot to'y* (Source : Guéorgui Mory, octobre 2021)

Les décors de ce type s'inspirent indéniablement des contenus qui circulent sur les réseaux sociaux et représentent des lieux privilégiés par les élites économiques ouzbèkes pour célébrer leur mariage à Tachkent, Dubaï ou Istanbul. Par ces emprunts, l'architecture des nouvelles *to'yxona* d'Angren s'adresse aux dispositions esthétiques des clients. Elle vise à plaire aux sens et à donner l'impression que leur mariage se déroule dans les mêmes lieux que ceux des élites. À travers elles, les clients peuvent se distinguer des résidents les plus pauvres en maintenant des apparences de richesse et en exerçant leur capacité à effectuer des choix consuméristes.

À la fin des années 2000, Schmoller soulignait la popularité éphémère des salles de réception à Tachkent. Pour rester à la mode, celles-ci devaient régulièrement être redécorées. Leur vaisselle et leur mobilier devaient être renouvelés (Schmoller 2014, 136). L'ancien directeur de Turon a indiqué que l'impératif de rénover les bâtiments et d'investir dans la décoration et la vaisselle pour maintenir les marges bénéficiaires face à une forte concurrence n'est apparue qu'à la fin des années 2010 à Angren. Dès lors, baisser les prix afin de permettre aux clients d'inviter davantage de convives n'était plus une stratégie viable. Pour conserver leur clientèle en maintenant des prix élevés, « il fallait que les convives puissent participer jusqu'à plusieurs dizaines de cérémonies par an sans se lasser de leur scénario ou de leur décor »[210].

[210] Entretien avec Adham Aka, Angren, vingt-neuf juin 2023

Avant 2020, le nombre de convives excédait rarement cinq cent personnes pour une cérémonie de mariage. Osiyo était la seule *to'yxona* d'Angren qui permettait à de rare résidents d'accueillir jusqu'à plus de mille personnes. Bâtie respectivement en 2015 et 2017, Angren Land et Afsona n'avaient de toute façon pas été conçues pour plus de trois-cents et cinq-cents convives. Leur taille répondait aux consignes des *comités de mahalla* qui cherchaient à réduire le part des dépenses cérémonielles dans le budget des ménages et recommandaient de ne pas inviter plus de deux cents convives pour une cérémonie de mariage (Trevisani 2016a). À partir du printemps 2020, le nombre de participants à inexorablement diminué en raison de la pandémie de COVID-19. Depuis la pandémie, le gérant d'Osiyo a, par exemple, étendue un rideau pour couper la salle de réception en deux. Celle-ci ne peut accueillir au grand maximum que cinq-cents convives alors qu'avant la pandémie, il y en avait parfois plus de mille. Limitée à trente personnes par cérémonie de mariage, les jauges instaurées par décrets dans la région où se trouvent Tachkent et Angren sont remontées à cent personnes au printemps et à l'été 2021, avant de redescendre à cinquante personnes lors de la seconde vague de la pandémie en août 2021. Dès septembre 2021, ces règles ont été assouplies. Il redevenu autorisé de recevoir jusqu'à cent personnes. Dans les faits, j'ai observé que ces normes n'ont été strictement respectées à Angren qu'au mois d'août 2021 au pic de la crise sanitaire. Entre septembre et décembre 2021, j'ai participé à six *katta to'y* organisés par résidents d'Angren. Tous se sont déroulés dans des salles de réception. Seul un *boy* (« riche ») (uz) tadjik qui avait fait fortune dans l'export de charbon a reçu plus de six cent personnes dans la *to'yxona* Osiyo pour le mariage du fils de son fils en octobre 2021. Les cinq autres cérémonies ont réuni chacune près de trois cent personnes. Ceci correspondait aussi à quelques dizaines de personnes près aux nombre de participants des cérémonies de mariages auxquelles j'ai participé dans les *to'yxona* de la ville entre janvier et mars 2022, puis quand je suis revenus brièvement en juin et juillet 2023. Personne ne m'a parlé de faillite ou de fermetures définitives de *to'yxona* pendant la pandémie. En revanche, les gérants ont à peu près tous indiqué que ces restrictions et la peur de se rendre aux mariages pendant la pandémie ont pesé sur leurs chiffres affaires.

Dans ce contexte, Osiyo est la seule nouvelle *to'yxona* d'Angren qui a fait l'objet de travaux à ma connaissance. Même si le gérant de cette salle de réception a refusé de m'accorder un entretien, j'ai observé que les deux colonnes cylindriques qui portaient l'arc d'entrée ont été remplacées au printemps 2023 par un hall de forme sphérique (figures 20 et 22).

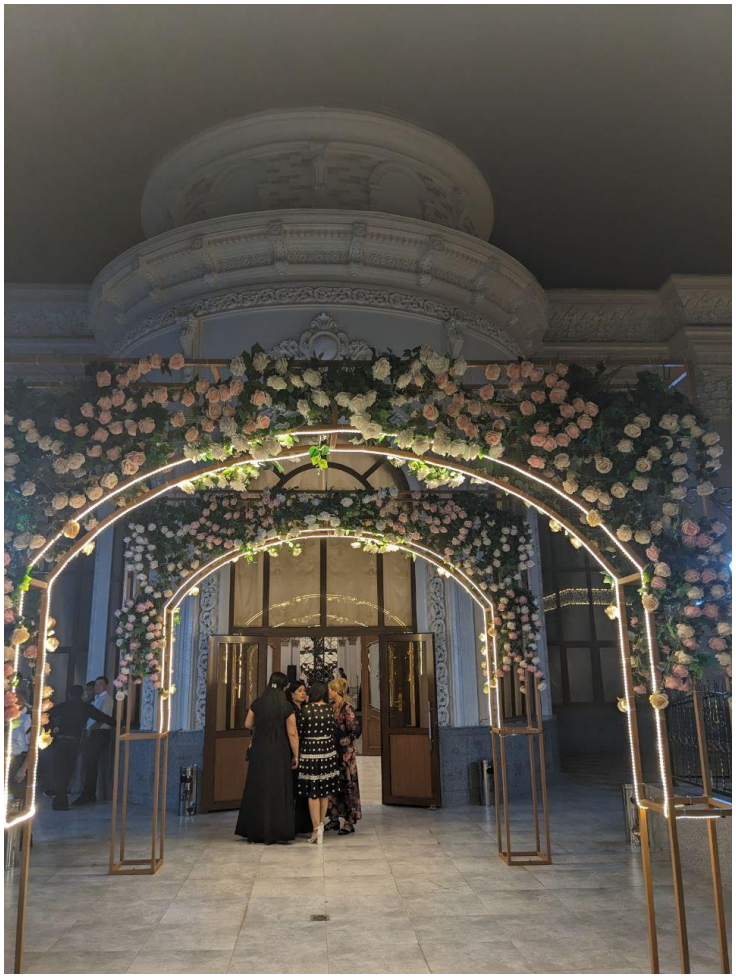


Figure 22 L'entrée de la *to'yxona* Osiyo après sa rénovation

(Source : Guéorgui Mory, Juillet 2023)

Le gérant d'Angren Land m'a dit que, au contraire, il n'avait pas eu besoin de faire de rénovations ces dernières années, car il disposait de la salle de réception avec la meilleure piste de danse de la ville. Angren Land était resté la salle de réception la plus populaire depuis son inauguration en 2015. Jusqu'à l'ouverture d'Afsona en 2017 et d'Osiyo en 2018, elle était la seul *to'yxona* de ce type en ville. En 2023, Angren Land ne proposait qu'un seul type de vaisselle en porcelaine blanche. L'excellence du service était un autre élément qui distinguait sa salle de réception. Les serveurs étaient biens formés et il y en avait toujours un pour trois tables. En tant que gérant, il présentait également de nouveaux artistes et décorateurs à ses clients[211]. Le gérant d'Osiyo semblait avoir une approche assez différente car il se concentrait davantage sur de nouveaux services. Ceux-ci parurent satisfaire Jamshid Aka. Au départ, il voulait organiser le mariage de son fils à Angren Land, mais il avait dû y renoncer en raison de la liste d'attente. Il s'était alors tourné vers Osiyo. Le jour du mariage, le premier juillet 2023, il a souligné que le directeur lui avait proposé trois lots de vaisselle. Un lot de porcelaine blanche était inclus dans la location. Jamshid Aka a finalement choisi de la vaisselle à motifs moyennant un supplément équivalent à cent dollars américains, tandis que la vaisselle à

[211] Entretien avec le gérant d'Angren Land, Angren, deux juillet 2023.

dorures coûtait trois-cent dollars supplémentaires. Sur le compte Instagram de l'établissement, j'ai constaté a posteriori que ces lots faisaient l'objet de postes publicitaires. Dans l'une de ces vidéos en date du dix-sept avril 2025, le gérant de la salle de réception est, par exemple, interpellé dans la cuisine de la *to'yxona* par un de ses employés qui lui demande pourquoi il est levé à trois heures du matin. Entrain de déballer des cartons, son patron lui répond qu'il y a « du nouveau dans la *to'yxona* » (*to'yxonasida yangilik*) (uz). « Il faut ouvrir les nouveaux lots de vaisselle » *(yangi idishlarimizni ochishimiz kerak)* (uz) dit-il en exposant un plat sur la table un plat en cristal avec l'étiquette de la marque[212]. L'élargissement de l'offre de service passe, en outre, par de nouveaux prestataires. Ceux-ci sont également mis en valeur sur les réseaux sociaux. Outre les décorateurs dont les locaux sont parfois basés à Tachkent[213], il y a de « chanteurs » (*xonanda*) (uz) et de « maitre de cérémonie » (*to'y boshi*) (uz). En mettant en relation leur clients avec ces prestataires, les gérants de *to'yxona* se réservent une commission sur le paiement de la prestation. De nouveaux éléments de décor sont, par ailleurs, mis en lumière sur Instagram. Dans un poste en date du dix-neuf avril 2025, le gérant d'Osiyo présente, par exemple, dans le noir et sous des effets de lumières des lustres qui viennent d'être accrochés au plafond de la *to'yxona* Osiyo[214].

Comme pour les marques de luxe, ces « nouveautés » (*yangilik*) (uz) devaient éviter que l'image de ces différentes *to'yxona* ne se « banalisent » (Abélès 2018, 92). Sinon, les gérants d'Angren Land, d'Afsona ou d'Osiyo n'auraient, en effet, probablement pas pu augmenter leur prix à la location de 15% sans que les clients ne s'amenuisent. En juillet 2023, le gérant de la *to'yxona* Yulduz, m'a précisé que, de ce fait, son établissement était parmi les seuls de la ville à ne pas avoir augmenté ses prix au printemps 2023. Le propriétaire de son établissement n'avait pas investi dans des rénovations et de nouvelles offres de services car le fonctionnement de leur *to'yxona* était plus caritatif[215]. Leurs profits étaient bien moindres et les clients n'avaient pas besoin de réserver plusieurs mois en avance.

c) Deux modèles d'affaires

Le modus operandi des « nouvelles *to'yxona* » repose ainsi sur un modèle d'affaire qui est contraint à la fois par la puissance publique et par les préférences et la capacité de dépense des consommateurs. Même s'il implique un apport financier important de la part du propriétaire, ce modèle génère plus de profits que celui des salles de réceptions dont les prix sont plus modestes,

[212] Url : https://www.instagram.com/p/DIi__qDNiU6/, consulté le vingt-et-un octobre 2025.
[213] Dans cette publicité du cinq octobre 2025, des décorateurs venus de Tachkent installent, par exemple, des fleurs et des lumières sur le parvis d'Osiyo (Url : https://www.instagram.com/p/DPb-zuiDRZB/, consulté le vingt-et-un octobre 2025).
[214] Url : https://www.instagram.com/angren.osiyo.n1/reel/DIoJ2HwNFmw/, consulté le vingt-et-un octobre 2025.
[215] Entretien avec Assaduloh aka le gérant de Yulduz, Angren, premier juillet 2023.

selon le gérant de Yulduz[216]. L'investissement dans des « nouveautés » (*yangilik*) (uz) permet à ces établissements de monter leurs prix et de limiter les marges de négociation des clients. En dépit du refus des gérants de ces nouvelles *to'yxona* de me donner accès à leur cahier ou leur fichier de comptes, j'ai observé que la demande reste très forte. Jamshid Aka a dû, par exemple, réserver la *to'yxona* Osiyo dès le mois de mars 2023 pour la « grande cérémonie » (*katta to'y*) de mariage de son fils benjamin qui s'est déroulée le premier juillet de la même année. Ceci lui a coûté huit cent dollars américains, nonobstant un supplément de cent dollars pour la vaisselle. Ces prix sont relativement similaires à ceux donnés par le gérant d'Angren Land, lors d'un entretien quelques jours plus tôt, et légèrement supérieurs à ceux d'Afsona. Louer cette salle pour un mariage coûtait près de six cent dollars en 2023 car cette salle était de superficie plus réduite et ne pouvait pas accueillir plus de trois cent personnes.

Le coût à la location des quelques dizaines d'autres salles de réception d'Angren n'excède pas, en revanche, les trois cent dollars par cérémonie. Ce montant se rapprochait notamment du prix à la location de Yulduz où j'ai travaillé comme serveur en janvier 2022. L'examen du livre de compte de l'établissement a révélé que seuls neufs mariages y avaient été célébrés ce mois-ci pour un chiffre d'affaires mensuel de 14 500 000 soum[217]. Ceci peut s'expliquer par la saisonnalité, même si cette *to'yxona* n'accueillait pas non plus quotidiennement de cérémonies en pleine saison, c'est-à-dire à l'été et à l'automne. Ces montants suggèrent aussi que ces revenus suffisaient à peine à payer le personnel. Outre les commissions qu'il touchait en mettant en relations les clients avec les artistes et les photographes, le gérant se rémunérait à hauteur de 50 000 soums par mariage. En plus, il devait payer à hauteur de 40 000 soums, chacun des six enfants de la famille du propriétaire qui officiaient au sein de l'établissement. Les deux femmes qui s'occupaient de la vaisselle recevaient, quant à elles, 50 000 soums par mariage. Pour un mariage, les recettes et les dépenses étaient donc à peine à l'équilibre. Ces données comptables indiquent que le propriétaire n'espérait pas obtenir de retour direct sur investissement pour les 150 000 dollars américains qu'il avait dépensés dans la construction de ce bâtiment en 2016[218]. En me faisant visiter, en effet, une première fois l'établissement en novembre 2021, cet homme d'affaire tadjik a reconnu lui-même que son modèle d'affaire était plus caritatif que celui des nouvelles *to'yxona* de la ville[219]. Au sous-sol de Yulduz, il possédait également un bar et une salle de jeux qui lui rapportaient davantage de revenus. À une trentaine de mètre de sa *to'yxona*, il avait aussi ouvert un jardin d'enfants en 2017. Par ailleurs, il

[216] Entretien avec Assaduloh Aka, le gérant Yulduz, Angren, premier juillet 2023.
[217] Le livre de compte du gérant de Yulduz indiquait que des cérémonies ont eu lieu successivement les 9, 10, 13, 16, 19, 22, 23, 24 et 27 janvier. Les sommes réglées par les clients étaient respectivement les suivantes : 1 500 000 soums, 2 000 000 soums, 1 500 000 soums, 1 000 000 soums, 1 500 000 soums, 1 000 000 soums, 2 000 000 soums, 2 000 000 soums, 2 000 000 soums.
[218] Entretien avec Assaduloh Aka, le gérant de Yulduz, Angren, vingt novembre 2021.
[219] Entretien avec Assaduloh Aka, le gérant de Yulduz, Angren, vingt novembre 2021.

gérait des commerces en d'autres endroits de la ville et exportait du charbon qui était extrait de la mine d'Angren.

Considérant ces multiples sources de revenus, il semble que Yulduz lui a servi à accroitre sa réputation. Depuis la création du bâtiment 2015, il a aidé les plus démunis de son quartier à se marier à peu de frais et donné à certains d'entre eux du travail au sein de la *to'yxona*. Par exemple, après le mariage de son fils en décembre 2021, une femme tadjike a admis que ce *boy* (« riche ») (uz) était très généreux. Elle lui a donné un peu plus de deux cent dollars américains pour un *osh* le matin et un *katta to'y* le lendemain soir. Le propriétaire lui a offert une réduction de cent dollars américains parce qu'elle était veuve depuis plusieurs années et qu'elle avait toujours eu un train de vie modeste en tant que femme de ménage. Il savait également que son fils unique avait dû travailler plusieurs années à Moscou pour financer la cérémonie de mariage[220].

Comme la location d'une nouvelle *to'yxona* représente un surcout de seulement quelques centaines de dollars, le choix d'une salle de réception bon marché comme Yulduz semble donc moins considéré comme une faute de goût que comme un aveu de pauvreté ou sinon un manque de générosité vis-à-vis de ses enfants et de ses invités. Tout dépend des ressources matérielles et financières des clients. Généralement, les invités ont une idée relativement précise à ce sujet car ils fréquentent leur hôte depuis plusieurs années et partagent avec lui des réseaux de relations en ville. Quand les parents doivent épargner plusieurs années pour financer le mariage de leurs enfants, les convives ne sont donc pas non plus dupes des apparences de richesse associées à la location d'une nouvelle *to'yxona*. Ils savent que leurs hôtes ne sont pas « riches » (*boy*) (uz). Cet écart entre les apparences de richesse affichées par les organisateurs et leur richesse « réelle » est même valorisé au nom de la générosité dont ils doivent faire preuve lors du mariage. Plus il est important, plus il fait croitre leur *obro'* (« réputation ») (uz) car il faut alors « faire couler » de l'argent (*oqizib tashladi*) (uz). Avant d'être un indicateur de statut social, la *to'yxona* est donc un décor qui doit permettre de juger des valeurs des organisateurs. Il en va de la reconnaissance de leur appartenance à la classe moyenne.

Conclusion du chapitre

La popularité des *to'yxona* a indéniablement à voir avec l'urbanisation et l'économie de marché à Angren. L'urbanisation a joué lors des deux premières décennies d'indépendance car les salles de réception ont alors permis aux résidents de la ville qui ne possédaient pas de maisons de recevoir plusieurs centaines de convives pour leur mariage. Constituant d'abord un pis-aller pour les migrants qui venaient de s'installer dans les immeubles délabrés et abandonnés du centre-ville, les

[220] Entretien avec Sayora Opa, Angren, dix-neuf janvier 2022.

to'yxona ont été intégrées plus étroitement à l'esthétique des cérémonies de mariage à partir de la deuxième moitié de la décennie 2010. Dès lors, leur usage s'est aussi répandu parmi les résidents qui possédaient une maison. Leur architecture a considérablement évolué. Conçus parfois pour accueillir jusqu'à un millier de convives, les premières *to'yxona* d'Angren se distinguaient peu de l'extérieur des autres cafés ou commerces de la ville. À l'intérieur, les plafonds étaient souvent bas et les éléments de décoration réduits. Ils se limitaient, comme à Turon ou Yulduz, à quelques lustres. Les nouvelles *to'yxona* comme Afsona, Angren Land et Osiyo se détachent en revanche du paysage urbain. Leurs formes évoquent l'architecture coloniale russe. Comme des salles de réception que l'on peut trouver, entre autres, à Dubaï, elles semblent inspirées de l'antiquité grecque et romaine et de Versailles. De ce fait, elles reflètent les flux d'idées, d'images, de personnes, de capitaux et de marchandises qui relient Angren à la capitale et à d'autres lieux du monde. Jugées plus « civilisées » par leurs clients, ces *to'yxona* sont un lieu de rencontre entre des nouvelles pratiques de consommation et des normes locales de la dépense. Quand le nombre de participants aux cérémonies de mariage s'est réduit sous l'effet de la puissance publique et de la pandémie de COVID-19, leurs propriétaires ont su mettre en avant des éléments de décor et proposer des « nouveautés » (*yangilik*) (uz) pour préserver leurs marges. Les mariages célébrés dans leur établissement reflètent l'attrait de leur clientèle pour une architecture, une vaisselle et des décorations qui parlent aux sens des convives.

L'avènement des nouvelles *to'yxona* s'inscrit, en outre, dans un contexte économique et social qui est très différent de celui de la décennie 1990 quand il y avait encore une poignée de « riches » (*boy*) (ru) et beaucoup de « pauvres » (*kambag'al*) (uz). Hormis quelques clients riches qui ont hérités de leurs parents ou ont fait fortune grâce aux migrations aux États-Unis ou à l'entreprenariat, la majorité des clients vivent dans l'angoisse de ne pas pouvoir assez épargner pour bien célébrer le mariage de leurs enfants. Officiant dans des secteurs d'activités très variés, ils cumulent souvent plusieurs sources de revenus. Il est fréquent que leur épouse travaille pour financer les noces de leurs enfants. Satisfait du recul de la pauvreté en ville, ils partagent un attrait pour le consumérisme et l'idée qu'il faut se montrer généreux à l'égard des membres de leur famille. La *to'yxona* est un lieu où ils peuvent actualiser ces valeurs et exercer leur capacité à effectuer des choix de consommation. À travers ce décor, il s'agit d'utiliser un moment privilégié pour faire couler de l'argent et faire preuve ainsi de générosité vis-à-vis de leurs enfants et de leurs invités. En présence de personnes issues de tous les cercles de son réseau social, le père du marié apparait, en ce cas, comme un homme qui dépense l'argent gagné pour les membres de sa famille et cherche notamment à libérer son épouse et les autres femmes de sa famille du travail lié à la préparation de la cérémonie.

L'apport de l'ethnographie des *to'yxona* aux recherches sur classes moyennes en Asie Centrale réside dans cette rencontre entre des pratiques consumeristes et des normes et des valeurs. À condition

de pouvoir s'enrichir et d'élargir leur pratiques de consommation, les classes moyennes semblent bien adhérer au statut quo et être prêtes à renoncer aux libertés publiques des premières années d'indépendance (Trevisani 2013). Mon ethnographie indique, en outre, qu'elles ne valorisent pas le consumérisme pour lui-même. Contrairement aux jeunes femmes kirghizes étudiées à Bichkek par Kathleen Kuehnast lors de la décennie 1990, elles n'associent pas l'extension de la capacité de consommer à la satisfaction de l'individu et au strict exercice d'une liberté individuelle (Kuehnast 1998). Cette capacité n'est pas non plus subordonnée à une morale islamique (Biard 2024). Elle est plutôt décrite comme un moyen de créer du lien et de faire famille. Par leur dimension esthétique, les pratiques de consommation permettent de développer et de maintenir des relations (Carnevali 2020). Lors du mariage de leurs enfants, les parents ne dépensent pas, de ce fait, de l'argent pour eux-mêmes. Constituée parfois au prix de plusieurs années de sacrifices, l'épargne est dépensée soudainement pour que les mariés et les convives puissent découvrir des formes et des services inédits. L'extension du choix consumériste et la recherche de « nouveauté » (*yangilik*) (uz) qui stimulent le marché des *to'yxona* ne sont donc peut-être pas autant appréciées par les classes moyennes dans d'autres circonstances que les cérémonies de mariage.

CHAPITRE 5
INSTITUER ET CÉLÉBRER LE MARIAGE
RITUEL, CÉRÉMONIES ET REPRODUCTION

La croissance du marché des *to'yxona* participe du développement plus large du marché des prestataires de mariage et de cérémonies depuis la décennie 2000. À Angren la concurrence s'est renforcée entre les traiteurs, les vidéastes, les *to'yxona*, les musiciens, les danseurs et les décorateurs. Les dépenses associées à ces prestataires s'articulent à de multiples transferts bidirectionnels entre les invités et les organisateurs. Tous les invités doivent apporter une « contribution » monétaire (*to'yona*) (uz) aux organisateurs. Lors des « cérémonies » (*to'y*) (uz) de mariage, certains reçoivent de l'argent lors des danses. Les « affins » (*kudalar*) (uz) s'échangent aussi des cadeaux. Pour décrire et expliquer ces flux de biens et d'argent et ces dépenses, plusieurs chercheurs en sciences sociales se sont référés à la fonction intégratrice des *to'y* (Kikuta 2016 ; Koroteyeva & Makarova 1998 ; Light 2015b ; Ruffier 2007 ; Turdalieva & Provis 2016 ; Werner 1998). Certains ont aussi considéré le mariage comme un fort moment de légitimation et un moyen d'accéder à des ressources symboliques, économiques et matérielles considérables en Asie Centrale (Cleuziou 2021, 252).

À partir d'une ethnographie détaillée des *to'y* de mariage, je tenterai dans ce chapitre de dépasser les explications fonctionnalistes afin de proposer un autre regard sur les mariages des populations sédentaires centrasiatiques. Considérant, en effet que le maintien de relations d'endettement mutuel (Werner 1998), la nécessité de s'assurer l'aide d'autres personnes à l'avenir (Light 2015b) ou la construction de l'alliance entre deux familles (Abashin 2015) n'expliquent pas pourquoi le mariage donne lieu tout particulièrement à cette concentration de flux monétaires et de services, je m'interrogerai sur la hiérarchie de valeurs qui prévaut lors de ces cérémonies. Celles-ci apparaitront d'abord comme un moment sacré. Les convives cherchent à y témoigner de leur respect pour les « us et coutumes » (*urf-odat*) (uz), même si leur comportement obéit souvent à d'autres normes dans des contextes d'interactions qui sont extérieurs aux cérémonies. Plutôt que d'y voir des contradictions et le reflet de tensions entre une montée de l'individualisme liée à des flux globalisés et la tentative de reproduire un ordre social où les hiérarchies d'aînesse, de genre et de parenté reposent sur des valeurs holistes (Robbins & Siikala 2014), je me demanderai quel type de relations est d'abord en jeu lors des *to'y* de mariage. L'ethnographie de ces cérémonies fera apparaître la prime importance du lien entre parents et enfants par rapport aux relations entre affins, entre conjoints ou entre d'autres convives. Point culminant du cycle du mariage de par le nombre de participants et les dépenses qu'il implique pour le marié et ses parents, le *katta to'y* (« grande

cérémonie ») (uz) sera associé à un travail reproduction qui ne se réduit ni à « l'acte de donner naissance », ni à la pure reproduction des « relations sociales » (Weiner 1982, 64). La reproduction sera plutôt définie comme la transmission de valeurs et d'identités qui dépassent les individus et survivent au passage des générations (Weiner 1982, 56). Justifiant de consacrer plusieurs années d'épargne à la célébration du mariage, ce travail de reproduction alimente le développement d'un marché des cérémonies autour du mariage. Présentée discursivement comme un « devoir sacré du père » du marié (*otasining farzi*) (uz) (Schmoller 2014, 80), l'organisation du *katta to'y* s'apparente à une activité qui mobilise plus largement des femmes et des hommes de la famille du marié. Aussi elle met en jeu la réputation du marié, de ses parents et des membres proches de leur famille.

Le chapitre sera divisé en quatre principaux moments. Un premier montrera que les trois termes qui désignent le mariage à Angren (*nikoh, ZAGS et to'y*) permettent aussi de distinguer les séquences qui scandent, pendant au moins une semaine, l'institution et la célébration du mariage. Toutes ces séquences ne sont pas associées aux mêmes enjeux et aux mêmes types de relations. Un second moment présentera le *nikoh* comme l'unique séquence qui est essentielle pour instituer le lien conjugal. Comme Juliette Cleuziou au Tadjikistan (Cleuziou 2018), je reprendrai la théorie du rituel de Michael Houseman (Houseman 2009) afin de soutenir que le *nikoh* constitue, à proprement parler, le seul rituel parmi les séquences du cycle du mariage. La dichotomie entre *nikoh* et *to'y* ne sera donc pas considérée comme strictement interne à la société ouzbèke à la différence de celle entre « rituel » et « cérémonie » au Sénégal (Moya 2017, 56). Désignant un « univers de référence et de socialisation » qui donnent sens aux interactions entre participants (Weber 2006, 485), la notion de « scène sociale » sera mobilisée dans un troisième moment afin de souligner que le *katta to'y* réunit des convives issus de toutes les scènes sur lesquelles évoluent le marié et ses parents. Outre la réputation du marié et de ses parents, ce qui se joue lors du *katta to'y* n'est peut-être pas la relation conjugale ou la perpétuation d'un ordre qui englobe la totalité des relations entre les convives. C'est davantage la reproduction du lien de filiation entre les mariés et leurs parents, et la transmissions de valeurs d'hospitalité et de générosité qu'il s'agit d'actualiser lors de cette séquence du cycle du mariage. À travers l'ethnographie succincte d'un *islomiy to'y* (« cérémonie islamique ») (uz) je m'intéresserai, dans la dernière partie, à la façon dont les parents de certains mariés cherchent à dénoncer ce qu'ils considèrent comme des contradictions entre la scène du *katta to'y* et les autres scènes sociales. De leur point de vue, il faut rétablir de la cohérence par-delà le pluralisme normatif et redéfinir les critères selon lesquels se construit la « bonne réputation ». Il s'agit plus précisément de promouvoir un ordre social où les actions des individus seraient principalement orientées par leur relation à Dieu et régis par une interprétation littérale de la charia. L'ethnographie fera néanmoins apparaître des contradictions entre des pratiques de consommation ostentatoires et le discours qui exige l'organisation de *to'y* plus modestes et en phase avec la charia. Plusieurs hypothèses seront avancées pour expliquer ces contradictions.

I/ Le cycle du mariage

Le mariage constitue un moment liminaire. Il marque une rupture entre un « avant » et un « après » car il transforme des « individus et des relations » (Cleuziou 2018, 10). Le statut des mariés évolue. Une alliance est scellée entre deux familles. Un foyer est fondé. En même temps, l'ordre social n'est pas remis en cause dans sa globalité. Les hiérarchies familiales préexistantes sont rendues visibles lors des cérémonies. C'est l'occasion pour des amis, des membres d'une même famille, des voisins, des collègues de se réunir et de consolider leurs relations. Le cycle du mariage se divise ainsi en séquences qui n'ont pas toutes la même signification pour les participants et ne sont pas toujours vues comme nécessaires. Malgré des récurrences, leur nombre, leur ordre et l'intervalle de temps entre chacune d'entre elles varient d'un mariage à l'autre. Le schéma ci-dessous se réfère donc moins à un cycle du mariage récurrent et immuable qu'à un idéal type auquel les mariés et leurs parents peuvent plus ou moins se conformer en accord avec leurs affins (figure 23). Devant aider le lecteur à naviguer dans l'ethnographie, ce schéma doit aussi lui permettre de comparer des séquences qui seront étudiées plus précisément dans la suite du chapitre et aussi de constater que le choix de supprimer certaines séquences ou de s'écarter de leur trame habituelle n'a rien d'anodin. Ceci nous dit quelque chose des valeurs des intéressés et des critères selon lesquels se construit la « bonne réputation ». Même si ce cycle peut considérablement varier selon les régions d'Ouzbékistan et les époques[221], mon objectif n'est pas de prolonger empiriquement les travaux descriptifs d'ethnographes russes, ouzbeks ou soviétiques (Abashin 2015, 576-583 ; Kisljakov 1969 ; Šanijazov 2011, 349-364). Comme je l'ai dit, il est de dépasser les explications fonctionnalistes qui prévalent dans cette littérature afin de proposer un regard anthropologique différent sur les mariages des populations sédentaires centrasiatiques. Les étapes du cycle ne s'expliquent pas exclusivement par la « négociation de l'alliance », l'impératif d'évaluer le « statut social » et les « capacités économiques » respectives de chacun des mariés et de leurs parents (Abashin, 2015 583). En général, ceux-ci disposent même de ce type d'informations avant les fiançailles.

[221] Ce cycle du mariage ne correspond pas, par exemple, à celui qui est privilégié à Tachkent car aucun résident de la capitale n'a organisé de *qiz bazm* pour le mariage de sa fille pendant mon enquête.

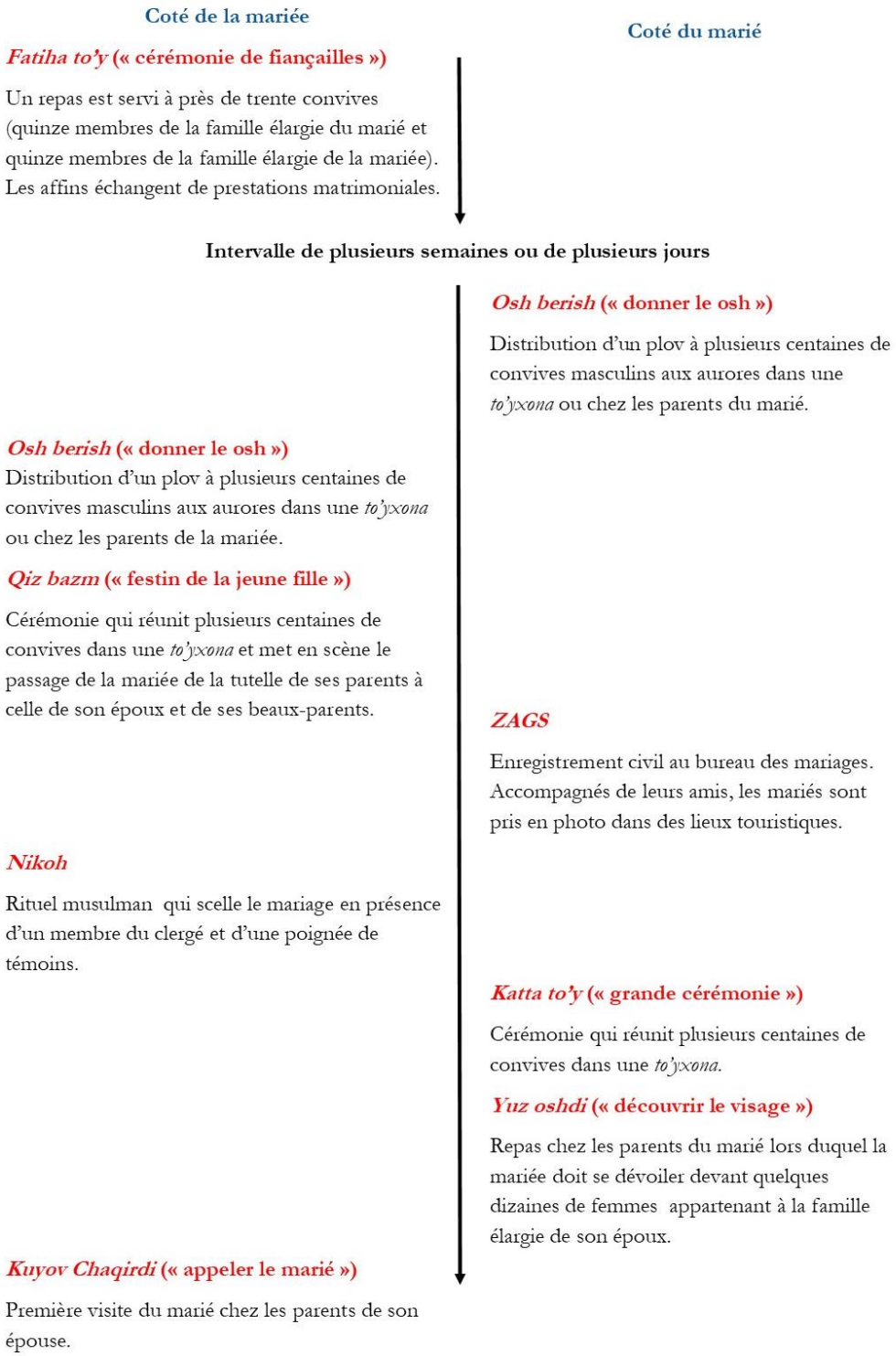


Figure 23
Principales séquences du cycle des mariages tadjiks et ouzbeks à Angren

Mon ethnographie indique, en effet, que la plupart des mariages ouzbeks et tadjiks sont inaugurés par une « cérémonie de fiançailles » (*fatiha to'y*) (uz) à Angren. Lors de celle-ci, les affins se retrouvent chez les parents de la mariée pour échanger des prestations matrimoniales, faire plus amplement connaissance et approuver le mariage. En principe, les séquences ultérieures se déroulent quelques semaines ou mois après et sont regroupées lors d'une même semaine. Pour

l'essentiel, il s'agit de cérémonies que les côtés de la mariée et du marié doivent organiser à tour de rôle dans une « salle de réception » (*to'yxona*) (uz) ou au sein de leur « espace domestique » (*uyi*) (uz). Certaines d'entre elles réunissent jusqu'à plusieurs centaines de convives et impliquent le don et contre don de cadeaux, sous forme de nourriture, de vêtements, de tissus, de bétail, de meubles ou d'appareil électroménagers. La semaine du mariage débute généralement par une cérémonie qui se nomme *osh berish* (« donner le *osh* ») (uz) et est organisée par le côté du marié. Lors de cette séquence, le plat national nommé *osh* ou *palov* est distribué aux aurores à plusieurs centaines de convives. Exclusivement de genre masculin, ces participants sont issus de tous les cercles du réseau social de l'organisateur. À cette occasion, les membres de la famille de la mariée font office d'invités d'honneurs en tant que *kudalar* (« affins ») (uz). Ils sont reçus dans une pièce séparée de la maison lorsque le *osh* est organisé au sein de l'espace domestique ou sinon dans une salle prévue à cet effet quand l'évènement se déroule dans une *to'yxona* (« salle de réception ») (uz). Le lendemain ou quelques jours plus tard, le côté de la mariée doit organiser un *osh* analogue. La différence est, néanmoins, que le financement de ce *osh* repose alors considérablement sur des dons d'argent et de nourriture du côté du marié.

À l'issue de ces *osh*, le *qiz bazm* (uz) et le *katta to'y* (uz) sont successivement les deux cérémonies du cycle du mariage qui demandent le plus de dépenses et de travail d'organisation à chacune des deux parties. *Qiz bazm* (uz) se dit littéralement du « festin de la jeune fille »,[222] c'est-à-dire de festivités qui précèdent le mariage en lui-même. Lors de ce festin, le père de la mariée doit accueillir et nourrir jusqu'à plusieurs centaines de convives, appartenant à tous les cercles de son réseau social, afin de déléguer l'autorité qu'il exerce sur sa fille à l'époux de celle-ci et à ses affins. La séquence obéit à un script défini. La mariée doit alors revêtir jusqu'à une dizaine de robes de différentes couleurs que ses parents ont achetées ou louées pour l'occasion et en faire étalage en saluant à tour de rôle chacune des tables d'invités. Le *Qiz Bazm* débute le plus souvent en fin de matinée. Du côté du marié, seules une vingtaine de femmes apparentées ou alliées sont invitées. L'arrivée de ce groupe d'affines inaugure la cérémonie[223]. Trente minutes plus tard, c'est au tour du marié d'entrer dans la salle de réception avec une dizaine de ses amis. Il doit alors danser avec eux sous le regard de centaines de convives qui sont déjà en train de manger, puis rejoindre une table d'honneur qui se situe juste en face de l'entrée et s'assoir sur deux chaises qui, telles un trône, sont collées l'une à l'autre et recouvertes de grands coussins. L'époux et l'épouse ne sont donc pas encore réunis. Le point culminant de la cérémonie intervient notamment quand la mariée s'approche de la table de l'époux afin de s'incliner devant lui et recevoir de sa part un bouquet de fleurs en retour.

[222] *Qiz* se dit en ouzbek aux jeunes filles qui ne sont pas encore mariées, tandis que le terme *bazm* peut être traduit par « festin » ou « bombance ».

[223] Ces femmes sont généralement amenées jusqu'à la salle de réception par un car loué par les parents de la mariée.

Les mariés ne se retrouveront pas avant le *ZAGS* et le rituel musulman du *nikoh* (uz). *ZAGS* désigne à la fois l'enregistrement civil de l'union au bureau des mariages et la séance de photographies et de vidéos, héritée de la période communiste, lors de laquelle les époux et leurs amis déambulent dans des lieux touristiques[224]. Cet enregistrement est théoriquement indispensable car la loi interdit aux membres du clergé de marier religieusement les conjoints en l'absence de ZAGS. Le *nikoh* n'implique, en revanche, qu'une poignée de témoins. Il se déroule chez les parents de la mariée et ne dure pas plus d'une vingtaine de minutes. Lors du *nikoh*, le membre du clergé musulman donne sa bénédiction aux mariés et leur transmet des éléments de connaissances au sujet de l'islam. En outre, les conjoints doivent accepter devant Dieu de se prendre pour époux et épouse. Établie dans ce cadre intimiste, leur union apparaîtra au grand jour lors de la « grande cérémonie » (*katta to'y*) organisée par le côté du marié.

Comme son nom l'indique, le *katta to'y* réunit généralement plus de participants que le *qiz bazm*. Aujourd'hui, la grande majorité des *katta to'y* se déroulent dans une *to'yxona*. Attendus par plusieurs centaines de convives, les mariés doivent lancer l'évènement en entrant, main dans la main, dans la salle de réception afin de rejoindre une table d'honneur installée sur une estrade. Comme lors du *qiz bazm* (uz), les affins de l'organisateur sont minoritaires parmi les convives. Situé à l'opposé de l'entrée, près de la table des mariés, les tables destinées aux affins ne sont occupées que par une vingtaine de proches membres de la famille, affins et amis de la mariée. Les centaines d'autres convives sont pour la plupart des membres de la famille, des collègues, des amis et des voisins du côté du marié. Deux plats leurs sont servis lors de la soirée. Sous la houlette d'un « maître de cérémonie » (*to'y boshi*) (uz), les vœux de divers convives sont entrecoupés par les performances musicales d'un ou plusieurs prestataires. Le scénario de ce type de cérémonie peut varier à la marge selon les choix de l'époux et de ses parents. À Angren, ils peuvent inclure des performances chorégraphiques en s'adressant au ballet nommé Chance. Parfois ils demandent aussi au *to'y boshi* d'organiser des jeux sous forme de quizz, de défis chorégraphiques ou de loterie afin de divertir les participants. Le *katta to'y* dure plusieurs heures. Il s'achève quand les mariés entament une danse afin de signifier aux derniers convives que les festivités touchent à leur fin et qu'ils s'apprêtent à quitter les lieux pour passer leur première nuit de noce.

Le *qiz bazm* et le *katta to'y* sont, en somme, des moments lors desquels les mariés et les membres les plus proches de leurs familles sont objets de tous les regards. Les « fiançailles » (*fatiha to'y*) (uz) et le *nikoh* impliquent, en revanche, relativement peu de participants. C'est aussi le cas de deux séquences qui concluent du mariage et se nomment respectivement *yuz oshdi* (uz) et *kuyov*

[224] Avant le ZAGS, les mariés choisissent le plus souvent de se photographier dans l'un des multiples studios photo d'Angren ou dans les montagnes de Yangiobod qui se situent à moins d'une dizaine de kilomètres de la ville. Ces montagnes sont fréquentées notamment par des touristes venus de Tachkent, d'autres pays d'Asie Centrale et de Russie.

chaqirdi (uz). La première de ces expressions est susceptible d'être traduite par « ouvrir le visage ». Elle désigne une réception qui est organisée un à deux jours après le *katta to'y* chez les parents de l'époux. Elle réunit le père de celui-ci et près d'une dizaine de femmes appartenant à leur famille et à des familles d'affins du coté du marié. La mariée doit alors « dévoiler » son visage à cette assistance et recevoir, en retour, des cadeaux sous la forme de vêtements, de tissus ou d'argent. Vient la dernière séquence qui se nomme « appeler le marié » (*kuyov chaqirdi*), lors de laquelle seul le conjoint de genre masculin est, en revanche, en position de donataire. Sur invitation des parents de son épouse, il doit leur rendre visite avec leur fille et repartir aussi avec des cadeaux (vêtements, nourriture, confiseries etc.).

Parmi ces différentes séquences, le *nikoh* apparaît à la fois comme celle qui est la plus brève et la moins onéreuse. Aussi, il s'agit de la seule qui est nécessaire à l'accomplissement du mariage car, à Angren, les personnes divorcées ou polygynes s'en contentent généralement pour leur second mariage. Plusieurs enquêtés dont le mariage s'est soldé par une procédure de divorce longue et éprouvante ont ainsi jugé qu'il était plus prudent de se passer d'enregistrement civil et de payer un membre du clergé officiel ou un mollah non licencié pour accomplir illégalement le *nikoh* lors de leur second mariage. Compte tenu du peu de personnes présentes et de son caractère très normé par rapport aux autres séquences du cycle de mariage, le *nikoh* apparaît comme le seul moment où il n'y a presque pas de doute quant au cadre de référence qui permet d'interpréter les interactions entre participants. Ici, il est seulement question de la relation conjugale car c'est elle qu'il s'agit d'instituer.

II/ Le *nikoh*, seul rituel de mariage

Le *nikoh* peut être étudié comme un rituel au motif qu'il repose sur des actions qui permettent à la fois de transformer qualitativement des relations et de réaffirmer l'ordre social dans lequel elles s'inscrivent. Avant le *nikoh*, les fiancés n'étaient pas obligés l'un vis-à-vis de l'autre. Après cette séquence, leur relation ne sera plus jamais la même. Ils ne pourront désormais plus se soustraire aux obligations du mariage sans en répondre devant Dieu après la mort. À la différence de la dichotomie entre « rituel » et cérémonie » au Sénégal, la distinction vernaculaire entre *nikoh* et *to'y* (« cérémonie ») (uz) n'est pas seulement « interne à la société » en Ouzbékistan (Moya 2017, 12). Si l'on s'intéresse plus précisément au déroulement du *nikoh*, l'ethnographie témoigne d'interactions dont la forme se rapproche de la définition du rituel donnée par Michael Houseman. Le *nikoh* « condense » ici des relations (Cleuziou 2018, 9-10 ; Houseman 2009). Ceci signifie que le rituel met en scène des relations contradictoires qui sont le plus souvent invisibles au quotidien. Lors du *nikoh*, la relation conjugale apparaît, en effet, comme paradoxale et incertaine. En position d'autorité vis-

à-vis de son mari au moment de lui réclamer un *mahr*[225], la mariée lui sera finalement assujettie en raison de l'asymétrie du droit du divorce. Aussi, le rituel met en exergue les tensions entre les dimensions à la fois matérielle et spirituelle de leur relation. Si l'époux a l'obligation d'entretenir matériellement son épouse et de lui donner un bien de valeur à titre de *mahr*, le mariage aura aussi des conséquences sur leur vie après la mort. Leur lien est donc irréductible aux transferts de biens matériels. Malgré les épreuves auxquels ils seront confrontés et d'éventuelles difficultés financières, les mariés devront toujours rester patients l'un vis-à-vis de l'autre et faire l'effort de minimiser leurs défauts et d'apprécier leurs qualités respectives. Lors de ce rituel, il est donc aussi question des contradictions entre les apparences et la réalité de la relation conjugale. L'insincérité entre conjoints est valorisée car le clerc musulman souligne qu'il faut taire les défauts de l'autre et masquer son insatisfaction. Il en va de la pérennité de cette relation. En proposant une ethnographie du *nikoh*, mon intention est ainsi de montrer qu'il s'agit à la fois d'un moment de rupture pour les individus et de continuité du point de vue de la cohésion sociale et familiale (Cleuziou 2018, 9 ; Ducloux 2023, 408). Même si tous savent que cette séquence est indispensable au mariage, elle n'a pas vocation à être rendu publique. À la différence des autres séquences du cycle du mariage, l'enjeu n'est pas ici d'afficher la religiosité des mariés, de publiciser l'union ou de maintenir des relations avec des personnes qui se situent au-delà d'un cercle très resserré des participants. Il en va surtout de leur disposition à s'investir dans la relation conjugale et de leur rapport à Dieu. Ce rituel doit leur permettre de fonder un foyer et de prendre conscience des obligations que ceci implique.

Contrairement aux *to'y*, ce rituel religieux ne requiert donc ni décor, ni prestataires onéreux. Il suffit de rémunérer le clerc qui est venu bénir les mariés. Parmi les deux ou trois témoins du *nikoh*, figure au moins un membre de la famille de l'épouse. Même si aujourd'hui la séquence est parfois filmée, aucun n'enquêté n'a diffusé, à ma connaissance, ce type de vidéo auprès d'un large public. Avant un *nikoh* impliquant un homme coréen de la ville d'Angren et une femme ouzbèke issue d'un village de la région de Samarcande, le *mollah* de ce village m'a même demandé de ranger mon appareil photographique. Dans ce refus, j'ai vu à la fois l'intention de préserver la dimension intimiste du moment et la crainte d'être sanctionné pour ne pas avoir respecté à la lettre le script défini par *la* Direction des Musulmans d'Ouzbékistan (O'MI). Au-delà de sa dimension rituelle, le *nikoh* peut aussi être considéré comme un moyen pour les autorités ouzbèkes d'imposer leur vision des relations conjugales et de la famille car l'État ouzbek exerce, comme je l'ai rappelé dans l'introduction générale, un contrôle ténu sur les membres du clergé. En se servant d'eux pour intervenir sur le *nikoh*, il s'agit pour lui de prévenir les divorces. Conformément à la politique

[225] Le *mahr* est selon le droit islamique un bien que le futur époux doit donner à son épouse (Testart & al. 2002, 169). Avant la période soviétique, il s'agissait, en principe, d'un bien impérissable (une somme d'argent, d'or ou un bien immobilier…) que l'épouse conservait en cas de divorce ou de veuvage. L'époux était libre de ne lui verser que la moitié de cette prestation avant le mariage. En ce cas, elle recevait l'autre moitié à l'issue de sa répudiation ou du décès de son mari (Kisljakov 1969, 81-82).

religieuse officielle dont j'ai parlé dans l'introduction générale de cette thèse, l'objectif est aussi de promouvoir une littérature religieuse reconnue par l'État et de favoriser la pratique d'un islam officiel et national, au détriment d'un islam considéré comme réformiste ou politique qui en Ouzbékistan est généralement décrié comme « wahhabite ». En un peu moins d'un an d'enquête, j'ai pu assister à trois *nikoh* dont les déroulements étaient, de ce fait, extrêmement similaires. D'un mariage à l'autre, il y avait peu de variations, contrairement à d'autres séquences qui pouvaient être organisées de différentes manières. Dans ce contexte, l'étude ethnographique du *nikoh* doit aussi nous aider à comprendre le point de vue de l'État sur le mariage et la famille.

Le nikoh de Zebiniso et Zafar Aka

Pour illustrer la ritualité du *nikoh*, revenons donc sur celui de Zebiniso et Zafar Aka qui a été filmé à Angren le quatre septembre 2021. La séquence a eu lieu près d'un mois après leurs fiançailles chez le père de Zebiniso. Quelques jours auparavant, ils avaient obtenu leur *ZAGS* à Tachkent. La différence d'âge entre les mariés était non négligeable car Zafar Aka était un entrepreneur ouighour de trente ans domicilié dans la capitale. Zebiniso avait vingt-trois ans. Issue d'une des plus riches familles de la ville, elle avait rencontré son époux dans la capitale où elle étudiait l'histoire de l'art à l'université. Le quatre septembre, Zafar Aka était venu à Angren depuis Tachkent avec une dizaine d'amis et un cortège de voitures. Après le *nikoh* en fin de matinée, le groupe devait emmener Zebiniso à la « grande cérémonie » (*katta to'y*) qui était prévue le soir-même à plus d'une centaine de kilomètres de là, dans une *toy'xona* (« salle de réception ») de la capitale. Six mois après avoir participé à ce *to'y*, j'ai effectué un entretien avec Zebiniso au sujet du mariage et ai récupéré auprès d'elle un film que des prestataires rémunérés ont réalisé pour l'occasion. Pendant près de trois heures et demie, la vidéo reprend la chronologie réelle des évènements lors de la semaine du mariage. Compte tenu du choix des affins de ne pas organiser de *qiz bazm*, elle débute par des extraits de l'enregistrement du *ZAGS* au bureau des mariages. Vient ensuite une *love story* qui met en scène les sentiments des mariés et expose leurs corps sur un mode relativement érotisé dans un salon de photos à la décoration luxueuse et clinquante. L'extrait suivant est consacré au *nikoh*. La mariée y apparait, en revanche, voilée. Enfin, les trois dernières heures du film couvrent presque la totalité du *katta to'y* organisé le quatre septembre.

La pudeur des mariés lors du *nikoh* contraste avec les autres parties du film. Ils sont assis l'un à côté de l'autre. Le visage et la poitrine de Zebiniso sont couverts par un long voile vert, en dessous du voile blanc de sa robe de mariée. Une nappe blanche brille sur la table. Il y a là un bol d'eau, quelques fruits, des noix, du pain et un carnet dans lequel l'imam a vraisemblablement pris des notes pour se souvenir de son discours. Le placement des témoins reflète des polarités de genre. Tous les hommes sont assis à droite de Zafar Aka. Il s'agit respectivement d'un homme russe d'une trentaine d'années qui est son témoin de mariage et d'un imam qui, lui aussi, est relativement jeune.

Le frère cadet du père de Zebiniso siège en face des époux. À sa gauche, la mariée est accompagnée par une de ses anciennes camarades de classe qui joue elle aussi le rôle de témoin. À la différence de Zebiniso, cette femme ouzbèke d'une vingtaine d'années est revêtue d'un foulard rose et vert qui ne cache que son front et d'une robe de mêmes couleurs aux motifs traditionnels.

Avant d'accorder sa bénédiction aux mariés, l'imam privilégie successivement deux thèmes qui permettent de décrire le lien conjugal sous un jour contradictoire. Il est question du *mahr* (uz), puis du « divorce » (*taloq*) (uz). En droit de réclamer un *mahr* à son futur mari, la jeune femme est ensuite rappelée à son devoir d'obéissance car la répudiation est un privilège masculin. Le *mahr*, précise l'imam, est un objet de valeur que l'époux doit donner à la mariée. Ce bien deviendra sa « propriété privée » et ne pourra pas lui être rendu en cas de divorce. Contrairement à d'autres cadeaux offerts lors du mariage, il ne s'agit pas d'un bien périssable car l'imam indique que ce ne peut pas être du « coton, du bétail ou du riz »[226]. Idéalement, ce doit être un bijou en or ou en argent. Aussi l'épouse peut autoriser son mari à le lui donner ultérieurement, s'il n'en a pas immédiatement la capacité financière. À ce moment-là, la jeune femme se voit donc accorder un pouvoir sur son futur mari. Elle est libre de réclamer un *mahr* onéreux et d'annuler le mariage en cas de refus :

> « Imam : Sœur Zebiniso, que voulez-vous comme *mahr* ?
>
> Zebiniso : Le « livre » (*kitob)* (uz) ?
>
> Imam : Le *mahr* doit représenter une valeur pécuniaire. Il ne faut pas qu'il perde de cette valeur avec le temps.
>
> Zebiniso : Je veux le Livre du Saint-Coran.
>
> Imam : D'accord, voulez-vous quelque chose d'autre en plus ?
>
> Zebiniso : Non.
>
> Imam : D'accord (puis à Zafar Aka). Êtes-vous d'accord avec cela ?
>
> Zafar Aka : Oui.
>
> Imam (à Zebiniso) : Ce que vous demandez impose aussi un devoir. Le plus saint des livres est le Livre du Coran. Vous devrez le lire, si vous l'avez reçu. Si nous vous donnons ce livre, pouvez-vous donc promettre que vous le lirez ? Pouvez-vous le dire ?
>
> Zebiniso : Oui.
>
> Imam (à Zafar Aka) : Si oui, vous apporterez un livre à votre femme. Ce livre sera le *mahr*. Si votre mari désire vous offrir autre chose, c'est son propre vouloir. Il n'aura plus de dette

[226] *Nikoh* de Zebiniso et Zafar Aka, Angren, quatre septembre 2021.

s'il vous offre le Saint Livre après le mariage. C'est tout ce que j'avais à dire à propos du *mahr*. Le second problème est le divorce[227]. »

À travers ces échanges, Zebiniso met en exergue les dimensions à la fois matérielle et spirituelle de la relation conjugale. Sommée par l'imam de réclamer un bien qui ne perdra pas de sa valeur pécuniaire à titre de *mahr*, elle lui répond en demandant, au contraire, un bien qui a peu de valeur matérielle, mais constitue, selon l'imam, le « plus Saint des livres ». La spiritualité du lien conjugal transparaît aussi dans les choix de l'imam de rappeler, sans transition, aux mariés que le mariage les engage devant Dieu après la mort. Comme l'a dit le Prophète, « Dieu sera troublé, si le mot *taloq* (« divorce ») (uz) est énoncé une seule fois[228] » car après l'éclatement de la famille, les proches deviendront ennemis les uns des autres. Toujours présentée comme asymétrique, la relation conjugale est inversée dans les propos de l'imam. Après avoir interrogée l'épouse au sujet du *mahr*, il souligne que le mot arabe *taloq* n'a pas de valeur quand il est prononcé par une femme :

> « Imam : Pourquoi ne prêtons nous pas attention aux femmes quand elles prononcent le mot *taloq* ? Dieu a créé toutes choses avec sagesse. Dieu a fait l'homme patient, intelligent et sage. L'homme n'est pas comme la femme. Il n'est pas fait pour prendre des décisions hâtives, pour parler sous l'emprise de la colère et être trompé par Satan. Aujourd'hui, vous allez fonder une famille. Vous devrez affrontez différentes épreuves. De nos jours, la plupart des hommes oublient leur masculinité, mais vous devez vous souvenir que Dieu a voulu faire de vous un homme (à Zafar). Face à ces épreuves vous devrez garder votre foi et ne pas perdre « patience » (*sabr*)[229]. »

À l'issue du *nikoh*, le mari apparaît donc clairement comme le garant de la pérennité du mariage et de la paix dans le foyer. Le devoir de l'épouse d'obéir à son époux est ici justifié au nom de la soumission de celui-ci a Dieu car c'est à lui qu'il appartient d'énoncer en premier la « profession de foi » (*Shahâda*) lors du rituel[230]. Son épouse doit immédiatement l'imiter, puis consentir au mariage. Alors que l'imam la vouvoyait précédemment, elle fait désormais l'objet d'un tutoiement :

> « Imam : Sœur, je vais te demander si tu es d'accord pour te marier, tu dois répondre « je suis d'accord. ». Zafar, vous devez dire « j'accepte » quand je vous le demande. Selon la *sunna* de notre Prophète Muhammad et des *sahabas* (« adeptes »), selon le *mazhab* (« jurisprudence ») de l'Imam Azam, vous, Zebiniso, fille de Bakhtiyor, acceptez-vous dès aujourd'hui d'épouser Zafar, fils de Dilmurod Aka, devant les témoins du mariage et de rester mariée avec lui jusqu'au *qiyamat* (« apocalypse ») ?

---

[227] *Nikoh* de Zebiniso et Zafar Aka, Angren, 4 septembre 2021.
[228] *Nikoh* de Zebiniso et Zafar Aka, Angren, 4 septembre 2021.
[229] *Nikoh* de Zebiniso et Zafar Aka, Angren, 4 septembre 2021.
[230] La profession de foi en arabe peut-être traduite en français comme il suit : « Il n'est de divinité que Dieu ; Muhammad est l'envoyé de Dieu » (*Lâ ilâha illa'Llâh, Muhammadun rasûlu'Llâh*) (Du Pasquier 1984, 17).

Zebiniso : J'accepte.

Imam : Témoins, avez-vous entendu ? Au nom de Dieu, Zafar, fils de Dilmurod, acceptez-vous dès aujourd'hui d'épouser Zebiniso en tant que femme *hallal* et devant les témoins musulmans ?

Zafar aka : J'accepte.
Imam : Qu'Allah fasse votre bonheur[231]. »

Une fois leur consentement obtenu, l'imam va insister sur un dernier aspect contradictoire de la relation conjugale. Il va ordonner aux mariés de maintenir un écart entre les apparences et la réalité. Ils devront s'empêcher d'être mauvaise langue. Afin de pérenniser leur relation et de préserver leur réputation en dehors du foyer, ils devront taire leurs défauts et leur insatisfaction et se montrer le plus élogieux possible au sujet de leurs qualités respectives. Dieu n'en rendra leur relation que meilleure. À travers ce discours transparaît, le projet étatique de prévenir et de limiter le nombre de divorces car l'imam se réfère exclusivement à une littérature religieuse autorisée par l'État. À l'exception du Coran, le seul ouvrage mentionné lors du rituel est *Baxtiyor Oila* (« La Famille Heureuse ») (uz)[232]. Fréquemment mentionné par les *comités de mahalla* (uz) et les membres du clergé lors de l'enquête, cet ouvrage a été publié par le Cheikh Mohammed Sodiq qui était le premier responsable de la Direction des Musulmans d'Ouzbékistan (O'MI) après l'Indépendance du pays en 1991 :

« Imam : Le Cheikh Mohammed Sodiq a écrit un livre intitulé la Famille Heureuse. Dans ce livre se trouvent tous les conseils sur le thème de la famille. *Insha Allah*, si vous vivez en suivant ces conseils, Dieu vous donnera le bonheur. Maintenant, rappelons un ordre de Dieu (*Amri-Ma'ruf*). Dieu a dit dans le Coran : « tu es une robe pour eux, et ils sont une robe pour toi. » (Sourate Baqara, verset cent-quatre-vingt-sept). Autrement dit, une femme est une robe pour son mari et un mari est une robe pour sa femme. Il y a un sens figuré. La robe a deux principales qualités. La première est de cacher les *avrat* (« parties intimes »). Nous avons des *avrat* que ne peut pas voir *nomahram* (« autrui »), même chez un homme. Le sens figuré est que le couple doit cacher les défauts de l'autre comme notre robe cache nos membres. Après le mariage, une femme peut avoir des défauts que son mari n'aime pas, comme l'apathie. Les situations peuvent être très différentes selon les familles. La robe a aussi une autre qualité. Lorsque nous allons dans un café ou un restaurant, les gens nous jugent en fonction de ce que nous portons. Votre femme n'est peut-être pas aussi bien que vous le dites, mais elle devra être félicitée lorsque quelqu'un vous le demande car une robe

[231] *Nikoh* de Zebiniso et Zafar Aka, Angren, 4 septembre 2021.
[232] Cet ouvrage a déjà été mentionné dans l'introduction générale de cette thèse.

> montre magnifiquement notre corps, même quand il est abîmé. Vous devez la présenter sous un meilleur jour et dire : « ma femme est douce, elle cuisine des plats délicieux ». Il ne faut pas dire qu'elle est belle quand elle porte du maquillage, il faut louer ses véritables qualités. La femme devra elle aussi être élogieuse au sujet de son mari et de sa belle-mère lorsque ses parents l'interrogeront. Si elle accomplit le commandement de Dieu sa belle-mère et son mari seront aimables avec elle, malgré sa colère. Si vous faites ce que Dieu dit, Dieu adoucira les cœurs car tout est entre ses mains. Les jeunes seront assurément heureux, s'ils suivent la volonté d'Allah[233]. »

Sur ces paroles, le rituel s'achève par une prière de l'imam en arabe. À l'issue de celle-ci, tous passent leurs mains sur leur visage et prononcent un *ômin* (« amen »). L'imam sert la main de Zafar Aka, le félicite et lui tend le bol d'eau sucré qui était sur la table. Il doit en boire lui-même une gorgée, puis tendre le bol à son épouse afin qu'elle avale, elle aussi, une gorgée sous son voile. Dans la continuité des propos de l'imam ces actions semblent ici signifier que les mariés forment un tout et qu'il n'y aura plus jamais entre eux de « distance »[234]. Désigné par le terme ouzbek *shirin*, le sucre contenu dans l'eau renvoi aussi à des idéaux de bonheur, de plaisir et de douceur. Métaphoriquement, c'est la relation même entre les mariées qui doit être à la fois douce, heureuse et plaisante.

En somme, le *nikoh* met en scène les contradictions liées à l'asymétrie des relations conjugales et aux oppositions entre le spirituel et le matériel, les apparences et la réalité. Il est, de ce fait, un rituel qui permet d'instituer le lien conjugal sans entamer les autres relations dans lequel il s'insère. Seule la relation entre épouse et époux est concernée par le *nikoh*. Alors même qu'elle est jugée la plus nécessaire, cette séquence du cycle du mariage implique, en outre, peu de dépenses par rapport aux autres. Pour décrire et expliquer cette différence, je souhaite m'interroger sur les valeurs dont se revendiquent les acteurs lors des autres séquences du cycle du mariage.

III/ Véhiculer des valeurs et reproduire la filiation lors du *katta t'oy*

À l'évidence, le *qiz bazm* ou le *katta to'y* ne vont pas sans émotions de la part des mariés. Tous deux jouent ici aussi de grands rôles, comme quand l'époux vient avec ses amis pour chercher son épouse et l'extraire définitivement du foyer de ses parents lors du *qiz bazm*. Pourtant, il y a alors des centaines de convives qui sont issues de toutes les scènes sociales sur lesquelles évoluent les mariés

[233] *Nikoh* de Zebiniso et Zafar Aka, Angren, quatre septembre 2021.
[234] Cette interprétation m'a été donnée par l'épouse de Timur Aka, le frère du père de Zebiniso qui a été témoin du *nikoh*. Dans le village où il a mené une enquête lors de la décennie 1990, l'ethnographe russe Sergei Abashin a observé que les mariés devaient également boire un bol d'eau après le rituel du *nikoh*. À partir de sources d'histoire orale, il soutient que l'usage était déjà en vigueur entre les décennies 1920 et 1940 (Abashin 2015, 581).

et leurs parents. Parmi eux, certains affichent également des émotions très vives à la vue des mariés et des pratiques de consommation qui accompagnent la célébration de leur mariage. Beaucoup sont appelés à féliciter les mariés et leurs parents et à leur adresser des « vœux » (tilaklar) (uz). De l'argent circule car à peu près tous ont apporté une *to'yona* (« contribution ») (uz). Reçus le plus souvent dans des *to'yxona* (« salles de réception ») (uz) dont j'ai décrit l'architecture d'inspiration néo-classique dans le chapitre précédent, les convives peuvent manger de la nourriture à profusion et danser sur la musique que proposent les artistes recrutés par leurs hôtes. Comme le *qiz bazm* et le *katta to'y* sont respectivement organisés à tour de rôle par le côté de la mariée et celui du marié, ces séquences peuvent être décrites comme un trait d'union entre les deux familles. En même temps, elles ne concernent pas exclusivement les *kudalar* (« affins ») (uz), puisqu'on y trouve aussi des *do'stlar* (« amis ») (uz), des *qo'shnilar* (« voisins ») (uz) et des *hamkasblar* (« collègues ») (uz) des mariés et de leurs parents respectifs.

Laissant apparaître leurs réseaux de relations, ces séquences plus spectaculaires semblent aussi se caractériser par la référence à des valeurs qu'il s'agit de transmettre aux mariés et plus largement aux convives. Considérant le choix de me donner la parole en premier pour me laisser ouvrir un *katta to'y* en tant que Français, je pense notamment à la valeur « d'hospitalité » (*mehmondo'stlik*) (uz). Aussi, il y a des valeurs de générosité car on dit, en ouzbek, que l'organisateur d'un *to'y* doit « faire couler » (*oqizib tashladi*) (uz) beaucoup d'argent et de vodka. Enfin, on ne peut ignorer l'honneur qui est rendu aux mères respectives des conjoints ou encore le souci des parents des mariés d'afficher de solides relations avec les membres de leur famille ou de témoigner leur attachement à l'*urf-odat* (« us et coutumes) (uz). Par ailleurs, ces cérémonies justifient des transferts d'argent et de biens considérables entre membres d'une même famille par rapport à un quotidien ou ceux-ci sont parfois très réduits : des frères et sœurs peuvent donner aux parents des mariés jusqu'à plusieurs milliers de dollars pour le mariage alors qu'ils avaient refusé le plus souvent de leur donner ou de leur prêter de l'argent dans d'autres circonstances.

Même si ces séquences du cycle du mariage et les dépenses qu'elles engendrent sont l'objet de condamnations, je ne dirais pas, comme Ismael Moya au sujet des cérémonies féminines à Dakar, que des valeurs considérées comme supérieures et universelles (l'islam et le développement économique) empêchent les participants de valoriser positivement les cérémonies de mariages. Il ne s'agit pas d'une « valeur inavouée » (Moya 2015b, 158). Au contraire, certaines des valeurs, dont ces cérémonies sont le véhicule, sont énoncées explicitement lors du *qiz bazm* ou du *katta to'y*. Lors de l'enquête, plusieurs de mes interlocuteurs ont même justifié ces cérémonies par la réduction du nombre de participants et des dépenses depuis la crise du COVID-19 en 2020. De ce point de vue, les *to'y* de mariage étaient condamnables « autrefois » quand ils réunissaient encore fréquemment plus de mille convives et se transformaient parfois en gigantesques beuveries. Désormais, ils étaient

une bonne chose tant qu'ils ne menaient pas les organisateurs à la ruine et qu'a minima certaines normes de leur déroulement étaient respectées.

Au-delà des explications fonctionnalistes qui insistent sur la construction de l'affinité (Abashin 2015, 576-583) ou les relations d'endettement associées aux dons et contre-dons différés lors des mariages (Werner 1998), je dirais donc que le *katta to'y* est le véhicule de valeurs dont la transmission sous-tend la reproduction du lien de filiation qui unit le marié à ses parents. Pour pleinement accomplir leur rôle de père et de mère et être reconnus comme tels par leurs enfants et les convives, les parents doivent organiser une cérémonie qui témoigne à la fois de leur hospitalité, de leur générosité et de leur respect pour l'*urf-odat*. Cette hypothèse s'écarte quelque peu de celles que j'ai esquissées dans mes premières recherches sur les festins et les banquets kirghiz. À l'appui des métaphores théatrales goffmaniennes, j'avais plutôt soutenu qu'il s'agissait de promouvoir idéellement une communauté dont les membres adhéreraient à un même type de valeurs. Pour ce faire, les organisateurs du *to'y* devaient mettre en scène une famille élargie unie et respectueuse des us et coutumes et faire preuve d'une hospitalité qui était justifiée par un discours nationaliste et autocentré (Mory 2019)[235].

Avec étonnement, j'ai, en outre, constaté que les valeurs associées aux *to'y* s'effaçaient sur d'autres scènes sociales et que ce n'était pas une contradiction pour mes interlocuteurs. En dehors de ce moment sacré, ils ne paraissaient pas tenu par l'obligation de se conformer aux us et coutumes dont ils se réclamaient lors des *to'y* ou de faire preuve d'une grande hospitalité à mon égard parce que j'étais étranger. Dans d'autres circonstances, on refusait de me recevoir ou de m'accorder un entretien après une telle cérémonie. Souvent, ils se référaient à des préférences individuelles pour justifier des infractions à *l'urf-odat* (uz). Je pense, en particulier au père du marié dont je vais décrire le mariage ci-dessous. Contrairement à la coutume qui veut que le fils benjamin reste toute sa vie chez ses parents, il m'expliqua qu'il avait décidé d'installer celui-ci dans un logement séparé avec sa belle-fille pour que celle-ci ne répète pas à ses parents tout ce qui passait chez eux et qu'il puisse continuer à inviter ses amis pendant ses jours de congés sans se sentir surveillé. Les logiques de marché m'ont paru, en outre, distendre certaines relations familiales en éloignant, par exemple, géographiquement les migrants partis travailler à l'étranger de leurs parents, de leurs frères et sœurs ou même de leur épouse et de leurs enfants. Certains interlocuteurs ont aussi explicitement revendiqué le droit de limiter leurs interactions avec leurs frères et sœurs et de réduire entre eux les transferts de biens ou d'argent. Un homme d'une cinquantaine d'années qui était issu d'une des familles ouzbèkes les plus riches d'Angren avoua, par exemple, qu'il ne voyait plus son frère ainé en dehors des *to'y* où je l'avais croisé. Ils ne se parlaient presque plus depuis qu'il lui avait offert une

[235] Au sujet de l'hospitalité parmi les Ouzbeks, on retrouve les mêmes hypothèses dans un article de Russell Zanca (Zanca 2003).

voiture de luxe cinq ans auparavant. Le cadet s'était senti offensé car son frère aîné n'avait jamais tenu sa promesse de lui racheter une voiture dès qu'il aurait de l'argent. Il ne lui en avait jamais plus parlé.

Pour expliciter les valeurs dont il est question, je souhaite décrire un *katta to'y*. Comme l'espace de la thèse est insuffisant pour étudier plusieurs cérémonies de ce type in extenso, je ne reviendrai pas en détail sur d'autres *to'y*. Cependant, je le comparerai avec des cérémonies auxquelles j'ai pu participer dans le cadre d'autres mariages. Le *to'y* étudié sera celui de Jahongir, le fils benjamin de Jamshid Aka. Ce choix me paraît pertinent car il s'agit probablement du mariage sur lequel j'ai rassemblé le plus de données. C'est aussi le seul où on m'a invité à la plupart des cérémonies du cycle du mariage, depuis le *fatiha to'y* jusqu'au *katta to'y*. Après avoir rendu visite à Jamshid Aka presque une fois par semaine entre juin 2021 et mars 2022, j'avais déjà une idée relativement précise de ses revenus et de ceux de son épouse et de ses enfants quand je suis revenu à Angren en juin 2023 pour ce mariage. De ce fait, j'ai pu me représenter l'ampleur de l'épargne et des contributions mobilisés pour financer la cérémonie. Aussi, j'ai relevé des correspondances et des contradictions entre les valeurs dont les membres de cette famille se sont revendiqués au moment de célébrer le mariage et leurs comportements en dehors du cadre cérémoniel. Comme Jamshid Aka est originaire de la région du Surkhandaria dans le sud de l'Ouzbékistan et son épouse Gulsanam Opa d'un village situé près de la ville de Chimkent au sud Kazakhstan, c'était aussi une occasion relativement rare d'observer comment les *to'y* peuvent réunir des membres d'une même famille et des amis de longue date qui sont sinon séparés par d'importantes distances géographiques. Pour reprendre les mots de Jamshid Aka, ils se considéraient comme une famille « d'enseignants » (*učitelja*) (ru) de la « classe moyenne » (*srednij*) (ru). Avec son épouse Gulsanam Opa, il avait eu les moyens de payer des études à leurs quatre enfants, de célébrer leur mariage dans les *to'yxona* les plus prisées de la ville et d'acheter, plus récemment, un appartement dans le centre-ville pour leur fils benjamin. En revanche, Jamshid Aka avait dû cumuler plusieurs sources de revenus et réduire des dépenses pendant plusieurs années pour financer le mariage de son fils. Pour faire l'économie d'un *to'y* qui rappellerait aux convives le récent divorce de sa troisième fille Nodira Opa, il avait aussi décidé de présenter l'évènement comme le « festin de circoncision » (*sunnot to'y*) (uz) de ses deux petit-fils, âgés de deux et quatre ans, Murod et Sultan (figure 24). À presque soixante ans, l'organisation de ce mariage devait être pour lui son dernier effort avant la retraite. C'était le seul *katta to'y* qu'il aurait à organiser de sa vie.

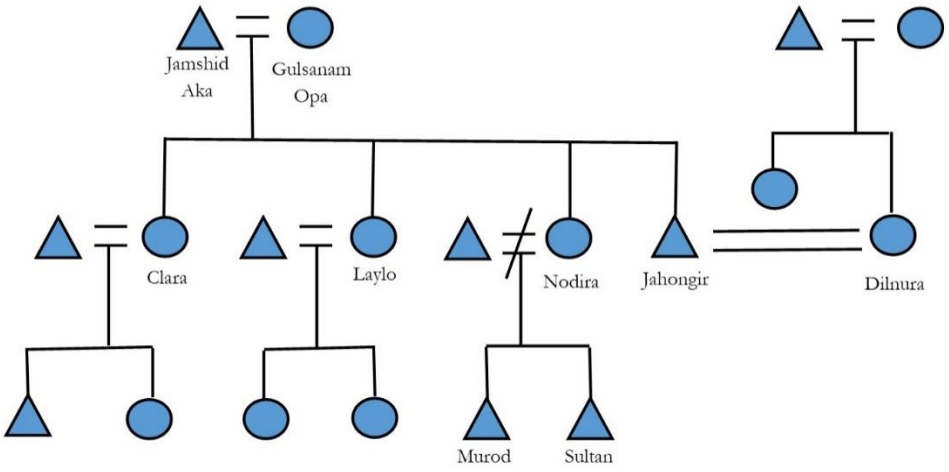


Figure 24 Schéma de parenté de la famille de Jahongir

Le katta to'y de Jahongir

Cet été là, j'étais revenu en Ouzbékistan pour le mariage de Jahongir. À l'issue de mon premier séjour à Angren un an et demi plus tôt, je déplorai, en effet, de n'avoir jamais assisté à certaines séquences du cycle du mariage. Souvent, je connaissais trop peu les hôtes pour qu'ils m'informent précisément quant aux dépenses et aux recettes associées à la célébration de leur mariage. Jahongir et son père, Jamshid Aka, m'étaient plus familiers. Entre juin 2021 et mars 2022, j'avais pris l'habitude de leur rendre visite presque chaque semaine dans la maison où ils habitaient près de la gare d'Angren. Ils me parlaient de ce mariage depuis déjà deux ans. C'était un des sujets de prédilection de Jamshid Aka. Il aimait évoquer les plans qu'il avait pour son fils. Parfois, il était question des artistes qu'il inviterait pour le mariage. Sinon, il parlait du *tandir kabob*[236] qu'il préparerait pour les convives. Prévoyant d'installer son fils et sa belle-fille dans un appartement qu'il possédait et avait mis en location dans le centre-ville, il envisageait aussi de rénover une bâtisse délabrée qui se trouvait sur le terrain de sa maison. Les mariés et leurs enfants y passeraient leurs week-ends « comme dans un film de Bollywood ». Plus rarement, il me faisait part de ses préoccupations financières et de la nécessité d'épargner pour financer le mariage, alors qu'il payait déjà les études de Jahongir. Âgé de vingt-quatre ans, celui-ci préparait, en effet, un diplôme d'ingénieur des mines dans l'antenne d'une université russe qui se trouvait dans la ville d'Almalyk, à quelques dizaines de kilomètres d'Angren. Son père, le décrivait régulièrement comme le premier ingénieur d'une « famille d'enseignants ». Il avait investi plus de mille dollars par an pour qu'il étudie cinq ans dans cette université et puisse trouver un emploi lucratif dans une mine d'or après

[236] Le *tandir kabob* est un plat de viande fumée préparé dans un four en terre cuite.

l'obtention de son diplôme. Avant mon retour en France en mars 2022, Jahongir consacrait donc l'essentiel de son temps à cette formation. Quand il n'était pas en stage ou en congés, il effectuait presque tous les jours des allers-retours en voiture entre Angren et Almalyk. Au début de l'année 2023, il s'était, en revanche, fait embaucher par « l'Agence pour les Affaires de la Jeunesse » (*yoshlar ishlari agentligi*) (uz) du *hokimiyat* d'Angren afin de financer son mariage. Pendant ce temps, son père avait quitté le poste administratif qu'il occupait à la Maison de la Culture de Dukhent pour travailler au Musée d'Histoire de la ville d'Angren. À côté de ce travail « officiel », Jamshid Aka gagnait notamment de l'argent en faisant le taxi sur son temps libre, en élevant une dizaine de chèvres et en vendant des raisins qu'il cultivait lui-même dans son jardin. Son épouse Gulsanam Opa enseignait, quant à elle, dans un établissement pour enfants en situation de handicap. Leur fille aînée, Clara, était professeure d'anglais au même endroit. Sa cadette, Laylo, enseignait, quant à elle, les mathématiques dans une école à Yangiobod. Leur troisième fille, Nodira, était pharmacienne. Âgées de plus de trente ans, les deux premières avaient déjà plusieurs enfants avec les enseignants tadjiks et ouzbeks qu'elles avaient épousés. En instance de divorce depuis l'été 2022, Nodira avaient eu aussi deux enfants dans le cadre de son premier mariage avec un homme ouzbek. Jahongir était le dernier de la fratrie (figure 24).

Dès le début du mois de mars 2023, son père m'invita par Telegram au *katta to'y* prévu le premier juillet. Le gérant de la *to'yxona* (« salle de réception ») (uz) Osiyo lui avait imposé cette date en raison d'une liste d'attente de quatre mois. Le vingt-et-un avril 2023, Jamshid Aka, son épouse et leurs deux filles aînées avaient rendu visite aux parents de la mariée pour la fête musulmane de l'Aïd. Ils avaient alors officialisé la demande en mariage. Jahongir avait rencontré Dilnura par l'intermédiaire de leurs sœurs aînées qui enseignaient dans la même école. C'était une femme ouzbèke de vingt-et-un an qui étudiait l'anglais à l'Université des Langues du Monde à Tachkent. Leur *fatiha to'y* (« cérémonie de fiançailles ») (uz) eut lieu le vingt-huit juin chez les affins de Jamshid aka. Je pus y assister car j'étais arrivé à Angren la veille. Le lendemain, le père de Jahongir organisa un *osh* chez lui. Le trente juin, ses affins lui répondirent en organisant un *osh* le matin dans une des *to'yxona* les plus modestes d'Angren et un *qiz bazm* l'après-midi dans une *to'yxona* plus prestigieuse[237]. Le premier juillet, le cortège de voiture emmena les mariés à un studio pour une séance de photos vers quatorze heures puis au ZAGS pour l'enregistrement du mariage. Le *katta to'y* débuta à dix-huit trente ce jour-là et s'acheva vers vingt-deux heures. Après ces célébrations, Jamshid Aka et son épouse renoncèrent à la réception lors de laquelle la mariée doit « dévoiler son visage » (*yuz oshdi*) en présence de femmes issues de la famille du marié et d'affines des parents du marié. La réception

[237] Le jour même, nous fûmes rejoints par une directrice de recherche en ethnologie de *l'Académie des Sciences d'Ouzbékistan* car j'avais besoin de collecter avec elle de données pour le projet ANR Ceremoniac.

du marié chez les parents de son épouse (*kuyov chaqirdi*) (uz) fut décidée à la dernière minute. Elle se déroula finalement le trois juillet chez les parents de Dilnura (figure 25).

Cycle du mariage de Jahongir

21 avril 2023 : Visite des parents et des deux sœurs aînées de Jahongir chez les parents de la mariée pour officialiser la demande en mariage le jour de l'Aïd.

28 juin 2023 (après-midi) : *Fatiha To'y* chez les parents de la mariée.

29 juin 2023 (après midi) : *Osh Berish* chez Jamshid Aka.

30 juin 2023 (matin) : *Osh Berish* dans une *to'yxona* modeste louée par les parents de la mariée.

30 juin 2023 (après-midi) : *Qiz Bazm* dans la *to'yxona* Afsona louée par les parents de la mariée.

1 juillet 2023 (après-midi) : Promenade du cortège de voitures, séances de photographies dans un salon et enregistrement du mariage au *ZAGS*.

1 juillet 2023 (soir) : *Katta To'y* dans la *to'yxona* Osiyo louée par Jamshid Aka.

3 juillet 2023 : *Kuyov Chaqirdi* chez les parents de la mariée.

Figure 25 Chronologie des séquences du cycle du mariage de Jahongir

La fréquence avec laquelle j'avais rendu visite aux parents de Jahongir lors de mes précédents séjours et l'honneur de recevoir un invité venu expressément d'un autre continent pour contribuer à la préparation du mariage de leur fils expliquent sans doute la participation des membres de leur famille à l'enquête ethnographique. Au moment de servir le *osh* aux invités dans le jardin de la maison de son père le vingt-neuf juillet, Jahongir se félicita, en effet, d'une « nouvelle étape » dans notre relation. Il me remercia d'être venu de France pour effectuer le *xizmat* (« service ») (uz), contrairement à certains camarades de classes qui habitaient à moins d'une dizaine de minutes de chez lui et ne se déplaçaient même pas pour l'aider.

Par l'intermédiaire de Jamshid Aka, de Gulsanam Opa et de leurs enfants, j'obtins ainsi des données relativement précises au sujet des dépenses consacrées aux différentes séquences du cycle du mariage et des contributions qu'ils avaient reçus. Jamshid Aka et sa fille me précisèrent qu'il avait fallu l'équivalent de plus de 12 000 dollars américains pour financer toutes les séquences du cycle de ce mariage et près de 8000 dollars pour rénover l'appartement des mariés. L'aînée m'indiqua aussi qu'avec ses deux sœurs, elles avaient chacune donné deux cent dollars américains à leur mère dès le mois d'avril. La semaine du mariage, elles s'étaient aussi cotisées à hauteur de cinq-cents

dollars américains pour payer un traiteur qui officiait dans le centre-ville[238] et faire livrer les salades, le *norin*[239], les *samsas* (« rissoles ») (uz) et le gâteau qui ont été servis au convives le soir du *katta to'y*.

Entre le vingt-huit juin et le premier juillet, ils me permirent d'étudier des séquences du cycle du mariage et des moments de préparation que je n'avais pas encore observés. Avec six des amis et voisins de Jamshid Aka nous découpâmes notamment des carottes pour le *plov* la veille du *osh*. Le vingt-neuf juin, je participai aussi au transport des meubles qui avaient été achetés par les parents de Dilnura conformément à l'usage nommé *yuk*[240]. Avec le mari de la sœur aînée de Jahongir et trois de ses amis, nous disposâmes les meubles dans l'appartement trois pièces que Jamshid Aka avait fait rénover pour lui dans le centre-ville. En outre, Jahongir et ses parents m'autorisèrent à rester chez eux la majeure partie de cette semaine. Chaque jour, je vis des professionnelles aller et venir pour maquiller la mère du marié et ses sœurs. Avant le *qiz bazm*, ils accueillirent des frères et sœurs de Gulsanam Opa qui étaient venus de la région de Chimkent au Kazakhstan. Ce jour-là, ils me montrèrent tous les vêtements, les jouets et la nourriture qu'ils avaient rassemblés en guise de contribution à la *sep*[241]. Le premier juillet, ils acceptèrent aussi que je me présente à la *to'yxona* avant l'heure. Voici comment se déroula le *katta to'y*.

Plus d'une heure avant le début de la cérémonie, je constate que Jamshid Aka discute seul avec un homme de son âge sur le parvis de la *to'yxona* Osiyo. Vêtu d'une chemise blanche et d'une cravate, ce monsieur ouzbek est introduit par le père du marié comme un lointain camarade d'université. Habitant la ville de Djizak à plusieurs centaines de kilomètres d'Angren, il est déjà là car il a préféré partir en avance. Après avoir récupéré le billet de cent dollars américains que je lui tends en guise de *to'yona* (« contribution ») (uz), Jamshid Aka m'invite à faire le tour du bâtiment pour accéder directement aux cuisines. Avec son épouse, ils déplorent que la cérémonie ne débute qu'à dix-huit heures trente. Ils s'y sont résignés car il n'y avait pas d'autres créneaux disponibles quatre mois auparavant. Un client avait déjà loué la salle de réception pour organiser un *qiz bazm* plus tôt dans la journée.

Le gérant d'Osyio est un homme ouzbek d'une trentaine d'années au ventre gras qui m'a toujours semblé peu bavard et très sensible aux questions d'argent. Quand nous avions fait connaissance deux ans plus tôt, il m'avait posé des questions courantes au sujet du financement de ma recherche.

---

238 Le cinq juillet 2023 après le mariage, j'ai également effectué un entretien avec l'une des responsables de ce traiteur.

239 Le *norin* est un plat centrasiatique à base de pates et de viande de cheval râpée et trempée dans du bouillon cheval. À Angren, il est notamment consommé en famille lors du réveillon du Nouvel An.

240 *Yuk* est un terme ouzbek qui peut être traduit en français par « cargaison ». Abashin note qu'il était déjà employé lors des fiançailles dans les années 1920 au sein du village ouzbek où il a mené une enquête ethnographique et historique. Néanmoins, il désignait alors le transport de cadeaux chez les parents de la mariée et non celui des meubles jusqu'au logement des mariés (Abashin 2015, 579).

241 La *sep* désigne à Angren l'ensemble des biens de consommation non-périssables (vêtements, meubles, appareils électroménagers) qui sont transmis aux mariés de la part de leurs parents respectifs. Il ne s'agit donc pas exclusivement d'un transfert de type dot qui viendrait du côté de la mariée.

Prétextant ensuite qu'il était trop accaparé par ses clients, il était resté injoignable et avait toujours refusé de m'accorder un entretien. Désormais son attitude semble tout à fait différente. Dans les cuisines, il vient directement me saluer. Sans hésiter, il répond aux questions de la chercheuse ouzbèke qui nous a rejoints. Il nous précise notamment que Jamshid Aka lui doit huit millions de soums pour la location de la *to'yxona* et un million de soums pour la vaisselle. Plutôt que de se contenter du lot de vaisselle qui est compris dans la location de la *to'yxona*, Jamshid Aka a, en effet, choisi une vaisselle de bonne qualité. Il s'est, toutefois, retenu de prendre le lot le plus cher pour trois millions de soums. Le père du marié ajoute qu'il vient de donner 400 000 soums à un employé de l'établissement pour découper la charcuterie qu'il a achetée et le *tandir kabob* qu'il a préparé chez lui dans un four en terre.

Les serveurs de la *to'yxona* semblent avoir entre quinze et vingt ans. Vêtus de pantalons noirs et de chemises blanches, ils mettent déjà les tables sous le regard de Gulsanam Opa. Prévues pour douze convives, toutes sont recouvertes de nappes blanches. Sur chacune d'entre elles, il y a un panier de fruits, des tranches de pastèque, quelques fruits secs, des chocolats, des pâtisseries et de la charcuterie. On y trouve des bouteilles de Fanta, de Coca-Cola, de jus de fruit et d'eau minérale. Le tout est servi dans des verres à pied imitant le cristal, des assiettes et des coupes dorées. Une allée d'une dizaine de mètre de large relie l'estrade des musiciens à celle des mariés à l'opposé de l'entrée. De chaque côté de l'allée, on dénombre quatorze tables[242]. Un canapé en cuir blanc avec des dorures et une table recouverte de mets et de boissons ont été préparés pour les mariés en haut de l'estrade. Sur la voile de fond de leur table, l'inscription *baxtli boling* (« soyez heureux ») (uz) est gravée en lettres d'or. On reconnaît aussi les dessins d'oiseaux[243] et d'alliances entrelacées. L'estrade des mariés est surmontée de colonnes grecques qui dessinent un demi-arc. Face aux convives attablés, ils tourneront le dos à un miroir et des fleurs de papiers blanc éclairées par des lumières violettes. En bas des marches de l'estrade, les serveurs ont déjà apporté un gâteau blanc cylindrique, haut de près de cinquante centimètres. La scène des musiciens n'est, en revanche, pas particulièrement décorée. Derrière elle, un énorme rideau doré cache un tiers de la salle car cet espace est inutilisé depuis la mise en place des restrictions liées à la pandémie de Covid-19 deux ans auparavant. Les quelques lustres au plafond semblent faits de cristal. Les murs sont recouverts de fresques de couleurs pâles qui reproduisent notamment des clichés de Venise.

[242] Dans l'ensemble, il y a vingt-huit tables de douze personnes, ce qui fait plus de trois-cent trente invités.
[243] Ces dessins semblent représenter le phénix Humo qui est aussi mentionné dans la chanson *kelibdi* qui a accompagné l'entrée des mariés.

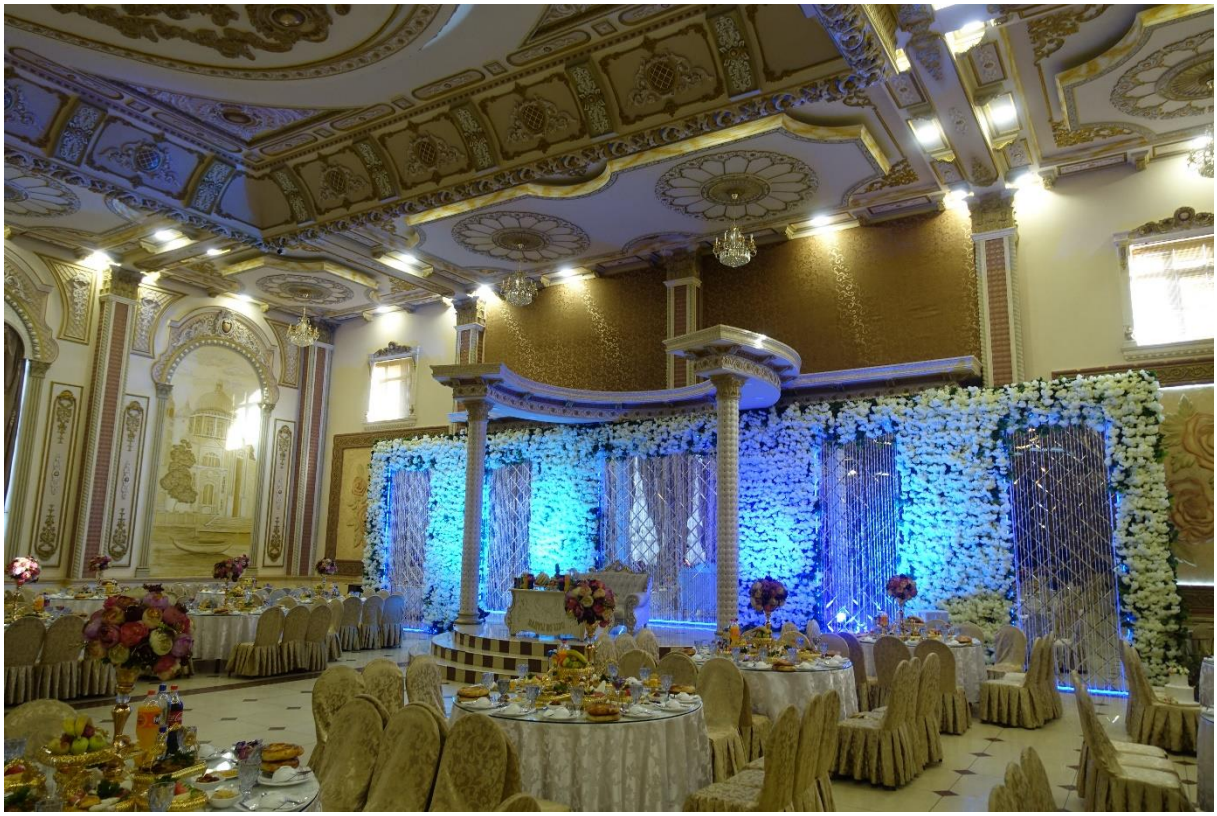


Figure 26 L'estrade des mariés dans la *to'yxona* Osiyo

(Source : Guéorgui Mory, Juillet 2023)



Figure 27 Vue depuis l'estrade des mariés avant le *katta to'y* de Jahongir dans *la to'yxona* Osiyo

(Source : Guéorgui Mory, Juillet 2023)

Une vingtaine d'hommes et femmes issus des familles respectives des parents du marié sont déjà là. Comme le monsieur que j'ai rencontré en arrivant, il y a aussi des amis de Jamshid Aka qui sont venus d'autres régions et ont pris un temps d'avance. À l'exception de Gulsanam Opa qui a mis un tailleur clair avec une jupe longue, toutes les femmes portent des robes blanches ou beiges. Les hommes sont, quant à eux, vêtus de chemises blanches. Le père de Jahongir leur demande à tous de se rassembler devant l'estrade pour faire une *duo* (« prière ») (uz) :

> « Jamshid Aka : Faites que notre noce se passe dans de bonnes conditions ! Que toutes les bonnes personnes se réjouissent d'être venues à notre fête ! C'est un jour particulier pour mon garçon Jahongir et sa mariée Dilnura ! C'est aussi le *sunnot to'y* (« cérémonie de circoncision ») (uz) de nos fils Murod et Sultan ! Qu'ils soient tous heureux et aient beaucoup d'enfants ! *Omin* ! »

Tous se passent les mains sur le visage. Une des sœurs aînée de son épouse Gulsanam répond à Jahongir par une autre *duo* :

> « Sœur aînée de Gulsanam Opa : Que les jeunes soient heureux ! Qu'ils vieillissent avec la personne qu'ils ont choisie ! Que Jamshid et Gulsanam voient leurs enfants heureux ! Qu'ils les voient s'épanouir ! Qu'ils aient une longue vie ! Qu'ils atteignent tous leurs objectifs ! Que les fêtes succèdent aux fêtes ! Qu'ils restent en bonne santé. Et surtout, que nos jeunes soient heureux ! *Omin* ! »

Après plus de cinq *duo* énoncées en des termes similaires, les hommes et les femmes de la famille se séparent en deux groupes de part et d'autre de l'entrée principale de la *to'yxona*. Arrivant au fur et à mesure à partir de dix-huit heures, les invités sont accueillis sur le parvis par Gulsanam Opa, deux de ses sœurs, ses trois filles et les mères des époux de leurs deux filles aînées. Jamshid Aka les attend, au contraire, à l'intérieur au côté de cinq hommes de son âge. Deux d'entre eux sont des amis qui habitent à Angren. Les trois autres sont issus de la famille de Jamshid Aka. Ils sont venus respectivement de Tachkent et de la région du Surkhandarya. Les femmes invitées saluent leurs hôtes à l'extérieur par des étreintes avant de s'incliner devant les hommes à l'intérieur. Les hommes invités passent, en revanche, leur tour sur le parvis pour échanger directement une poignée de mains avec les congénères qui les attendent derrière le seuil de l'établissement. Le père du marié indique à chacun des convives une ou deux tables qui leur ont été assignées. Même si les premiers arrivés ne semblent pas d'Angren, je reconnais ensuite une majorité de personnes que j'ai déjà vues. Il y a des collègues qui officiaient avec Jamshid Aka à la Maison de la Culture de Dukhent jusqu'à l'année précédente et d'autres qui travaillent désormais avec lui au Musée d'Histoire de la ville. Parmi eux, j'aperçois aussi des amis qu'il invite fréquemment à boire ou à manger chez lui le dimanche ou encore le propriétaire d'un restaurant ouighour qu'il m'a présenté lors d'un précédent séjour. Comme lui, certains ont déjà participé au *osh* organisé dans le jardin de la maison de Jamshid

Aka quelques jours auparavant. Les *kudalar* (« affins ») (uz) du côté de la mariée se présentent en derniers, quelques minutes avant le début de la cérémonie à dix-huit heures trente. Ils forment un groupe de près de trente-cinq hommes, femmes et enfants de tous âges.

Précédés par des musiciens qui jouent du *Karnay* et du *Surnay*[244] sur le parvis, Jahongir et Dilnura font leur apparition dans une Mercedes noire dont le modèle semble correspondre à la décennie 2010. Vêtu d'un costume sombre et d'une cravate rouge, le marié sort par la portière arrière gauche. Il fait le tour de la voiture, pour ouvrir l'autre portière arrière à son épouse et poser brièvement son pied droit sur son pied avant qu'elle ne se lève[245]. Gênée par la longue traîne de sa robe blanche, Dilnura a du mal à s'extraire de la voiture. Pour rejoindre la *to'yxona*, elle est aidée par sa *yanga* qui en porte une partie. Devant l'entrée, le couple est attendu par quatre danseuses du ballet Chance en robes blanches et en chapeaux à plumes. Ensemble, elles tiennent au-dessus de leur tête un rectangle de tissu blanc transparent long de plusieurs mètres qui est assimilée à la « robe de l'épouse » (*foto koylak*) (uz)[246]. Sous cette pièce de tissu, les mariés poursuivent leur marche jusqu'à leur estrade. Ils sont introduits au micro par un homme d'une trentaine d'années qui se tient près de l'estrade des musiciens et porte une chemise blanche. Il s'agit du *to'y boshi* (« maître de cérémonie ») (uz). Tête baissée sous son voile blanc à gauche de son mari, Dilnura le tient par le bras. Jahongir garde sa main gauche sur la poitrine en signe de respect pour les convives. Une trentaine de ses amis ont déjà formé une allée jusqu'à son estrade. Accompagné par un synthétiseur de l'autre côté de la salle, le chanteur recruté pour l'occasion chante *kelibdi* (« L'arrivée ») (uz), une chanson qui célèbre l'intégration de la mariée à la famille et place le couple sous la protection de l'oiseau-phénix Humo. Sous les applaudissements des convives, la mariée est décrite comme un être pur et chaste qui vient apporter le bonheur et la sérénité dans la maison de son mari[247].

---

[244] Il s'agit de deux instruments à vent d'Asie Centrale qui ressemblent à un cornet.

[245] Cet usage permet à l'homme de marquer publiquement la femme qu'il souhaite épouser, même s'il n'a pas de connotation sexuelle. A postériori, on m'a précisé qu'à l'adolescence, les jeunes hommes ouzbeks sont incités à marcher ainsi sur le pied des jeunes femmes qui leur plaisent.

[246] *Koylak* peut être traduit par robe, tandis que *foto* se dit d'un tissu transparent que les femmes portaient déjà au moment de leur mariage avant la période soviétique. L'anomalie est ici que les danseuses professionnelles tiennent le tissu alors qu'en principe il appartient aux plus proches amies de la mariée de le faire.

[247] Le clip de la chanson est disponible en ligne (url : https://www.youtube.com/watch?v=TL2t9jyNUww, consulté le vingt-trois juillet 2025). Les paroles peuvent être traduites ainsi : « Tu es arrivée dans la maison de ton bien-aimé avec une profonde modestie, sanctionnée par la tradition familiale / Tu as comblé le cœur de ton futur époux comme un remède, apportant la guérison et la sérénité / Pas à pas, que chacun de tes pas soit béni et t'emmène vers le bonheur /Avec pudeur, noblesse et grâce, tu es venue accompagnée de Humo, l'oiseau mythique porte-bonheur /Elle est arrivée, elle est arrivée, portée par la bénédiction du Humo / La soirée de noces a inondé la demeure d'une lumière soudain éclatante, emplissant l'atmosphère de joie / Comme si le soleil se levait en pleine nuit, tu es arrivée dans une clarté radieuse / Ta délicatesse, ta beauté et ta jeunesse rayonnent d'un éclat lumineux / Tu es arrivée voilée par la réserve et l'étiquette, pleine de respect et de décence / Tu es une vraie mariée, à la hauteur du futur époux à tes côtés / Vous faites écho à Tohir et Zuhro, emblèmes de l'amour parfait et légendaire / L'amour et le bonheur brillent dans vos yeux ; que nul ne jette le mauvais œil sur cette union / L'oiseau du bonheur s'est posé sur ta tête ; tu es arrivée entourée des signes de joie et de chance / Puisses-tu rester ici pour toujours, ô fidèle, et que cette maison

Au bout de l'allée, les mariés effectuent un tour sur eux-mêmes pour faire face aux musiciens. Le *to'y boshi* prend leur relais :

> « To'y boshi : Mesdames et Messieurs, nous vous prions de bien vouloir leur accorder toute votre attention. En effet, ce soir, les véritables héros de notre fête, le roi et la reine de cette soirée, ont fait leur entrée. Accueillons-les chaleureusement avec des applaudissements ! Bienvenue à eux ! Remercions aussi sincèrement nos amis artistes ! Les héros de cette soirée ne sont pas à la place d'honneur par hasard. Les mariages de notre peuple ont toujours été magnifiques car nos « traditions » (*urf-odat*) (uz) sont uniques. Et parmi ces traditions, l'une des plus précieuses est sans aucun doute le « salut de la mariée » (*kelin salom*) (uz). Partageons désormais ensemble ce beau moment d'héritage culturel. Je vous prie d'accueillir Aziza Abdullaeva. »

Aziza prend récupère le micro du *to'y boshi* et le remplace devant l'estrade des musiciens. Semblant âgée d'une quarantaine d'années, elle porte une longue robe verte avec des motifs incrustés en argent. Accompagnée par le synthétiseur, elle déclame un texte sur un ton qui semble à mi-chemin entre le chant et la parole. Les bras tendus devant elle, Dilnura a relevé partiellement son voile. Guidée par sa *yanga* qui la tient par la taille, elle s'incline en direction de différents convives chaque fois qu'Aziza prononce le mot *salom* (« salut ») (uz). Voici ses termes :

> « Bienvenus tous, les invités de Jamshid aka ! Que les jeunes soient heureux ! Maintenant commence la salutation de la mariée, conformément à nos traditions.
>
> Invitons, invitons !
>
> Invitons la mariée au centre !
>
> Invitons, invitons !
>
> Invitons la mariée au centre !
>
> Acceptez, chers invités !
>
> Salut à vous ! *Yor-yor*[248] !
>
> Acceptez, chers invités !
>
> Salut à vous ! *Yor-yor* !
>
> Tout d'abord, évoquons Allah !
>
> Les amis,

demeure ton abri / Tu es entrée avec l'engagement et la fidélité dans ton cœur, pleine de loyauté et de promesses. »

[248] Dans le contexte des noces, *yor-yor* signifie en ouzbek les amoureux.

Réjouissons les âmes des Prophètes,

Les amis !

Salut, salut, *yor-yor* !

Le salut de la mariée, *yor-yor* !

Acceptez, celui-ci pour Allah,

E-e-e-e-e la mariée,

Que votre salut soit le meilleur,

E-e-e-e-e la mariée,

Que votre salut soit le meilleur !

Que votre venue soit bénie !

Que le marié soit comblé !

Que votre venue soit bénie !

Que le marié soit comblé !

Sur la route de la Mecque !

Le tapis de prière à la main !

Sur la voie de la foi et de la croyance !

Dans la pensée des petits-fils !

Acceptez, grands-pères,

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Acceptez, grands-mères,

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Il a abattu le bélier noir,

Il a offert un grand festin au peuple !

Acceptez, beau-père,

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Acceptez, Jamshid aka,

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Il a rangé l'*atlas*[249] et la couette.

Il les a gardés pour sa mariée.

Il a rangé l'*atlas* et la couette.

Il les a gardés pour sa mariée.

Il l'a honorée en mettant au monde son enfant.

Acceptez, belle-mère.

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Acceptez, belle-mère.

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Il a posé un tapis sur la terrasse.

Il a abattu le bélier noir.

Il a convaincu le marié.

Il n'arrêtait pas de le lui répéter.

Acceptez ! Oncles !

Salut à vous ! *Yor - yor* !

Acceptez ! Oncles !

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Il a porté son chapeau.

L'oncle s'en est sorti !

Il a porté son chapeau.

L'oncle s'en est sorti !

Il a convaincu le marié.

Acceptez ! Oncles !

Salut à vous ! *Yor-yor* !

La figue de notre jardin.

Le melon de notre jardin.

[249] Produit originairement à Margilan dans la vallée du Ferghana, l'*Atlas* est un tissu en soie, en coton ou en velours avec des motifs colorés ovales ou en losange. Il est généralement considéré comme emblématique de l'artisanat et des habits traditionnels ouzbeks.

Acceptez ! Tantes !

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Acceptez ! Tantes !

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Tout le monde est beau.

La tante est la plus belle.

Tout le monde est beau.

La tante est la plus belle.

Acceptez, tantes !

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Acceptez, tantes !

Salut à vous ! *Yor-yor* ! »

Immédiatement plusieurs sœurs de l'épouse de Jamshid Aka s'approchent pour donner à la chanteuse des billets et des carrés de tissu au motif fleuri. Aziza dépose tout sur l'estrade qui est derrière elle et poursuit :

« Elles ont porté l'*atlas*.

Elles sont allées demander la main de la fille.

Elles ont servi pour le mariage.

Elles ont montré leur respect.

Acceptez, tantes !

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Acceptez, tantes !

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Leur porte-monnaie est plein d'or,

Les femmes des oncles.

Leur porte-monnaie est plein d'or,

Les femmes des oncles.

Acceptez, belles sœurs !

Salut à vous ! *Yor-Yor* !

Acceptez, belles sœurs !

Salut à vous ! *Yor-Yor* !

Il y a son frère qui est vigoureux.

Il doit courir.

Il y a son frère qui est vigoureux.

Il doit courir.

Acceptez, beaux-frères !

Salut à vous ! *Yor-Yor* !

Acceptez, beaux-frères !

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Le vent jouait avec ses cheveux.

Quelqu'un l'a vu peut-être.

Le vent jouait avec ses cheveux.

Quelqu'un l'a vu peut-être.

Acceptez, sœurs !

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Acceptez, sœurs !

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Au fond de notre cœur.

Au fond de notre cœur.

Au fond du cœur du marié. »

Toujours sous contrôle de sa *yanga*, Dilnura se tourne à sa droite vers Jahongir et son témoin de mariage. Elle s'incline successivement devant eux. Aziza poursuit sans interruption :

« Tout est comme dans un rêve.

Acceptez, marié !

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Acceptez, marié !

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Jeune homme qui connait sa fonction.

Jeune homme en costume.

Jeune homme avec la raie sur le côté.

Acceptez, témoin du marié !

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Acceptez, témoin du marié !

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Ils ont fait le service pour tous.

Ils ont fait le service sans cesse.

Acceptez, amis du marié !

Salut à vous ! *Yor yor* !

Acceptez, chers invités !

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Ils ont fait le service.

Ils ont demandé quand aurait lieu la noce.

Ils ont fait le service.

Ils ont demandé quand aurait lieu la noce.

Acceptez, voisins !

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Acceptez, voisins !

Salut à vous ! *Yor-yor* !

Le collier sur mon cou,

s'est dissipé, a disparu[250].

Sur ce, le salut est terminé.

Sur ce, le salut est terminé. »

[250] Cette métaphore de la perte d'un objet cher semble se référer à la perte de la virginité de la mariée.

Le *to'y boshi* remercie Aziza, tandis que les mariés montent sur l'estrade pour s'assoir sur le canapé aux dorures. Cette fois-ci, le chanteur qui avait accompagné leur entrée dans la *to'yxona* reprend sur un rythme plus intense une chanson intitulée *to'ylar muborak* (« joyeuses festivités ») (uz). Déjà, les serveurs apportent le *norin*. Ils donnent aussi un *samsa* à chaque convive. Tous commencent à manger. En regardant la salle depuis l'estrade des musiciens, on constate que les hommes sont placés majoritairement à gauche. Parmi eux, je reconnais des amis de Jamshid Aka qui sont assis aux deux tables les plus proches de l'entrée. Au milieu, on trouve aussi une table où siègent des *oqsoqol* (« barbes blanches ») (uz), une seconde où est assis le père de la mariée et d'autres hommes de sa famille et une troisième avec des jeunes hommes et des enfants qui représentent aussi le côté de la mariée. Les amis et camarades d'université de Jahongir ont pris trois tables qui se situent au bout de l'allée près des mariés. Parmi les convives, il y a peu d'amies de Dilnura, à l'exception de sa témoin de mariage. Celle-ci est entourée de femmes qui appartiennent à la famille de la mariée. Toutes ont été placées près du « roi » et de la « reine » de la « fête » sur deux tables à l'extrémité de l'allée. À mi-chemin entre l'estrade des musiciens et celles de Dilnura et Jahongir, je suis assis aussi à l'une des trois tables où il y a les maris tadjik et ouzbek des deux filles aînés de Jamshid Aka, leurs frères et sœurs, leurs enfants et d'autres femmes de leurs familles respectives. À proximité de l'estrade des musiciens, deux tables sont occupées par des femmes qui travaillent avec Jamshid Aka au Musée d'Histoire de la ville, ainsi que par des collègues de genre féminin de Jahongir au sein du *comité de mahalla* et du *hokimiyat*.

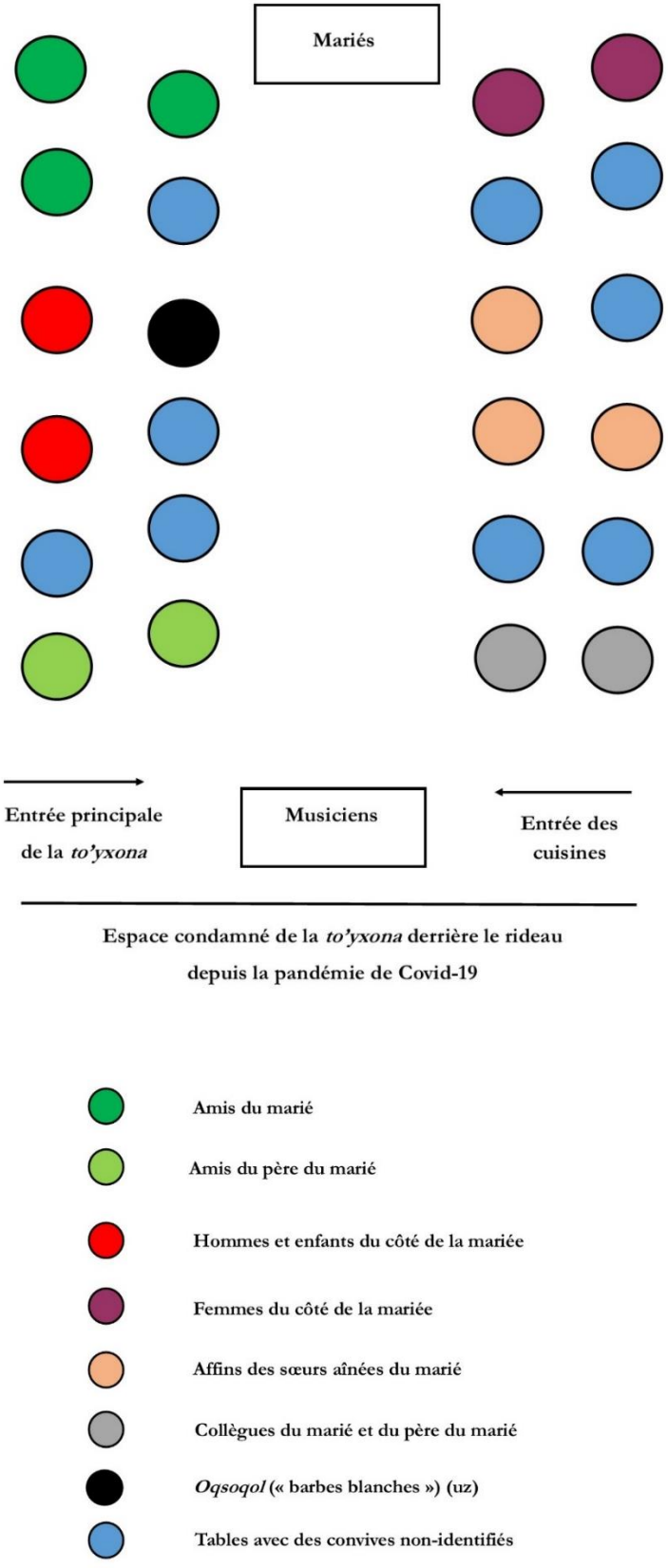


Figure 28 Placement des convives lors du *katta to'y* de Jahongir

À l'issue de la chanson, le *to'y boshi* réclame l'attention des convives. Il annonce les noms des invités qui vont lancer le *to'y* par leur discours. Tohir Ahmadovič est tout d'abord présenté comme un « professeur de pédagogie habilité à diriger des recherches » (*kandidat pedagogičeskih nauk*) (ru).

Ensuite, je suis introduit comme un doctorant et un invité d'honneur venu de France. Enfin, le *to'y boshi* appelle Nodira Azimova qu'il désigne comme une docteure en histoire et professeure de l'Académie des Sciences d'Ouzbékistan. N'ayant fait connaissance avec Jamshid Aka et Gulsanam Opa que la veille, Nodira Opa apparaît gênée à l'idée de devoir parler en premier. Pendant quelques secondes, elle rechigne à quitter sa place au milieu des tables qui se trouvent à droite de l'estrade des musiciens. Avec Tohir Ahmadovič nous patientions seuls au côté du *to'y boshi* et des deux parents de Jahongir. Depuis son estrade, le marié se lève, il nous regarde la main gauche sur le cœur. Debout à ses côtés, son épouse garde, en revanche, les yeux au sol. Tohir Aka attend que Nodira Opa nous ait rejoints pour dire quelques mots :

> « Tohir Ahmadovič : Chers invités, je souhaite une bonne santé et une longue vie à Jamshidjon et Gulsanamkhon. Que vos enfants, vos fils et vos petits-fils soient heureux. Que la mariée soit bénie. Je souhaite une longue vie et une bonne santé aux mariés. J'espère que dans les prochaines années nous assisterons à beaucoup de *beshik to'y* (« fêtes du berçeau ») (uz). Que le marié soit béni aussi, qu'il respecte ses parents et que sa progéniture soit abondante. Je souhaite aussi une longue vie et une bonne santé aux parents de la mariée. Un grand merci également à tous les invités qui sont venus par respect pour Jamshidjon et Gulsanamkhon. »

Après des applaudissements, le monsieur me tend le micro pour que je lui succède. Je commence mon discours en ouzbek puis poursuis :

> « Guéorgui Mory : Bonjour Tohir Aka (*Assalamaleykum Tohir Aka*) (uz) ! Bonjour à tous, chers invités (*Assalamaleykum hammaga, hurmatli mehmonlar*) (uz) ! Bonjour aux affins (*Assalamaleykum kudalar*) (uz) ! Merci, Jamshid Aka, Gulsanam Opa, Jahongir ! Je vais parler en russe car j'exprime mieux ma pensée dans cette langue. Merci beaucoup pour cet honneur. Jahongir, tu es quelqu'un de super, j'espère que tu le resteras et que tu entretiendras ta famille. Je te souhaite d'être un bon mari et un bon père et de rester marié pour la vie. Quand nous nous sommes rencontrés à un mariage il y a un an et demi, je t'ai demandé quand est-ce que tu allais te marier, le moment est venu. Maintenant, je vous souhaite d'aller de l'avant, d'avoir une vie et des relations sucrées[251]. Vous avez une super famille. Je remercie, Jamshid Aka. Merci beaucoup pour l'organisation de cet évènement qui est très réussi. »

[251] Il s'agit d'une métaphore qui est fréquemment utilisée en ouzbek pour désigner des relations affectives, comme quand les mariés boivent chacun dans un bol d'eau sucré après le rituel musulman du *nikoh*. Au Tadjikistan, cette métaphore est aussi utilisée. Elle se reflète notamment dans l'usage qui consiste à jeter des bonbons au pied des mariés (Cleuziou 2016a, 112).

Enfin, je transmets le micro à Nodira Opa sous de nouveaux applaudissements. Comme moi, elle remercie Jamshid Aka et Gulsanam Opa pour l'invitation et les félicite brièvement d'avoir contribué à ma recherche :

> « Nodira : Bonjour chers invités, amis et proches de Jamshid Aka et Nigorakhon. Chers invités qui viennent de près et de loin. Je remercie Jamshid Aka et Nigorakhon pour leur invitation. Guéorgui passe du temps avec vous. Il apprend « beaucoup de coutumes » *(ko'p urf-odatlar)* (uz). Il apprend un peu la langue aussi. Je vous remercie pour votre soutien. Tous mes vœux de bonheur d'abord pour les jeunes mariés. Soyez comme vos parents. Que votre avenir soit aussi brillant que le leur. J'espère que vous leur donnerez beaucoup de petits-enfants. Je remercie le peuple d'Angren pour sa gentillesse. »

Sur ces paroles, la régie lance la marche nuptiale de Felix Mendelssohn pendant quelques dizaines de secondes. Alors que les mariés se tiennent toujours debout sur l'estrade, Tohir Aka réclame encore le micro au *to'y boshi* :

> « Tohir Ahmadovič : J'ai oublié de remercié les invités qui sont venus du Turkestan et du Kirghizstan[252]. Nous avons ouvert la noce des jeunes mariés. Ils peuvent se rassoir. Un grand merci aux professeurs et aux invités. Notre fête a débuté par des surprises. Nous espérons qu'il y en aura jusqu'à la fin de la fête. La soirée a commencé par des professeurs. Place maintenant à la partie artistique. »

Alors que les serveurs servent déjà un bol de *Manpar*[253] à chacun des convives, Jamshid Aka, Gulsanam Opa, ses trois filles aînées circulent entre les tables avec trois de leurs petites filles en robes de mariées. La main droite sur le cœur, les parents et les sœurs aînées de l'époux saluent un à un les convives pour leur demander s'ils apprécient l'évènement. À l'issue de son discours, le *to'y boshi* annonce une performance du Show-Ballet Chance d'Angren.

Les quatre danseuses qui ont porté le *foto koylak* au début du *to'y* sortent de derrière le rideau qui cache la partie condamnée de la *to'yxona*. Portant les mêmes robes blanches et chapeaux à plumes qu'au début de la cérémonie, elles ont aussi revêtues des ailes de plumes. Par leur costume, elles font penser au phénix Humo de la chanson *kelibdi* qui a accompagnée l'entrée des mariés. Derrière, je reconnais l'homme tatar qui dirige leur ensemble et a confectionné leurs costumes. Nous avons déjà fait deux entretiens pour l'enquête. Pendant que les danseuses agitent leur aile sur une voix féminine qui chante en ouzbek, la plupart des convives poursuivent le repas en silence. Une

[252] Le Turkestan est la région où est née Gulsanam et où habitent la majeure partie de ses frères et sœurs au sud du Kazakhstan. Tohir Aka se réfère ici aussi au Kirghizstan car les parents ouzbeks de la mariée sont nés dans la ville minière de Kok Yangak en Union Soviétique avant de s'installer à Angren après l'Indépendance.

[253] Le *Manpar* est une soupe qui est principalement à base de pates, de tomates, de poivrons et de morceaux de viande de bœuf.

minorité d'hommes lèvent des shoots de vodka pour porter des toasts, même si je ne vois presque pas de bouteilles d'alcool sur les tables. Jahongir est rejoint sur son estrade par des amis qui se lèvent pour lui serrer la main et le féliciter. Dilnura s'incline devant ces jeunes hommes en gardant la main droite sur la poitrine. Avec les mariés, ils sont pris en photos par des professionnels qui circulent aussi entre les tables et proposent aux convives photographiés des clichés imprimés à quinze mille soums l'unité. Jamshid Aka et Gulsanam Opa vont et vient aussi entre toutes les tables. À une table où sont assises des invitées plutôt âgées, une femme de plus de soixante ans semble adresser une *duo* (« prière ») (uz) à Gulsanam Opa. Quand celle-ci se rapproche de la table, elle prononce quelques mots inaudibles. Avec toutes les femmes assises auprès d'elles, elles passent leurs mains sur le visage.

Après avoir remercié les danseuses, le *to'y boshi* annonce une nouvelle performance d'Umidjon Jumaev, le chanteur qui a ouvert la cérémonie de mariage. Cette fois-ci, il s'agit d'une chanson plus lente et mélancolique qui s'intitule *onamni korgani boraman* (« je vais voir ma mère ») (uz)[254]. Les paroles valorisent l'amour filial et décrivent la joie pour une mère de voir son fils. Même quand il a des raisons de se plaindre ou manque de quoi lui offrir un cadeau, le fils doit « égayer le cœur simple » (*soddagina konglini yashnatay*) (uz) de sa mère car « le Paradis se trouve sous ses pieds » (*oyog`im ostida jannatim*) (uz). Au terme de la chanson, le *to'y boshi* souhaite une bonne santé à tous les pères et les mères dans la salle, ainsi qu'un « joyeux *to'y* » (*to'ylar muborak bols'in*) (uz) aux convives. Deux autres chansons au rythme plus intenses lui succèdent, ainsi qu'une nouvelle performance du ballet Chance. Cette fois-ci, l'accompagnement est strictement instrumental. Vêtue d'une longue robe orange, d'un diadème et de fausses tresses noires qui descendent jusqu'à ses pieds, une première danseuse agite des pièces de tissus aux couleurs oranges et jaunes. Elle est rejointe par ses trois partenaires qui portent des costumes de paons. Leurs couvre-chefs sont surmontés de plumes vertes. De la même couleur, leurs robes sont teintées aussi de motifs dorés et dotées d'une doublure qu'elles soulèvent comme une queue d'oiseau. Pendant ce temps, les serveurs s'agitent pour apporter à chaque table des assiettes de *kazan kabob*[255] en guise de deuxième et dernier plat.

Au terme de cette danse, le *to'y boshi* annonce que les convives vont désormais adresser leurs « voeux » (*tilaklar*) (uz) aux mariés :

> « To'y boshi : Soyez en bonne santé ! Nos applaudissements pour l'équipe du *Show Ballet* Chance de notre ville et Umidjon Jumaev ! Maintenant, passons aux « voeux » (*tilaklar*) (uz) parce que nous ne voulons que le bonheur des mariés ! J'invite les témoins et amis du marié et de la mariée à leurs adresser leurs voeux ! Venez donc s'il vous plait ! »

[254] La chanson est disponible en ligne (url : https://www.youtube.com/watch?v=joyaZ2D0794, consulté le trente-et-un juillet 2025).
[255] Le *kazan kabob* (uz) est de la viande d'agneau mijotée avec des pommes de terre, des oignons et des épices.

Le témoin de Jahongir rejoint le *to'y boshi* en bas de l'estrade des musiciens. Il est suivi par la témoin de Dilnura qui porte un tailleur écarlate. Les deux mariés se lèvent depuis leur estrade et placent chacun leur main droite sur le cœur en signe de respect. Le *to'y boshi* tend tout d'abord le micro à la jeune femme ouzbèke :

> « Témoin de la mariée : Bonjour, « chers invités et chers hôtes » (*mehmonlar va mezbonlar*) (uz) ! Nous sommes très heureux de tous vous voir pour cette fête aujourd'hui ! D'abord, je félicite de tout cœur le marié Jahongir et son épouse Dilnura. Que votre vie après la noce soit magnifique. Je vous souhaite beaucoup de succès à l'avenir. Je vous souhaite aussi de devenir une famille que tout le monde enviera. »

Les vœux de l'autre témoin lui succèdent :

> « Témoin du marié : D'abord, bonjour à tous les invités ! Bienvenus tous ! Aujourd'hui, nous nous sommes réunis pour la cérémonie de mariage de mon ami Jahongir et de son épouse, je leur souhaite que du bonheur ! Soyez heureux ! Tout le monde vous enviera ! Que Dieu vous donne des fils pieux et des filles pieuses ! Soyez heureux ! »

Remerciant les témoins, le *toy boshi* leur propose de rejoindre les mariés sur l'estrade :

> « To'y boshi : Remercions les témoins ! Ils peuvent prendre une photo ensemble bien sûr ! Et embrasser les mariés pour les féliciter ! Notre équipe va chanter aussi une chanson pour les remercier ! Chers messieurs et mesdames ! Chantons pour nos témoins ! »

Après avoir étreint leurs témoins respectifs, les mariés sont pris en photo à leurs côtés. Pour inviter les témoins de mariage à redescendre, Umidjon Jumaev entame une chanson qui célèbre la fidélité amoureuse[256]. Timidement, les deux témoins esquissent quelques pas de danse à plusieurs mètres d'écart l'un de l'autre en bas de l'estrade des mariés. Conformément à un usage qui se nomme *qistir-qistir*, les amis de marié se lèvent pour déposer chacun un billet de mille, deux mille ou cinq mille soums dans la poche du témoin pendant qu'il danse[257]. Ils sont suivis par la *yanga* de Dilnura. Aussi, la mère de Jahongir donne de l'argent et un foulard à motif fleuri à la témoin de sa belle-fille puis attache un carré de tissu de couleur or au bras du témoin de son fils. Une autre femme qui est venue visiblement avec la mariée vient récupérer l'argent et le foulard. Plusieurs femmes du côté de la mariée se succèdent. Chacune glisse un billet au jeune homme avant d'en donner un second à la jeune femme. Sans s'arrêter, celui-ci redonne quelques billets à sa partenaire. Je reconnais aussi deux des sœurs du marié et le frère aîné de l'époux tadjik de l'une d'entre elles. Tous donnent

[256] La chanson s'intitule *hech kimga bermay sevaman* (« je t'aimerai sans jamais ne te céder à personne ») (uz), elle est aussi disponible en ligne (Url : https://www.youtube.com/watch?v=rEz5-2LpPw0, consulté en ligne le trente-et-un juillet 2025).

[257] La valeur de ces coupures correspond respectivement à dix cent, vingt cent et cinquante cent de dollars américains au moment de l'enquête.

successivement de l'argent au témoin puis à la témoin. Celle-ci danse avec une grande liasse dans la main gauche, tandis que son homologue a dissimulé tous les billets dans ses poches. Alors qu'ils s'apprêtent à rejoindre leur place à la fin de la chanson, je me lève, à mon tour, pour leur donner de l'argent en même temps qu'une autre sœur de Jahongir. Subitement, la fille d'une des sœurs de Jahongir monte sur l'estrade des mariés. Déguisée en robe de mariée, cette petite fille de moins de dix ans étreint brièvement le frère benjamin de sa mère puis l'épouse de celui-ci. Le *to'y boshi* reprend le contrôle de la cérémonie :

> « To'y boshi : Remercions les témoins ! Puisse-t-il toujours y avoir de pareils témoins à nos fêtes ! Je vous prie d'accueillir à nouveau l'équipe du Show Ballet Chance ! »

Cette fois ci, les danseuses portent des chapeaux jaunes en tissu surmontés d'un diadème. Outre leurs longues robes à motifs ovales rouges et jaunes de type *atlas*, leurs pendentifs en métal doré rappellent les bijoux qui étaient portés par les femmes de la région au XIXe s. (Džabbarov 2011, 150)[258]. Leur chorégraphie est accompagnée par l'enregistrement d'un homme qui chante avec une voix aigüe en ouzbek et des motifs instrumentaux qui semblent inspirés du *shahmaqom*[259]. À l'issue de cette danse, le *to'y boshi* annonce une performance plus inhabituelle pour la plupart des résidents de la ville d'Angren :

> « To'y Boshi : Nos applaudissements pour l'équipe du Show Ballet Chance et la bonne humeur qu'elle répand ! Aujourd'hui, nous avons entendus beaucoup d'artistes de la ville ! Je vous propose désormais d'écouter la voix magnifique d'une autre région ! Il nous vient de Goulistan dans la région de Sirdarya ! Dilmurod Baxshi[260] ! »

Invité par un neveu de Jamshid Aka qui habite à Tachkent et travaille au Ministère de la Culture, le chanteur est revêtu d'un gilet aux couleurs vives et claires et d'une *tubeteika*[261]. À l'allure plutôt juvénile, il tient une *dombra*[262] qui est déjà branchée à une enceinte. Alors que Jamshid Aka et plusieurs de ses amis se sont déjà levés pour s'approcher de la scène, le chanteur remercie le public :

> « Dilmurod Baxshi : Bonjour ! Merci à toutes les personnes qui sont venues pour la fête des Olimov ! Bienvenus à tous ! Bonjour aux grands-mères, aux mariés, aux tantes et aux enfants ! Je félicite l'époux et la mariée ! Puisse-t-il y avoir toujours des fêtes comme celles-ci dans notre patrie ! Je souhaite aux jeunes d'être heureux et de rester en bonne santé ! Qu'ils habitent toujours des lieux comme Angren ! Jamshid Aka et Gulsanam Opa, je vous

[258] Les chercheurs ouzbeks auxquels j'ai montré des photos m'ont dit que les chapeaux des danseuses semblent inspirés de vêtements traditionnels de la région de Samarcande. Le motif *atlas* est quant à lui originaire de Margilan.
[259] Le *shahmaqom* est un type traditionnel de musique vocale et instrumentale centrasiatique. Des chanteurs sont généralement accompagnés par divers instruments à cordes, instruments à vent et tambours locaux.
[260] Le terme ouzbek *baxshi* peut être traduit en français par « barde ».
[261] La *tubeteika* est un type de chapeau ouzbek.
[262] La *dombra* est un instrument ouzbek à corde pincée.

souhaite beaucoup de jours aussi magnifiques que celui-ci ! Merci de m'avoir invité à votre mariage ! Grâce à notre Président et à des « hôtes » (*mezbon*) (uz) comme vous, Jamshid Aka, notre « patrimoine culturel national » (*nomoddiy madaniy meros*) (uz) est préservé et « le métier et art ancien des *baxshi* » (*baxshichilik*) (uz) n'est pas complétement oublié. Il retrouve même un second souffle. »

Imitant l'accent du Surkhandarya et par moment celui des personnages de la série turque *Kurtlar Vadisi*[263], Dilmurod Baxshi prend une voix grave et gutturale. Il enchaine en même temps les accords sur sa *dombra* et est accompagné par un autre musicien au synthétiseur. Son chant félicite Jamshid Aka et Gulsanam Opa pour leurs enfants et leurs petits-enfants, la venue d'une nouvelle *kelin* dans leur maison et l'organisation du *to'y*. Il rappelle que les convives sont venus de près et de loin pour féliciter les parents des mariés. Puis il raconte comment Jamshid Aka est né et a grandi dans un village de la région du Surkhandarya au sud de l'Ouzbékistan avant de venir faire ses études à Tachkent, d'épouser Gulsanam Opa et de s'installer à Angren.

Sans interrompre la performance du *baxshi*, un homme d'une cinquantaine d'années se rapproche de la scène pour glisser un billet dans la poche du musicien. Je reconnais un ami de Jamshid Aka qui enseigne dans une école de musique. Alors que les paroles deviennent de plus en plus difficiles à comprendre en raison du ton guttural et d'un rythme croissant, Jamshid Aka et une dizaine d'autres hommes viennent successivement lui donner de l'argent. Sans tout comprendre de ses paroles, je saisis qu'il souhaite aussi une bonne santé aux jeunes hommes d'Angren et aux invités du Surkhandarya qui sont présents dans la salle. Il conclut la performance par des derniers vœux :

> « Dilmurod Baxshi : Que tous les invités puissent rester en bonne santé et se réunir dans des conditions si magnifiques ! Que les jeunes soient heureux et qu'ils restent pour toujours en des lieux comme Angren ! Jamshid Aka, je vous souhaite beaucoup de jours aussi beaux ! »

Remerciant Dilmurod Baxshi et lui souhaitant de ne jamais être las dans ses efforts pour transmettre le « patrimoine culturel national » aux jeunes générations, le *to'y boshi* enchaine en convoquant quatre « collègues et amis » (*hamkas-do'stlari*) (uz) de Jahongir afin qu'ils adressent leur vœux aux jeunes mariés. Il s'agit plus précisément de deux collègues de la *mahalla* Mounojat et Ranokhon et de deux jeunes hommes qui travaillent avec lui pour « l'Agence pour les Affaires de la Jeunesse » (*yoshlar ishlari agentligi*) (uz). Comme lors des précédents vœux, les deux mariés se lèvent et gardent la main droite sur le cœur en signe de respect.

Les deux femmes d'une quarantaine d'années prennent la parole à tour de rôle. La première récite une poésie. Son texte fait l'éloge de la beauté des mariés. Elle conseille à la *kelin* d'accomplir son

[263] Cette série turque sur le crime organisé était très populaire en Ouzbékistan lors des années 2000.

devoir (*kelinchak*) (uz), d'être habile, de toujours respecter sa belle-mère et son beau-père et de les servir avec efficacité. C'est seulement comme ça qu'elle recevra de nombreux bouquets de fleurs. Aussi, les mariés devront être patients et ne pas croire aux « commérages » (*g'iybat*) (uz). Elle leur souhaite, enfin, d'avoir toujours le visage illuminé de bonheur. Tenant un carton de sucreries destinées aux mariés, la seconde femme parle davantage du travail de Jahongir au *hokimiyat*. Elle le remercie de contribuer au développement de la *mahalla* et de servir d'exemple à d'autres jeunes. Elle lui souhaite aussi de faire des progrès et de devenir encore plus respecté dans leur milieu professionnel.

Au terme de leurs discours, les deux femmes traversent la salle pour transmettre leur cadeau aux mariés et les étreindre à tour de rôle. Pendant ce temps, les deux autres jeunes collègues du *hokimiyat* leurs adressent leurs vœux à leur tour. Leurs propos sont davantage teintés de religion. Après avoir salué tous les invités, les « patrons du palais »[264] et les invités qui ont donné de leur temps précieux pour venir de près et de loin, le premier des deux jeunes hommes souhaite notamment à Jahongir de voir le bonheur dans les deux mondes. Il espère que tous les convives se retrouveront au paradis ensemble. Puis, les deux jeunes hommes traversent la salle pour remettre au marié une enveloppe en guise de *to'yona* de la part des collègues. Je reconnais aussi une dizaine d'amis et de camarades d'université qui se lèvent des tables au fond de la salle pour faire à leur tour des accolades à Jahongir et être pris en photo avec les mariés sur l'estrade. Pendant ce temps, le *to'y boshi* a déjà appelé un autre groupe :

> « To'y boshi : Soyez heureux ! Un grand merci ! Soyez en bonne santé ! Il faut offrir l'enveloppe à qui de droit ! Accueillons désormais les camarades d'université de Jamshidjon Aka ! Ils ont, eux aussi, exprimé la volonté d'adresser leurs souhaits ! Écoutons d'abord le directeur de la Bibliothèque pour enfants de Djizak, Sardor Ziyoyev ! Non seulement Sardor Aka est directeur mais il a aussi une belle voix, il chante bien ! Bonjour ! Bienvenue dans notre ville ! Que chacun de vos pas ici soient bénis ! S'il vous plait ! »

Tous assis à une même table près de l'entrée, onze hommes se lèvent pour s'aligner devant l'estrade des musiciens face aux convives. Sardor Aka s'avère être le monsieur en chemise blanche et en cravate que j'ai salué sur le parvis de la *to'yxona* avec Jamshid Aka plus d'une heure avant début du *to'y*. Il est le premier à s'exprimer. Jamshid Aka se trouve debout à sa gauche. Gulsanam Opa et leur fille aînée se tiennent à sa droite, chacun avec la main droite sur le cœur en signe de respect :

> « Sardor aka: Merci ! Bonjour chers « hôtes » (*mezbonlar*) et chers « invités » (*mehmonlar*) (uz) qui viennent du loin et de près ! Nous sommes ici réunis pour l'un des plus beaux jours dans la vie de Jamshidjon Aka. Aujourd'hui, il organise la fête de mariage de son fils ! C'est

[264] Les patrons du palais sont ici les parents du marié.

un jour magnifique et agréable ! Nous avons étudié avec Jamshid Olimovitch à l'Institut d'État pour la culture de Tachkent ! Nous sommes ici réunis grâce à une personne que nous n'oublierons jamais ! Je parle de notre professeur de littérature, Norqul Aka ! Il a aidé Jamshidjon, Qalqonjon, Nasriddinjon à trouver un bon travail à l'Institut pédagogique d'État Angren. C'était un savant ! Nous étions jeunes, dynamiques, nous nous amusions ensemble depuis nous ne nous sommes jamais quittés ! À cette époque-là, Jamshidjon a rencontré Gulsanamkhon dont il est tombé amoureux ! Clara, la plus grande fille de Jamshidjon Aka, a alors vu le jour ! Avec nous, il y aussi nos camarades Nasriddin, Muhammadjon, Faxriddin, Qalqon, Erkin, Akbarali. Ils sont venus de toutes les régions de notre République ! Et il y a aussi les camarades de Jamshidjon Aka ! Rapprochez-vous ! Ils ont étudié avec lui dans le village Vaxshivor qui appartient au district d'Oltinsoy dans la région du Surkhandarya[265] ! Je souhaite à tous de pareilles fêtes familiales ! Que tout le monde puisse célébrer aussi bien le mariage de ses enfants et voir leur bonheur ! Je souhaite que la mariée apporte du bonheur dans votre famille. Félicitations à elle. Félicitations au marié pour de tels parents. Que votre relation dure pour la vie. Il est impossible de ne pas saluer Jamshidjon Olimovitch encore une fois. Chacun de nos camarades doit aussi le féliciter ! Nous avons tous le même âge ! »

Il tend le micro à un autre ami de Jamshid Aka qui enseigne à Angren dans une école de musique et a donné quelques minutes auparavant de l'argent au *Baxshi* :

« Ami de Jamshid Aka : Bonjour chers invités et chers hôtes ! C'est un très beau jour pour Jamshidjon Aka. Nous sommes très heureux grâce à lui ! Jahongir est un fils merveilleux ! Soyez heureux ! Vieillissez ensemble ! Je vous souhaite d'être l'une des familles les plus heureuses de notre République et de rester toujours en bonne santé ! »

L'homme suivant dans la rangée s'empare du micro :

« Ami de Jamshid Aka : Je suis d'accord avec les paroles de Sardorjon ! Que notre mariée et Jahongir soient heureux ! Qu'il soit toujours un bon fils pour ses parents ! Sardorjon est mon camarade d'études. Nous avons fait l'armée ensemble. Je le connais depuis quarante ans. Félicitations pour votre fête qui est très réussie ! Soyez heureux, vivez longtemps ! Je vous souhaite d'avoir beaucoup d'enfants et de devenir riches ! »

Un quatrième prend la parole :

« Ami de Jamshid Aka : Bonjour chers invités ! En ce mois de juillet, ça fait quarante-et-un ans que nous nous sommes rencontrés avec nos camarades, Jamshidjon. Ça fait quarante ans que nous sommes ensemble et je me réjouis désormais de voir le bonheur de nos

[265] Le nom de ce village a été modifié pour préserver l'anonymat des participants.

enfants ! Je connais Jahongir depuis qu'il a vu le jour. Jamshidjon était déjà un ami quand Clara est venue au monde ! C'est la fête de Jahongir et nous sommes toujours ensemble ! Que les jours comme celui-ci soient nombreux ! »

Tous les autres amis de Jamshid Aka poursuivent l'un après l'autre leurs vœux tandis que celui-ci tente de retenir des larmes un mouchoir à la main. Après avoir laissé chacun s'exprimer à sa guise, le *to'y boshi* invite les amis de Jamshid Aka à danser au centre de la salle avec les invités. La plupart retournent néanmoins s'assoir. Quelques-uns vont faire une accolade à Jahongir sur l'estrade. Umidjon Jumaev entame en ouzbek une chanson d'amour populaire qui est traduite du russe. Près de l'estrade des mariés, une dizaine amis et de collègues de Jahongir se lèvent pour danser entre eux. Ils sont suivis par une dizaine de femmes de plus de quarante ans qui dansent à l'écart. Le chanteur poursuit avec un répertoire de chansons relativement dynamiques en ouzbek. Petits à petits, la piste se remplit. Jahongir et Dilnura restent debout sur l'estrade pour saluer les jeunes convives qui viennent faire une accolade au marié et être photographiés avec eux. Cinq minutes après le début de la musique, la lumière s'éteint progressivement pour laisser place à des effets de lumière. Le son augmente. Je reconnais aussi les sœurs et la mère de Jahongir sur la piste. Celle-ci esquisse quelques pas avec une collègue russe de son école. Une vingtaine de femmes forment un cercle autour d'elle pendant quelques minutes. À la demande de plusieurs de ses amis, Jahongir finit lui aussi par descendre de l'estrade pour danser une minute ou deux dans leur cercle avant que l'un d'entre eux lui dise de remonter. À ce moment-là, je constate que sa mère a préparé un paquet avec des coupures neuves de 5000 soums car elle distribue celles-ci pour récompenser tour à tour les convives dont elle semble apprécier la performance. Au bout d'une quinzaine de minutes dans le noir, la lumière se rallume et le *to'y boshi* s'excuse pour l'interruption de la musique :

« To'y boshi : Je demande pardon aux camarades du marié ! Vous êtes des nôtres jusqu'à la fin de ce *to'y* ! Mais il faut nous dépêcher car beaucoup d'amis et de proches veulent adresser leurs voeux ! J'invite les « collègues » (*hamkasblar*) (uz) de Jamshidjon Aka au centre de notre cercle ! Et les professeurs de l'école numéro vingt-deux aussi ! Bonjour, chers collègues ! »

Reconnaissant une femme qui m'avait accueilli au Musée d'Histoire de la ville lors de ma première visite à Angren il y a plus de deux ans, je constate qu'elle est accompagnée de deux femmes russe et ouzbek et de deux hommes ouzbeks qui s'avèrent tous être des collègues de Gulsanam Opa à l'école.

« Collègue du musée : Bonjour aux invités qui se sont réunis ici ! Bonjour aux sœurs et aux frères ! Jamshid Aka et Gulsanam Opa, que la mariée soit comme votre fille ! Voyez comme vos enfants sont heureux, je leur souhaite de vieillir ensemble ! Au nom de tous les collègues, félicitations ! »

Elle tend le micro à la collègue russe de Gulsanam Opa qui se trouve devant l'estrade, après Jamshid Aka, à sa gauche :

> « Collègue russe de l'école : Bonjours, chers invités et, bien sûr, bonjour à nos adorables mariés. C'est l'un des plus beaux moments pour la formidable famille des Olimov. Deux cœurs qui s'aiment, se marient, Jahongir et Dilnura. De me part et de celle du collectif de l'école numéro vingt-deux, je vous prie d'accepter mes félicitations les plus sincères. Jahongir, chers mariés, vous avez des parents formidables ! Aimez-les ! Appréciez-les ! Et tout ce que vous donnerez vous sera rendu ! Je vous souhaite comme le ciel bleu, beaucoup de bonheur ! Comme le soleil, un amour doux et intense ! Et que même lors des jours de malheur, de tristesse et pluie, dans vos âmes chantent les rossignols ! Aimez-vous ! »

Le collègue suivant est le directeur de l'école de Gulsanam Opa :

> « Directeur de l'école : Bonjour à tous les invités. Chers pères, chères mères, chers frères et sœurs, chers beaux-parents. C'est une grande fête pour la famille de Jamshid Aka. Nous sommes réunis pour le mariage de leur enfant, Jahongir, avec la mariée, Dilnura, et pour la circoncision de leurs deux petits-fils, Murod et Sulton. Au nom de toute notre équipe, je souhaite le bonheur aux deux mariés ! Je souhaite aussi aux deux garçons de servir leur patrie et leurs parents quand ils seront grands ! Nous pourrions féliciter Jamshid Aka et Gulsanam Opa pendant des heures ! Gulsanam Opa travaille depuis longtemps comme professeure dans l'école numéro vingt-deux. Elle enseigne auprès d'enfants en situation de handicap. Elle est indispensable. Gulsanam Opa restez en bonne santé ! Gardez toute votre énergie pour les enfants ! »

Après avoir rendu le micro, ce monsieur remet à Jamshid Aka une enveloppe qui contient vraisemblablement l'argent qui a été rassemblé auprès des différents collègues de Gulsanam Opa, puis il se rapproche des deux enfants dont c'est le festin de circoncision et de leur grand-mère pour les féliciter. Le *to'y boshi* invite tous les collègues de Jamshid Aka et de Gulsanam Opa à faire une photographie souvenir avec eux. Ils sont rejoints par deux de leurs filles et leurs deux petits-enfants. Il s'empresse d'appeler un convive particulièrement important. En même temps, je vois Jahongir s'esclaffer de rire sur l'estrade.

> « To'y Boshi : Il y a encore parmi nous quelqu'un qu'on ne peut pas oublier. C'est l'adorable neveu de Jamshid Aka. Son disciple le plus fidèle. Ce neveu bien-aimé de mon frère Jamshid Aka dirige l'un des départements de la Direction des festivals internationaux du Ministère de la Culture et du Tourisme. J'invite Sherzod Olimov au centre de notre cercle ! »

Vêtu d'un costume avec une chemise blanche, le fils du frère aîné de Jamshid Aka semble déjà alcoolisé. Après s'être approché de l'estrade des musiciens en titubant, il entame sans transition un poème :

« Sherzod : La vie t'attend, comme un jardin en fleurs.

Tes parents, tes proches,

Ton bien-aimé, celui en qui tu as confiance.

Que cette journée de célébration soit bénie, « chère mariée » (*kelinchak*) (uz) ! »

Il interrompt brièvement le poème pour saluer les convives :

« Sherzod : Bienvenue à vous tous, invités venus de près ou de loin, merci aux hôtes ! C'est un jour exceptionnel pour nous. Merci infiniment pour votre participation à cette grande fête. Mon frère, je te souhaite tout le bonheur ! Ma belle-sœur, je vous souhaite aussi du bonheur ! »

Sherzod reprend alors que Jamshid Aka a déposé entre temps sa main sur son épaule :

« Sherzod : Aime ton père, c'est le « chef de la caravane » (*karvonboshing*) (uz).

S'il est là, ta tête est saine et sauve.

S'il est là, tes larmes ne coulent pas.

Ayant vécu dans des terres lointaines, je n'ai pas pu être à vos côtés.

Je n'ai pas pu vous caresser les cheveux comme une flamme.

En vous disant ma fierté ma bien-aimée, je n'ai pas su apaiser un seul de vos jours.

Vous me manquez, Vous me manquez.

Vous m'appeliez « mon enfant, mon cher enfant ».

Ma mère, je n'oublierai jamais chacune de vos leçons.

Jamshid, belle-fille, soyez heureux ! Que la vie vous donne de pareils petits-enfants et que lors des mariages vous puissiez aussi servir. »

Jamshid aka remercie son neveu et le père de celui-ci :

« Jamshid Aka : Sherzod, merci pour tout. Je vous serais toujours reconnaissant. Merci à mon frère Boborahmat de vous avoir si bien élevé. À mon camarade de classe Kunduz, je dis aussi un grand merci. Que votre autorité s'accroisse toujours davantage ! »

Le *to'y boshi* reprend le contrôle de l'évènement en remerciant tour à tour Sherzod et Jamshid Aka. Il demande aux jeunes de patienter avant d'adresser leurs vœux alors que le claviériste esquisse déjà quelques accords au synthétiseur. Tous les « collègues » (*hamkasblar*) (uz), les « proches » (*qadrdonlar*) (uz), les « amis » (*do'stlar*) (uz) et les « personnes qui ont donné leur voeux » (*tilak egalari*) (uz) sont invités à se réunir au milieu de la salle pour danser. Au début, il y a surtout des femmes. Les hommes ne les rejoignent progressivement qu'après quelques minutes. Pendant ce temps, les serveurs débarrassent les assiettes dans lesquelles les convives ont consommé le second plat, un *kazan kabob*. Les mariés ne quittent pas leur estrade. De l'autre côté de la salle, je constate que les collègues de Jamshid Aka qui étaient assis près des musiciens sont déjà partis. Pendant près de quinze minutes, Umidjon Jumaev enchaine un répertoire de quatre chansons de variété en ouzbek. Parmi elles, je reconnais « Kurama ». Il s'agit d'un titre que j'ai entendu exclusivement à Angren et qui rend

hommage au groupe ethnique du même nom. Alors que la lumière n'est pas encore rallumée, le *to'y boshi* interrompt les musiciens. Il demande aux jeunes amis et aux camarades des mariés de se rapprocher pour adresser leurs vœux :

> « To'y boshi : Nous devons arrêter la musique car trop de personnes veulent adresser leurs vœux ! Donnons maintenant la parole « à nos jeunes » (*yoshlarimizga*) (uz) ! J'invite les « camarades d'école » (*sinfdosh-do'stlar*) et les « camarades d'études » (*kursdosh-do'stlar*) (uz). Et après les amis de Jahongir, il y aura les amis de Dilnura. Nous les invitons aussi ! »

Six jeunes hommes se lèvent des tables qui se trouvent près Jahongir au fond de la salle. Chacun leur tour, ils lui adressent leurs vœux en des termes un peu plus concis que les convives précédents. Je reconnais notamment un camarade de classe ouzbek avec qui j'ai fait connaissance la première fois où Jahongir m'a invité à un mariage il y a un an-et-demi, en août 2021 :

> « Camarade de classe de Jahongir : Bonjour chers invités ! Nous sommes réunis à la fête de mariage de notre ami, je vous souhaite du bonheur au nom de nos camarades et moi, que votre amour dure toujours ! »

Les autres camarades de Jahongir souhaitent aussi aux mariés d'être heureux, de vivre longtemps et de voir leurs vœux se réaliser. Après eux, c'est à deux « amies intimes » (*dugonalar*) (uz) de Dilnura de parler. Visiblement intimidée, seule l'une d'entre elles s'adresse aux mariés en russe :

> « Amie intime de Dilnura : Qu'il y ait beaucoup d'amour dans votre famille ! Nous vous souhaitons le bonheur ! »

Remerciées par le *to'y bohshi*, elles traversent la salle pour saluer Dilnura et faire avec elle une photo souvenir. Demandant à Umidjon Jumaev un répertoire plus « moderne » (*zamonaviy*) (uz) pour la jeunesse, le maître de cérémonie exhorte tous les camarades du marié et les amies intimes de son épouse à danser au centre. Cette fois-ci le rythme de la musique est plus lent. Descendu de son estrade, Jahongir est immédiatement suivi par ses amis assis au fond de la salle. Une trentaine de jeunes hommes en chemises blanches forment un cercle autour de lui. Ils l'encouragent alors qu'il entame des pas discrets sur la piste. L'aînée de sa fratrie et l'une des sœurs de sa mère enroulent en même temps des pièces de tissu couleur or aux bras des camarades du marié. Comme moi, certains se rapprochent pour danser avec lui. Nous sommes filmés en gros plan par un photographe qui est entré avec son trépied à l'intérieur du cercle et est aussi un ami du marié. La salle s'assombrit à nouveau. Jahongir remonte sur son estrade éclairé par une lumière violette. Le neveu de Jamshid Aka, qui a récité un poème se rapproche du marié afin d'être pris en photo. Quand la lumière se rallume et que tous retournent s'assoir, je constate que la moitié des convives au moins sont déjà partis. Cette fois-ci, le *to'y boshi* appelle les mères des mariés :

> « To'y Boshi : Vous pourrez continuer à danser plus tard, ne vous inquiétez pas ! Soyez en bonne santé ! Le mariage d'aujourd'hui vient d'atteindre son point culminant ! Nous voudrions écouter les personnes qui ont donné vie aux jeunes mariés ! Maintenant, j'invite

la mère de Jahongir et la mère de Dilnurakhon à se rapprocher ! S'il vous plaît ! Gulsanam opa, venez ici en prenant par la main de la mère de Dilnurakhon et exprimez tous vos vœux du fond du cœur pour vos enfants ! »

À côte de la mère de Dilnura qui garde sa main sur le cœur, Gulsanam Opa se lance dans son discours :

« Gulsanam Opa : Bonjour chers invités qui vous êtes réunis dans notre *to'yxona* ! Je vous dis à tous bienvenue, merci d'être là par « respect » (*hurmat*) (uz) ! Je suis très heureuse de vous voir aujourd'hui ! Que nos enfants Jahongir et Dilnura vieillissent ensemble ! Saida et moi, nous pouvons vous accueillir dans cette *to'yxona*, mais nous ne pouvons pas vous donner le bonheur[266] ! Vous devez l'obtenir par vous-mêmes ! Je prie Allah pour que vous viviez une vie plus longue et meilleure que la nôtre ! Que nous ayons beaucoup de petits-fils ! Merci à vous tous ! »

Debout la main sur le cœur sur leur estrade, les mariés écoutent ensuite Saida, la mère de Dilnura :

« Saida : Bonjour chers invités qui être venus dans cette *to'yxona* ! Aujourd'hui nous sommes ici pour mariage de nos enfants ! En un pareil moment, je souhaite le bonheur pour Jahongir et ma fille Dilnurakhon ! Qu'ils soient toujours heureux ! Qu'ils respectent leurs parents ! Soyez heureux ! »

Saida rend le micro au maître de cérémonie qui exhorte les quelques dizaines de convives restant à les féliciter :

« To'y Boshi : Des applaudissements pour nos mères ! Pour notre mère Gulsanamkhon ! Pour notre mère Saidakhon ! Soyez en bonne santé ! Chers pères, je vous prie de ne pas vous vexer si je parle davantage des « mères » ! J'en parle pour vos enfants ! Les mariés voudraient leur offrir un bouquet de fleurs parce qu'elles les ont éduqués depuis l'enfance ! »

Devant la salle clairsemée, le maître de cérémonie entame un poème. Les mariés descendent de l'estrade à l'opposé de la salle pour rejoindre leurs mères qui se tiennent toujours face à eux, la main droite sur le cœur. Accompagnés par chacun de leurs témoins qui portent des bouquets de fleurs, ils s'avancent au fur et à mesure du poème :

« To'y Boshi : Ma mère, ma flamme au clair de la lune,
Mon soleil d'amour, ma perle opportune.
Couronne d'or sur mon front si serein,
Ma langue te loue du soir au matin.

Quand tu es là, je suis fort, sans douleur,
Je vaincs la tristesse avec grande ardeur.

[266] Saida est ici la mère de l'épouse. Les deux mères des mariés ont prononcé un discours à tour de rôle.

Ma porte s'illumine si tu viens,
Mais mon toit soupire si tu t'éteins.

Nous avons vu les merveilles du monde,
Mais ton doux parfum reste la plus profonde.
Sur nos yeux, mettons ton empreinte, ton pas,
Car tu es mon Eden, ô mère, à jamais là[267]. »

Sans transition, la régie lance une chanson de Malika Ravshanova intitulée *Bu mening onam* (« c'est ma mère ») (uz)[268]. Tenant son voile des deux mains comme lors du *kelin salom*, Dilnura s'incline deux fois devant sa mère et sa belle-mère. La témoin lui transmet des fleurs pour qu'elle les remette à sa belle-mère. Gulsanam Opa soulève le voile de sa belle-fille et l'embrasse sur le front avant de récupérer le bouquet. Dilnura est imitée par Jahongir qui tend également des fleurs à sa belle-mère et lui fait une accolade sous les applaudissements de ses amis. Les convives qui ne sont pas encore partis commencent déjà à se lever pour s'attrouper derrière les mariés. Parmi eux, plusieurs filment la scène avec leur téléphone. Les fleurs dans les mains, les mères font un demi-tour sur elles-mêmes pour être prises en photo, dos à l'estrade principale. Plus d'une trentaine de convives se rapprochent d'elles afin d'apparaître dans le cadre. La chanson se poursuit. Derrière les mariés et leurs mères, les amis de Jahongir sont les seuls à applaudir. Jahongir pose sa main sur l'épaule de sa mère, tandis que Saida tient sa fille par la taille. Alors que ses amis poussent en cœur un grand cri, Jahongir s'écarte afin de laisser son épouse seule avec elles. Peinant à retenir ses larmes, Dilnura retourne à sa place. Jahongir revient pour une dernière photographie. La chanson s'achève. Le maître de cérémonie enchaîne :

« To'y boshi : Les mères, on n'en finit jamais avec vous ! Prenez-donc une dernière photo ! Que celles qui veulent marier leurs enfants récupèrent ces bouquets ! »

Une première femme d'une quarantaine d'année accoure immédiatement. Gulsanam Opa lui cède le bouquet en riant. Deux autres femmes viennent se disputer le bouquet de Saida. Les mains libres, elles peuvent désormais s'élancer sur la piste de danse :

« To'y boshi : Vous devez danser maintenant ! Nous avons une musique spéciale pour vous ! S'il vous plaît ! »

---

[267] Voici le poème en langue originale : « *Oy kabi qoshimda parvonam onam, / oftobdek mehrda yagona onam / boshimga oltin toj, ko'nglimga taskin /Tun u kun tilimda shukronam onam / Bolam deb yonimda tursangiz ona / Yashayman g'amlardan g'olib mardona / Kelsangiz yashnaydi g'arib ostonam / Ketsangiz mung'ayar koshonam mening / Ko'rdik dunyoning yetti mo'jizasini /Lek topmadik bir qalampirmunchoq isini / Ko'zimizga suraylik bosgan izini / Jannat bog'laridan nishonam onam* »

[268] Cette chanson est aussi disponible en ligne (Url : https://www.youtube.com/watch?v=WjloGvy-wgY&list=RDWjloGvy-wgY&start_radio=1, consulté le onze septembre 2025)

« *Onajon, Ona* » (« chère mère, mère »), chante Umidjon Jumaev, alors que les trois sœurs aînées de Jahongir s'approchent d'abord de leur mère et de la belle-mère de leur frère benjamin pour transmettre chacune plusieurs billets de 5 000 soums aux deux femmes. Plusieurs dizaines d'autres femmes s'agglutinent autour de Gulsanam Opa et Saida Opa. Au fur et mesure, les sœurs aînées de Jahongir récupèrent l'argent et les carrés de tissu reçus par leur mère. D'autres jeunes femmes du côté de la mariée viennent aussi libérer les mains de Saida. Les bras en l'air, toutes les deux exhibent les billets et les matériaux qu'on leur a donnés. Certaines femmes les embrassent ou leur font des accolades. Plusieurs fois, Umidjon Jumaev interrompt sa performance pour inciter les convives à danser et leur souhaiter un « joyeux mariage » (*to'ylar muborak*) (uz). Quelques hommes viennent aussi donner des billets aux mères des mariés alors que de l'espace s'est étendu autour d'elles. Parmi eux, je reconnais le témoin de Jahongir. Profitant de la distraction des convives, les serveurs débarrassent déjà les tables qui ont été libérées. Jamshid Aka est le dernier à transmettre des billets aux deux femmes qui ne dansent plus que seules sur la piste. À l'issue de la chanson, les membres de la famille de Gulsanam Opa sont appelés à prononcer leurs vœux :

> « To'y boshi : Il y a des invités respectueux parmi nous ! Les tantes de Jahongir et leur oncle Aboubakar sont venus du Kazakhstan ! C'est à leur tour de s'exprimer ! »

Alors qu'une trentaine de femmes sont prises en photo sur l'estrade des mariés, l'une des tantes du marié rejoint l'estrade des musiciens. Elle est suivie par son frère cadet. Tous deux ont une cinquantaine d'années. Jamshid Aka s'est aussi rapproché de l'estrade des musiciens :

> « Sœur de Gulsanam Opa : Bonjour chers invités qui viennent de loin et de près ! Nous passons un moment agréable chez Gulsanam Opa et Jamshid Aka ! C'est un magnifique mariage ! Nous sommes ici pour la fête du mariage de Jahongir et Dilnura ! Je leur souhaite du bonheur ! Ils sont bienvenus chez nous au Kazakhstan avec Jamshid Aka ! Merci ! »

Elle tend directement le micro à son frère :

> « Frère de Gulsanam Opa : Bonjour ! Félicitations pour le mariage ! Que mon *jiyan* (« neveu ») (uz) et Dilnurakhon soient heureux ! Je suis d'accord avec tout ce qui a été dit par les invités. Je leur souhaite de célébrer de nombreux *beshik to'y* (« fête du berceau ») (uz) et d'avoir beaucoup d'enfants ! »

Enfin, le *to'y boshi* annonce que c'est à l'*ustoz* (« maître ») (uz) Jamshid Aka de prendre la parole. Déjà Gulsanam Opa, leurs trois filles et cinq de leurs petits-enfants se tiennent à ses côtés en bas de l'estrade, la main droite sur le cœur.

> « Jamshid Aka : Encore une fois, bonjour à tous les invités ! Vous êtes tous les bienvenus à notre table ! Je suis très heureux ! Merci de votre visite ! Certains d'entre vous viennent de régions lointaines d'Ouzbékistan, d'autres du Kazakhstan ! Nous avons même un invité venu de France, Guéorgui Mory ! Merci pour tous ! Je félicite encore une fois les jeunes mariés ! J'en ai fini ! »

Le micro se retrouve dans les mains de la fille ainée de la seconde fille de Jamshid Aka et Gulsanam Opa. Vêtu d'une robe de mariée, cette petite fille de sept ans adresse ses vœux aux mariés en récitant un poème. La première fille de la fille aînée de Jamshid Aka et l'une des petites filles de la sœur aînée de Gulsanam Opa lui succèdent. Toutes les deux ont entre dix et douze ans. Semblant intimidée par le public, la première peine à s'exprimer. À tour de rôle, elles sont applaudies longuement par la salle. Sans transition, Umidjon Jumaev se lance dans la reprise d'un titre de variété plutôt dynamique et joyeux pour inciter les enfants à danser avec leurs parents, leurs grands-parents et les autres membres de leur famille. Parmi les quelques dizaines de convives restant, la plupart des femmes se lèvent pour récompenser les enfants avec des billets. Une dizaine d'amis de Jahongir dansent aussi à l'écart près de l'estrade des mariés. Jamshid Aka reste quant à lui assis à sa table avec une douzaine d'amis venus d'Angren et d'autres régions d'Ouzbékistan. Après qu'Umidjon Jumaev ait interprété « Jinuni » du groupe soviétique ouzbek Yalla, le maître de cérémonie annonce que l'issue de la soirée se rapproche :

> « To'y boshi : Soyez en bonne santé, chers invités venus du Kazakhstan, que chacun de vos pas soit une bénédiction ! Soyez les bienvenus dans notre région ! Chers amis, comme on dit, les bonnes choses ont une fin. L'administration de la *to'yxona* nous informe qu'il est déjà vingt-deux heures. Notre célébration touche bientôt à sa fin. Nous vous prions de bien vouloir nous excuser. »

Néanmoins, il indique que la soirée doit se conclure par une « coutume moderne » (*zamonaviy urf-odat*) (uz) :

> « To'y boshi : À présent, si nos professeurs et les parents des jeunes mariés nous y autorisent, passons à une coutume moderne. Accompagné par une belle musique, les jeunes mariés vont couper le gâteau – ce doux dessert est considéré comme l'un des mets les plus délicieux au monde. »

Guidés par un accompagnement instrumental qui me rappelle la bande-son du film Titanic, les deux mariés descendent de l'estrade. Juste en bas, le témoin de Jahongir les attend avec le couteau pour le dessert. Expliquant à l'oreille du marié comment procéder, il tend le couteau à l'épouse et retire quelques fleurs en plastique sur le gâteau. Tenant Dilnura par le poignet, Jahongir l'accompagne dans son geste. Ensemble, ils découpent une première fine part de la main droite et déposent celle-ci dans une petite assiette. Sous les regards des quelques dizaines de convives restant, le marié porte une première cuillère à la bouche de son épouse. Le maître de cérémonie encourage tout le monde à les applaudir. En retour, la mariée donne également une bouchée à l'époux. Enfin, leurs deux mères sa rapprochent du gâteau. Celle de Dilnura est la première à goûter le gâteau de la main de son « gendre » (*kuyov*) (uz) En retour, la mariée tend une autre bouchée à sa « belle mère » (*qaynona*) (uz). L'accompagnement sonore s'interrompt et le maître de cérémonie annonce une coutume plus ancienne :

« To'y boshi : Prions Dieu pour que la vie de nos jeunes mariés soit aussi douce et belle que ce délicieux gâteau. Soyez en bonne santé. Nous avons respecté nos « coutumes modernes » (*zamonaviy urf-odatlar*) (uz). Passons à présent aux « coutumes plus anciennes » (*eski urf-odatlar*) (uz). Au son joyeux du *yor-yor*, invitons nos jeunes mariés à rejoindre le centre du palais. »

Les serveurs écartent le gâteau afin de libérer la piste de danse. Gulsanam Opa s'empresse de faire goûter le dessert à son plus jeune petit-fils. En même temps, les mariés s'avancent lentement au milieu de l'allée qui s'étend entre les deux estrades. À l'écart de quelques mètres l'un de l'autre, ils commencent à danser. Umidjon Jumaev joue cette fois-ci un répertoire de variété relativement joyeux et dynamique dont le rythme contraste avec les pas timides des mariés. Les amis de Jahongir forment un cercle autour d'eux, tandis que des femmes s'approchent pour leur donner des billets. Les yeux aux sols et les mains levés, Dilnura exhibe l'argent qu'elle a reçus. Jahongir redonne à son épouse la plupart des billets que lui transmettent les convives. Le sourire aux lèvres, il répète les paroles du chanteur et adresse plusieurs clins d'œil aux amis et aux membres de sa famille. Après trois minutes environ, la salle s'assombrit pour fait place à des effets de lumière. Les mariés sont attentivement filmés par les vidéastes professionnels et plusieurs convives qui ont sorti leur téléphone. Les sœurs de Jahongir et les amies intimes de Dilnura se sont approchées pour danser. Derrière la mariée, la *yanga* de Dilnura tend un tissu aux motifs à fleurs à une autre femme de leur famille. Celle-ci recouvre la tête de la mariée avec le tissu sans la prévenir. La *yanga* lui rajoute par-dessus un voile transparent, puis elle la guide jusqu'à l'entrée de la *to'yxona* en la tenant par le bras. En chemin, la sœur aînée de Jahongir la coiffe avec une autre pièce de tissu jaune aux motifs à fleurs. Les lents « *yor-yor* » d'Umidjon Jumaev scandent le départ de la mariée qui ne voit rien. Comme si de rien n'était, le marié danse pendant ce temps avec ses amis. À plusieurs reprises, ils le soulèvent même afin de le projeter l'air.

Une fois le seuil franchi par la mariée, le chanteur s'exclame « *kuyov-joralimiz* ! » (« pour les amis du marié ») (uz) et reprend un titre de variété sur un rythme bien plus effréné. Ne reste dans la salle plus que les amis de Jahongir, les enfants de ses sœurs et quelques membres de sa famille. Le marié a retiré sa veste de costume et sa cravate. Ivre, le fils du frère de son père, qui a déclamé un poème quelques dizaine de minutes auparavant, danse aux côtés de ses amis. « *To'ylar muborak* » crie plusieurs fois Umidjon Jumaev, alors que tout le monde s'agite dans le noir. Après une dizaine de minutes, la lumière soudainement se rallume. Je vois Jamshid Aka tendre une liasse de billet au monsieur tatar qui dirige le ballet Chance près de l'estrade des musiciens. Avec une dizaine d'amis de Jahongir nous ne sommes désormais seuls sur la piste à le projeter en l'air. À tour de rôle, nous réclamons encore des chansons à Umidjon Jumaev qui nous encourage. Alors que toutes les tables

sont débarrassées, le gérant de la salle ordonne au chanteur de s'interrompre et nous demande de sortir.

Dehors, nous sommes encore attendus par les sœurs du marié et leurs époux respectifs. Avec ses amis, Jahongir souhaite terminer la soirée dans une *dača* dans les montagnes à Yangiobod. Ne me considérant pas comme un membre de ce cercle d'amis les plus proches, je choisis de monter dans la voiture d'un des gendres de Jamshid Aka et de rentrer plutôt chez les parents du marié. Assis par terre autour d'une table basse sous le porche où il reçoit ordinairement ses invités en été, le père du marié nous attend avec une vingtaine d'amis de son âge. Son épouse, ses filles et ses gendres sont assis à l'écart. Semblant épuisé, Jamshid Aka nous dit qu'il se sent débarrassé d'un poids. Depuis une dizaine de minutes, il a ouvert l'une des caisses de vodka qu'il avait achetées pour le *to'y* mais qu'il a finalement renoncé à servir sous l'influence des parents de Dilnura. Plusieurs de ses amis s'abstiennent, cependant, de boire car ils ont un long trajet en voiture jusqu'au Surkhandarya. La plupart d'entre eux n'ont pas rendu visite à Jamshid Aka depuis des années en raison du temps que leur prennent leur famille et leur travail. Toutefois, certains préfèrent ne pas s'attarder et partir dans la nuit pour éviter de subir la chaleur sur la route le lendemain. Visiblement ivre, l'un d'entre eux me provoque avec insistance. Il me demande pourquoi j'étudie Angren et me dit que de toute façon je ne changerai rien à sa société. Pour étudier l'Ouzbékistan, je dois selon lui être prêt à « sacrifier » (*žertvovat'*) (ru) quelque chose. Il m'ordonne, de ce fait, de sortir lui acheter une bouteille de vodka. Pour apaiser l'échange, Jamshid Aka met ces propos sur le compte de l'ivresse de son ami et me demande de ne pas lui en tenir rigueur. Il précise qu'ils se connaissent depuis l'adolescence. Malgré la distance, ils sont toujours restés amis. Ils ne se sont pas vus depuis deux ans et c'est pour lui comme si c'était hier. Un ami de Jamshid Aka que je ne connais pas et qui n'a pas bu une goutte d'alcool annonce qu'il doit rentrer. Il propose de me déposer en voiture sur son chemin. Pour me soustraire à l'ami de Jamshid Aka qui m'a provoqué et ne pas gâcher leur fin de soirée, je décide de le suivre. Dans la voiture, mon conducteur me demande de ne pas prêter attention aux paroles de l'homme qui m'a offensé : tous les Ouzbeks ne sont pas comme lui. Quand il travaillait en Russie, il croisait beaucoup de Russes qui lui parlaient de la même manière.

a) L'argent doit couler

Pul qo'lning kiri (« L'argent est une tâche sale sur la main ») (uz)

Proverbe ouzbek

Selon ce proverbe, la richesse réside aussi dans les relations et est irréductible à l'accumulation du capital et des marchandises. Pouvant être épargné, dépensé pour soi ou investit dans différents types d'actifs, l'argent doit aussi être dépensé pour les autres ou circuler à travers des dons. Après l'avoir acquis en se salissant les mains, il faut le redistribuer pour laver sa réputation et bâtir des relations. Autrement dit, ce proverbe fait référence à des valeurs qui semblent antagonistes à l'individualisme qui sous-tend des logiques de marché. Dans la description précédente ces valeurs semblent le plus explicites quand chacun se lève pour donner des billets aux musiciens ou aux personnes qui dansent devant l'assistance. Encore en vigueur à Angren alors qu'il a notamment disparu à Tachkent, cet usage est désigné par les termes *qistir-qistir*. Proche étymologiquement du verbe *qistirmoq* (uz) qui se réfère à l'acte de « glisser quelque chose dans les mains »[269], l'expression dit à la fois l'impératif de se débarrasser de son argent et de le donner publiquement à ceux qui le méritent. Elle invite plus généralement les convives à actualiser ces valeurs lors de la célébration du mariage. Pour féliciter quelqu'un d'avoir organisé un grand *to'y* en ouzbek, on dit ainsi fréquemment qu'il a « fait couler » (*oqizib tashladi*) (uz) beaucoup d'argent ou de vodka.

Si l'on se fie à la description du *katta to'y* de Jahongir, il s'agit, en effet, d'un moment où les parents du marié doivent dépenser l'équivalent de plusieurs années de la totalité de leur revenus pour leurs enfants. Même si Jahongir a contribué au financement de son propre mariage avec la majeure partie de l'argent qu'il avait gagné comme employé à « l'Agence pour les Affaires de la Jeunesse » au *hokimiyat,* ses parents ont mobilisé une part conséquente de leur épargne et ont activé jusqu'à plus d'une centaine de relations financières. Il y avait les *to'yona* (« contributions ») (uz) de ses sœurs aînées et des autres membres de sa familles qui s'élevaient souvent à plus d'une centaine de dollars et dans une moindre mesure celles des autres convives. Alors qu'il ignorait encore combien avait exactement coûté le mariage de son fils, Jamshid Aka m'a, en effet, avoué quelques jours après le *katta to'y* qu'il avait fallu, de son côté, plus de 12 000 dollars américains pour financer les cérémonies et les prestations matrimoniales et 8000 dollars pour rénover l'appartement destiné aux mariés. Comme les hommes invités doivent donner leur contribution au marié ou à son père et les femmes invités à sa mère, il lui était encore plus difficile d'évaluer la somme des *to'yona*. Tous deux très fatigués depuis le *katta to'y*, ils n'avaient pas encore pris le temps de faire les comptes avec son épouse Gulsanam Opa. De toute façon, Jamshid Aka estimait que la somme de ces contributions était nettement inférieure au coût du mariage pour leur famille. Les hommes invités lui avaient

[269] Cette traduction est proposée par un dictionnaire français-ouzbek publié par l'Institut Français d'Études sur l'Asie Centrale (Balci 2008, 248).

donné entre 1000 et 1200 dollars. Son épouse considérait qu'elle avait reçu entre 1700 et 1900 dollars. Dans l'ensemble, ils n'avaient donc pas reçu plus de 3000 dollars.

Ces transferts trahissent le rôle fondamental de l'argent dans la vie sociale. Autrement dit, l'argent organise la plupart des relations marchandes et non-marchandes, alors qu'en Europe ou aux États-Unis il est exclu de multiples interactions sociales (Moya 2017, 20) ou décrit selon la perspective des « mondes antagonistes » comme un actif dont la circulation peut corrompre des relations intimes et sentimentales au sens large ou introduire du népotisme dans des interactions considérées comme rationnelles (Zelizer 2001, 123 ; Zelizer 2005). En Ouzbékistan, sa circulation sous-tend la plupart des relations entre conjoints, affins, membres d'une même famille, amis, collègues ou voisins. Toute relation est, de ce point de vue, une relation financière dans la mesure où elle implique a minima de donner, de recevoir et de rendre de l'argent lors des mariages, quand il ne s'agit pas de rapports d'endettement en dehors du cadre cérémoniel, de dons de charité asymétriques, de collaboration entrepreneuriale ou d'affiliation à des *gap* qui font office de tontines (Alexandrov 2017)[270]. L'argent est une tâche qui doit rester peu de temps sur la main de celui qui l'a gagné car celui-ci reçoit de multiples demandes. Il y a notamment les requêtes de la mosquée et du *comité de mahalla* qui réclament de l'argent pour les pauvres, les demandes d'emprunts d'amis, de membres de la famille, de collègues, d'affins ou de membres d'un *gap* et bien évidemment les sollicitations liées aux mariages des autres. En outre, il faut mentionner les personnes qui récoltent de l'argent pour un membre gravement malade de leur famille ou de leur entourage. Ces dons peuvent aussi être interprétés comme un moyen de laver de l'argent qui a été acquis par des transferts pouvant s'apparenter à de la corruption dans la mesure où l'accès à un travail au sein d'une entreprise ou une administration passe fréquemment par le versement de *vzjatki* (« pots de vin ») (ru) (Petric 2002, 174). Malgré cette monétisation des relations sociales, je n'irais pas, toutefois, jusqu'à dire que les flux monétaires associés aux cérémonies de mariage et aux *gap* reflètent aussi un attrait pour l'illiquidité, similaire à celui décrit par Ismael Moya à Dakar (Moya 2017, 148). Si les membres d'un même *gap* peuvent placer jusqu'à plusieurs fois par mois une somme définie avec tous les autres membres du groupe et récupérer l'intégralité de l'argent plusieurs mois ou années plus tard, les résidents d'Angren ne m'ont pas paru avoir autant de

[270] De la même racine étymologique que le verbe *gapirmoq* (« parler ») (uz), le terme vernaculaire *gap* désigne une institution locale qui peut prendre différentes formes selon que les participants sont de genre masculin ou féminin ou qu'elle implique ou non un système d'épargne de type tontine. A minima, il s'agit d'un groupe d'individus qui se réunissent à intervalles réguliers pour partager un repas qu'ils organisent à tour de rôle. L'appartenance à ce groupe dépend généralement d'un processus de cooptation à l'unanimité. C'est l'une des raisons pour lequel je n'ai jamais participé à un *gap* lors de l'enquête. Les conditions de cooptation peuvent varier (Alexandrov 2017). Un avocat en droit de la famille que j'ai interrogé pour l'enquête m'a dit ainsi qu'il avait un *gap* avec une trentaine d'hommes depuis la décennie 1990. Les trois principales conditions pour y appartenir étaient d'habiter à Angren, d'avoir un diplôme de l'enseignement supérieur et d'être prêt à donner tous les mois cent dollars à l'organisateur. Au fil des années, les membres du *gap* avaient fixé d'autres règles, comme l'interdiction de consommer plus d'un demi-litre de vodka par repas par personne. Entretien avec Rahmatulloh Aka, Angren, vingt-cinq février 2022.

difficultés à épargner que ceux de Dakar. Ils n'avaient pas besoin, comme au Sénégal, de mettre systématiquement leur argent à distance pour se soustraire aux demandes des autres : personne ne m'a parlé, par exemple, de comptes en banque sur lesquels ils essayaient de bloquer de l'argent (Moya 2017, 23-24). À part quelques exceptions où les mariés ont eu recours à un crédit à la consommation auprès d'une banque[271], les cérémonies de mariage m'ont paru davantage financées par l'épargne des mariés et de leurs parents que par les contributions de leurs invités. Jamshid Aka a, en effet, précisé que ces contributions n'ont même couvert la moitié du budget qu'il a consacré aux cérémonies et aux prestations matrimoniales pour le mariage de son fils. N'appréciant pas les *gap*, il a également indiqué qu'il n'avait pas non plus épargné son argent sur un compte car il était très méfiant à l'égard des banques. Pour limiter la perte du pouvoir d'achat associée à l'inflation et à la dévaluation du soum ouzbek par rapport aux autres grandes devises, il avait préféré acheter des animaux et conserver des dollars américains en liquide[272].

Pendant les dernières décennies de la période communiste, l'argent était aussi impliqué dans la plupart des secteurs de la vie sociale. Lors des cérémonies de mariage, les convives privilégiaient néanmoins des biens de consommation qui n'étaient disponibles qu'en quantité limitée. Certains vêtements ou pièces de tissus jouaient alors un rôle analogue à celui de l'argent aujourd'hui (Koroteyeva & Makarova 1998, 584). À l'issue de la décennie 1990, Boris Petric a préféré ainsi parler d'une « société du don » où les relations entre voisins devaient être « l'expression de la générosité » et où les dons effectués dans le cadre des *to'y* rapprochaient et obligeaient les participants (Petric 2002, 153-154). J'ajouterai que les « contributions » (*to'yona*) (uz) monétaires sont désormais privilégiées par rapport aux dons de « services » (*xizmat*) (uz) ou de biens de consommation lors des *to'y*. Comme au Sénégal, cette « monétarisation généralisée des relations sociales » ne se traduit, cependant, pas par leur « marchandisation intégrale » (Moya 2016, 21). Même si les *to'yona* peuvent être décrites comme un paiement pour le repas servi par les hôtes, la location de la salle de réception et la performance des artistes, ces transferts ne se confondent pas avec l'échange marchand au motif qu'aucun bien n'est évalué « indépendamment de la relation entre les personnes qui l'échangent » (Weber 2000, 87). Dans ce contexte, l'écart entre les *to'yona* des invités s'explique, en effet, par leur insertion dans une « séquence de relations qui engagent les mêmes partenaires » (Weber 2000, 88) et par la valeur qu'attribue chacun d'entre eux à sa relation

[271] Une femme ouzbek de vingt-deux ans, nommée Lola, dont je parlerais du divorce dans le sixième chapitre a, par exemple, eu recours à un crédit à la consommation de près de deux-mille-sept-cent dollars américains pour financer son mariage en 2019. Jusqu'en août 2022, elle a dû rembourser ce crédit par des mensualités de 600 000 soums (l'équivalent de soixante dollars américains). Entretien avec Lola, Angren, premier mars 2022.

[272] En marge du bazar d'Angren, il était donc fréquent que des enquêtés interrompent leurs achats pour troquer des soums contre des dollars américains auprès d'hommes qui changeaient tous les jours des devises au marché noir. Même si elles proposaient des taux légèrement moins avantageux, les banques étaient aussi utilisées par de nombreux enquêtés pour effectuer des opérations de change.

avec le marié ou avec l'un de ses deux parents. Plus la *to'yona* est élevée, plus le lien est considéré comme fort. En règle général, ceci oblige aussi le donataire à rendre une *to'yona* conséquente au donateur quand il organisera lui-même un mariage (Abashin 2003, 233). Là où de simples voisins ou collègues apportent rarement l'équivalent de plus de cinquante dollars américains[273], les parents proches au sein de la famille élargie ou les amis du marié et de ses parents donnent souvent plus de cent dollars. Entre frères et sœurs et parents ou enfants, j'ai aussi observé que certaines contributions échappent à la logique de l'échange et obéissent davantage au principe du « communisme familial » tel que le défini David Graeber : les transferts doivent être ajustés aux besoins et aux capacités de chacun (Graeber 2011, 210)[274].

Ma contribution au *katta to'y* de Jahongir ne s'inscrivait pas, en effet, dans un échange marchand dont les termes étaient prédéfinis. Les cent dollars américains que j'ai donné à son père avant le *to'y* n'ont pas été échangés, même implicitement, contre des informations ou un repas. Cet argent ne pouvait pas expliquer à lui seul leur participation à l'enquête. Il y avait aussi ma venue expresse de France pour le mariage et la régularité de mes visites lors du précédent séjour. Comme l'a dit Jahongir, ce mariage n'était qu'une « étape » dans notre relation d'amitié. En donnant de l'argent à son père, il s'agissait plutôt de faire honneur à Jahongir et son père et de consolider notre relation. À ce titre, ils m'ont donné des informations relativement précises au sujet du budget du mariage, m'ont proposé d'effectuer le *xizmat* (« service ») (uz) et d'observer des moments auxquels pas plus de quelques dizaines de personnes étaient conviées. Jusqu'alors on ne m'avait, en effet, jamais proposé participer à un *fatiha to'y* (« fiançailles ») (uz) ou à un *yuk*[275]. La force du lien avec les *xizmatchi*[276](uz) est apparue alors plus évidente au regard des relations avec les simples *mehmon* (« invités ») (uz). Au côté des *mezbon* (« hôtes ») (uz), les membres de la famille et les amis qui avaient été recrutés comme *xizmatchi* devaient s'investir dans la préparation de plusieurs séquences du cycle du mariage. Toutes les autres personnes invitées au *osh*, au *qiz bazm* du côté de la mariée et au *katta to'y* du côté du marié étaient des *mehmon*. La persistance du *xizmat* et la valeur qui lui est accordé dit, à mon sens, que les relations s'organisent aussi selon des transferts non-monétaires, bien que leur intensité ait décrue par rapport aux années 1990 et 2000. À l'époque, les mariés et leurs parents comptaient sur davantage de personnes et de services car les liquidités en circulation étaient bien

[273] Quand je me suis rendu le onze février 2022 à Dukent pour rendre visite à Aziza dont j'ai parlé longuement dans le troisième chapitre, celle-ci m'a, par exemple, précisé qu'elle avait donné cinquante dollars la veille à une voisine de l'immeuble d'à-côté pour le mariage de sa fille. Elle lui avait fait ce don car elle savait qu'elle lui rendrait au moins la même somme pour le mariage de son fils aîné d'ici quelques années. Entretien avec Aziza, Angren, onze février 2022.

[274] Gagnant beaucoup plus d'argent que ses parents et ses frères aux États-Unis comme conducteur de camion, Dilmurod Aka a, par exemple, financé à hauteur de plusieurs milliers de dollars le mariage du fils de sa sœur le quinze janvier 2022. Il sera question de cet homme tadjik dans le sixième chapitre.

[275] Ces séquences sont définies plus tôt dans ce chapitre.

[276] Ce terme vernaculaire désigne les personnes qui effectuent le *xizmat* (Abashin 2003, 225).

plus réduites et le marché des prestataires cérémoniels n'existait encore qu'à l'état embryonnaire (Kikuta 2016, 96 ; Werner 1998).

b) Le mariage, vecteur de flux monétaires

Aujourd'hui, le mariage reste l'un des plus importants vecteurs de flux monétaires et de services. Même si les coutumes veulent que les parents organisent une cérémonie séparée pour le mariage de leurs enfants et la circoncision de leurs petits-enfants, le choix de fusionner le mariage de Jahongir avec le « *to'y* de circoncision » (*sunnot to'y*) (uz) des deux fils de sa sœur aînée traduit une prééminence du mariage. Elle illustre aussi le caractère sacrée d'une cérémonie où prévalaient les us et coutumes ouzbeks par rapport à une cérémonie de circoncision dont la signification était davantage religieuse. Il s'agissait principalement de célébrer le mariage du fils de Jamshid Aka car les petits-fils de celui-ci n'ont été mentionnés qu'au détour des vœux de quelques participants. C'était une façon pour leur famille de se passer de l'organisation d'une cérémonie supplémentaire alors, qu'en revanche, ils ne pouvaient pas faire l'économie du *katta to'y* de Jahongir. Ils savaient que leurs convives leur donneraient moins de contributions pour un *to'y* de circoncision et leur reprocheraient davantage d'organiser un modeste mariage.

Un an plus tôt, en juillet 2021, Jamshid Aka a prêté 500 000 soums à un jeune collègue qui « n'avait pas de père » et devait se marier le lendemain. Malgré la promesse de lui rendre l'argent avant la fin de l'été, il a dû attendre jusqu'à l'hiver pour récupérer son dû et revoir son collègue. Aussi, certains interlocuteurs ont opposé les *to'yona* (« contributions ») (uz) des membres de leur famille les plus proches au refus des mêmes personnes de leur prêter ou leur donner de l'argent dans d'autres circonstances. Je pense, par exemple, à une femme ouzbèke qui s'est remariée à un petit commerçant tadjik en tant qu'*ikkinchi ayol* (« seconde épouse ») (uz) et dont j'ai étudié le mariage polygyne dans le troisième chapitre de cette thèse. En manque fréquent de liquidités en raison de revenus relativement faibles et du peu d'argent que son mari pouvait lui donner tous les mois, Dilnoza Opa a indiqué que ses trois frères aînés élevaient déjà des bœufs dans leur village pour contribuer, à hauteur de plusieurs milliers de dollars, au mariage du fils qu'elle avait eu en 2000 avec son premier époux. Sinon, ils avaient toujours refusé de lui donner de l'argent depuis son remariage en 2006. La seule fois où elle leur avait demandé l'équivalent de trente dollars américains pour boucler un mois difficile, ils lui avaient fait comprendre qu'elle avait choisie elle-même d'être *ikkinchi ayol* et était responsable de sa situation[277]. Malgré une capacité d'épargne qui n'excédait pas quelques dizaines de dollars par mois et l'incapacité de s'accorder des loisirs, elle avait confiance en

[277] Ce montant correspondait à cent cinquante dollars américains au moment de l'enquête.

ses frères pour l'aider à organiser un grand mariage. Afin de financer une cérémonie aussi « romantique » que celles exhibées sur le compte *Instagram* du blogueur Dili.me[278], elle avait également prévu que son fils travaille au moins une année après ses études[279].

Le mariage de Jahongir a polarisé des flux de manière analogue. Ses trois sœurs aînées lui ont donné plusieurs centaines de dollars. Outre les *to'yona* (« contributions ») (uz) reçues de la part des convives pendant la semaine du cycle du mariage, Jahongir et ses parents ont dépensé une épargne qui avait été accumulée pendant plusieurs années. Disposant, comme Dilnoza Opa, d'un salaire mensuel de 1 500 000 soums quand il était employé à la Maison de la Culture de Dukhent, Jamshid Aka a mis de côté plus des deux tiers de ce salaire lors des cinq années qui ont précédé le mariage. Comme ils étaient déjà propriétaire d'une maison avec un jardin et n'avaient pas de crédit significatif à rembourser auprès d'une banque ou de particuliers, Jamshid Aka et Gulsanam Opa se sont appuyés, pendant tout ce temps, sur d'autres revenus pour subsister et contribuer aux *to'y* auxquels ils étaient invités. En tant qu'enseignante dans une école pour enfants en situation de handicap, l'épouse de Jamshid Aka touchait plus de 2 000 000 de soums par mois. À partir du moment où elle a déposé une demande de divorce et est revenue chez eux, en juillet 2021, leur troisième fille, Nodira, leur a aussi reversé la majeure partie du salaire de 2 500 000 soums qui lui était versé par la pharmacie où elle travaillait. Un peu moins d'un an avant l'évènement, Jahongir a pris un emploi au *hokimiyat* pour mettre de l'argent de côté. Enfin, Jamshid Aka cumulait plusieurs revenus. Il faisait le taxi à Angren sur son temps libre ou se levait parfois très tôt le matin pour vendre une chèvre au marché à bestiaux parmi la dizaine d'animaux qu'il élevait dans son jardin. L'automne, il vendait du raisin qu'il cultivait lui-même. Enfin, il avait des revenus passifs car il louait pour moins de cinquante dollars par mois, l'appartement trois pièces où il prévoyait d'installer les mariés dans le centre-ville. Quelques jours après le *katta to'y*, il admit être soulagé d'avoir pu célébrer le mariage de son fils sans prendre de crédit et estimait que sa vie serait désormais plus facile[280].

Compte tenu du caractère éphémère et exceptionnel du *katta to'y* de Jahongir et des années qu'il leur a fallu pour épargner avec ses parents[281], les dépenses associées au mariage sont susceptibles d'être considérées comme improductives et contraires à la raison économique. C'est même ce que certains *comités de mahalla* m'ont dit à Angren en dénonçant un « gaspillage » (*rastočitel'stvo*) (ru) et un « manque de logique » (*nelogično*) (ru) au motif que ces montants étaient l'équivalent du prix d'un

[278] Dili.me est un influenceur ouzbek dont le compte Instagram compte plus de cinq millions d'abonnés. Parmi ses publications, on retrouve notamment des clips humoristiques, des vidéos de voyages et des contenus publicitaires pour des salles de réception et des prestataires de mariage à Tachkent (Url : *https://www.instagram.com/dili.me*, consulté le six septembre 2025).
[279] Entretien avec Dilnoza Opa, Angren, onze janvier 2022.
[280] Ce jour-là, il me remercia aussi de l'avoir aidé à épargner car je l'avais invité à déjeuner presque une fois par semaine entre août 2021 et mars 2022 quand je lui rendais visite sur son lieu de travail à Dukhent.
[281] Aussi, il faut considérer la rupture conjugale de la dernière sœur aînée de Jahongir deux ans plus tôt car leurs parents ne pouvaient exclure que tout ceci se solde par un démariage.

appartement de plusieurs pièces. Il valait mieux, de leur point de vue, que les mariés s'achètent quelque chose d'utile après le mariage[282]. Dans les contextes soviétique puis postsoviétique, l'usage des termes de « rationalité » et « d'irrationalité » pour condamner les dépenses cérémonielles dans le débat public centrasiatique a déjà été présenté comme un moyen d'opposer des civilisations « orientales » qui seraient « mystiques » et « irrationnelles » à des civilisations « occidentales » qui seraient « matérialistes » et « rationnelles ». À la différence d'Abashin, je ne dirais pas que la rationalité de ces dépenses réside aux yeux des convives dans le maintien des relations sociales (Abashin 2003, 135). Pour reprendre les catégories de Viviana Zelizer, j'observe plutôt la coexistence de valeurs et de mondes qu'il serait ethnocentrique de décrire comme hostiles et irréconciliables aux yeux des résidents de la ville d'Angren (Zelizer 2001 & 2005). Le passage de la société ouzbèke à l'économie de marché depuis l'indépendance n'a pas entamé le caractère sacré du mariage comme évènement et étape de la vie[283]. L'économie de marché coexiste plutôt ici avec une économie cérémonielle qui malgré le médium commun de l'argent comporte ses propres circuits et normes que les résidents s'efforcent de maintenir à travers des pratiques et un vocabulaire spécifiques. Les participants aux *to'y* ne parlent pas, par exemple, de paiement ou de dette mais de *to'yona* (« contribution ») (uz) qu'ils donnent dans une enveloppe ou en serrant la main de leur hôte avant le début de la cérémonie. Une quantité non-négligeable de billets viennent aussi récompenser les danseurs conformément à l'usage qui est nommé *qistir-qistir*.

De mon point de vue, les limites des explications fonctionnalistes résident plus précisément dans la concentration des flux de capitaux et de services lors des mariages. En se référant au maintien de relations d'endettement mutuel (Werner 1998) ou même à la nécessité de s'assurer l'aide d'autres personnes à l'avenir (Light 2015b), on n'explique pas pourquoi les acteurs privilégient les cérémonies de mariage pour effectuer ces transferts d'argent et ces dépenses. Ce type d'argument ne permet pas, par exemple, de comprendre pourquoi les frères de Dilnoza ont presque toujours refusé de l'aider alors même qu'ils se préparaient depuis plusieurs années à contribuer à la célébration du mariage de son fils aîné à hauteur de plusieurs milliers de dollars.

Mon hypothèse est que quelque chose de l'ordre de la reproduction et de la réputation est ici en jeu. Si à partir des réflexions qui ont été déjà proposées dans le second chapitre, on définit la réputation comme la somme des représentations qui reflètent les actions d'un individu et circulent par le biais des communications formelles et informelles au sein d'un collectif (Origgi 2019, 76), il

[282] Entretien avec Dilafruz Opa (mahalla rais du centre-ville d'Angren), Angren, vingt-huit octobre 2021. Entretien avec Saiffidin Aka (mahalla rais du Nouveau Baksuk), Angren, vingt-neuf octobre 2021.

[283] On pourrait ainsi développer un parallèle entre la sacralisation du mariage en Ouzbékistan dans le contexte postsocialiste que j'étudie et celui de l'enfant dans la société américaine capitaliste du début du XXe s. Entre les années 1910 et 1920, l'enfant cesse d'être valorisée pour sa force de travail et acquiert une valeur affective. Sources de davantage de dépenses pour les classes moyennes urbaines, il devient l'objet d'une « comptabilité affective » (Fiod 2026 ; Zelizer 1985).

ne peut s'agir que de la réputation du marié, de ses parents ou même des autres membres de sa famille élargie.

c) Qui joue sa réputation ?

L'ethnographie du *katta to'y* de Jahongir apporte des éléments de réponse à ces interrogations. Même si, nous l'avons dit, le mariage est un moment de passage à l'âge adulte pour le marié, c'est davantage la réputation de son père et de sa mère qui est en jeu lors de cette cérémonie. Ceci répond aux valeurs qui sous-tendent et légitiment la célébration. Conformément aux hiérarchies entre époux et épouse, parents et enfants, l'organisation d'une telle cérémonie est décrit avant tout comme un « devoir sacré du père » (*otasining farzi*) (uz) (Schmoller 2014, 80). En tant que « chef de famille » (*bosh*) (uz), il doit apparaître comme le principal organisateur de l'évènement. Son succès doit lui être attribué. Ceci se reflète notamment dans le choix des invités, l'ordre de leurs prises de paroles et le contenu de leurs discours ou encore dans les performances des artistes. Le *katta to'y* se présente comme une démonstration de la générosité d'un homme qui a su loger et nourrir son épouse et ses enfants depuis son propre mariage jusqu'à celui de son fils. Lors du *kelin salom* qui a ouvert le *to'y*, Jamshid Aka a, de ce fait, été mentionné avant toutes les autres personnes présentes. La *kelin* a dû d'abord s'incliner devant lui alors que la chanteuse le félicitait d'avoir « abattu un bélier noir » (*kora qo'chqor soy bergan*) (uz) et « donné un grand festin au peuple » (*odamlarga katta osh bergan*) (uz). Plus tard dans la soirée, le fils d'un des frères aînés de Jamshid Aka a également récité un poème où le père du marié a été décrit comme le « chef de la caravane » (*karvonboshing*) (uz) et celui qui protégerait la « tête » de son fils (*omondir boshing*) (uz). C'est aussi en chef de famille et en guide que Dilmurod Baxshi a dépeint le père du marié. En racontant comment Jamshid Aka a quitté la région du Surkhandarya pour étudier à Tachkent et fonder une famille à Angren, le *Baxshi* a présenté ce mariage comme l'aboutissement d'une réussite familiale et professionnelle. Dans l'accent de la région d'origine de son client, il a chanté ses louanges. Ses paroles l'ont décrit comme quelqu'un qui malgré son succès n'avait jamais oublié son village et était toujours resté soucieux de respecter les « us et coutumes » (*urf-odat*) (uz) et de transmettre un « patrimoine culturel » (*nomoddiy madaniy meros*) (uz). Aussi, il s'agissait pour le *Baxshi* de rappeler que le père du marié avait toujours gagné honnêtement son argent avant de le dépenser pour sa famille. C'est aussi dans l'idée de témoigner de sa bonne réputation que Jamshid Aka a donné la parole à des personnes qui venaient de différents horizons académiques et étaient issus, comme moi, de régions parfois très éloignées. Il devait apparaître comme quelqu'un qui était apprécié au-delà d'Angren. Ceci peut également expliquer l'invitation de près d'une dizaine d'amis qu'il voyait souvent moins d'une fois par an et qui étaient restés dans son village d'origine au sud du pays. Compte tenu des dix-heures de route

qu'il leur avait fallu pour venir et de la chaleur de juillet, leur présence visait à montrer qu'il était encore respecté au village. En outre, Jamshid Aka espérait probablement qu'ils fassent l'éloge de la cérémonie et que ceci rejaillisse sur sa réputation au village. C'est pourquoi, ses anciens camarades d'université, ses amis et ses collègues étaient aussi surreprésentés au regard des collègues et des amis de son épouse. Quatre tables leurs étaient destinées, contre trois pour les amis et collègues de son fils. Le collectif de l'école pour enfant en situation de handicap où travaillaient son épouse et sa fille aînée n'avait lui qu'une seule table.

À part les collègues qui ont félicité Gulsanam Opa pour son travail avec les enfants au moment d'adresser leurs « souhaits » (*tilaklar*) aux mariés, les participants et les artistes ne sont pas arrêtés sur sa carrière professionnelle. Le respect exigé des mariés et des convives était associé davantage au temps que Gulsanam Opa avait consacré à l'éducation de ses enfants et à son foyer. Ce rôle de mère était esthétisé dans la plupart des *katta to'y* auxquels j'ai participé à Angren. *Onamni ko'rgani boraman* (« J'irais voir ma mère ») (uz) a été chantée presque à chaque fois pour célébrer « l'affection » (*mehr*) (uz) et le « respect » (*hurmat*) (uz) que les fils doivent à leur mère. Le moment où les mariés sont descendus de leur estrade pour remettre des fleurs à leurs mères respectives est aussi devenu un passage obligé à Angren, depuis que la chanson *Bu mening onam* (« c'est ma mère ») (uz) s'est popularisée à l'échelle du pays à la fin de la décennie 2010. Contrairement aux pères des mariés, leurs mères sont, par ailleurs, toujours honorées par un *qistir-qistir* (uz)[284] : la plupart des femmes s'approchent pour leur donner de l'argent alors qu'elles dansent après leurs discours. Cependant, je ne dirais pas que la mère du marié est réduite à une position de donataire car elle également sorti une liasse de billets neuf quelques minutes plus tôt pour honorer les femmes qui dansaient après les discours des amis de son mari.

Compte tenu de la performance des quatre danseuses du Ballet Chance, les femmes ont semblé sinon représentées par les mêmes types de symboles que lors d'évènements publics qui étaient organisés sous l'égide du premier président Karimov et ont été décrits dans la littérature. À cette époque, il était déjà courant que des femmes dansent en costume d'*atlas* devant des hommes pour commémorer la mémoire d'un défunt illustre ou inaugurer un lieu public (Megoran 1999, 104). Aussi, le fait de minimiser les activités professionnelles des femmes mariées et de les représenter comme des mères sans voix, ni droit d'agir évoque des clichés qui datent déjà de la période soviétique, avec l'abandon d'un agenda strictement féministe et l'émergence des politiques natalistes à partir de la décennie 1930 (Kudaibergenova 2016, 226 ; Nakachi 2021).

[284] Proche étymologiquement du verbe ouzbek *qistirmoq* (« accrocher »), cette expression a été définie un peu plus tôt dans ce chapitre.

d) L'enjeu de la reproduction

Ceci suggère que l'État ouzbek a aussi à voir avec les valeurs qu'il s'agit d'actualiser lors des cérémonies de mariage. Les discours et les symboles qui structurent le déroulement de la plupart des *katta to'y* auxquels j'ai participé à Angren présentent, en ce sens, des points communs avec les discours normatifs des employés *comités de mahalla* sur la famille et les arguments entendus en commission de réconciliation que je présenterai dans le sixième chapitre. Ici et là, on retrouve la référence à des valeurs qui invitent chacun à se conformer à des normes de genre, d'aînesse et de parenté et donnent force aux us et coutumes. Selon une logique du précédent, le fait de présenter Jamshid Aka comme le principal organisateur de la cérémonie était, en ce sens, associé à une description hiérarchique de la relation entre père et fils (Graeber 2011). Le financement asymétrique du *katta to'y* par le père du marié devait assoir l'autorité du père sur le fils, il était la répétition de dons que Jamshid Aka avait déjà effectué à Jahongir depuis sa naissance[285]. Le respect que le marié devait à sa mère était davantage lié à l'éducation qu'elle lui avait prodiguée pendant des années. Dans le poème qu'il a récité, le fils du frère aîné du père du marié a d'un côté décrit Jamshid Aka comme le père qui avait protégé Jahongir et Gulsanam Opa comme la mère dont il n'oublierait jamais les leçons. Quelques dizaines de minutes plus tard, le maître de cérémonie a justifié le don de bouquet de fleurs aux mères des mariés par l'éducation qu'elle leur avait donné depuis l'enfance.

Parachevant ces dons répétés du père au fils, le *katta to'y* constituait un point de basculement pour le marié et ses deux parents. À l'issue de l'évènement, le père avait accompli son « devoir sacré » (*farz*) (uz) en finançant et organisant le mariage de son fils, tandis que sa mère l'avait rempli en l'éduquant. En tant *bosh* (« chef de famille ») (uz), Jahongir était désormais autonome. Il devait commencer à entretenir son épouse et ses futurs enfants et à prendre pour eux des décisions. Ses parents n'étaient plus responsables de lui. Après avoir reçu un bouquet de la part de son fils, la mère de Jahongir a, de ce fait, déclaré qu'elle ne pouvait pas lui « transmettre » son « bonheur » et qu'ils devraient l'obtenir par eux-mêmes avec son épouse. Ce basculement explique aussi le rappel aux convives qu'il était capable de gagner de l'argent par lui-même et qu'il avait aussi contribué significativement au financement de son propre mariage. Dès lors, les mariés étaient invités à imiter leurs parents et à se montrer à la hauteur de leurs obligations afin de devenir à leur tour *qaynota* (« beau-père ») (uz) et *qaynona* (« belle-mère ») (uz).

Le *katta to'y* constitue, à mon sens, le point culminant d'un processus de reproduction car il vise à transmettre des valeurs et une identité aux mariés et à pérenniser la relation entre parents et enfants

[285] Tout est ici comme si le don asymétrique devait, en effet, rapprocher la relation entre père et fils de la hiérarchie telle que la définit David Graeber, à savoir que le don se justifie moins par l'entretien ou l'annulation d'une dette entre les parties que par une « logique du précédent » et des dons asymétriques répétés qui consolident l'autorité du donateur sur le donataire (Graeber 2011, 238)

par-delà ces changements de statut. Le marié se sépare du « foyer » (*uyi*) et de la tutelle des parents mais il reste lié à eux de par les valeurs et l'identité qu'ils lui ont transmises. De ce fait, il reste plus largement tributaire de la réputation de ses parents après le mariage et dans une moindre mesure de celle de ses frères et sœurs. La finitude de ce travail de reproduction est aussi marquée par la non-nécessité d'organiser un *katta to'y* en cas de rupture conjugale et de remariage du marié. Si celui-ci le souhaite, il peut alors organiser un second *katta to'y* avec son propre argent[286].

Le sens attribué à la notion de reproduction se rapproche ici de celui que lui donne Annette Weiner pour étudier les relations de parenté chez les Bimin-Kuskusmin en Papouasie Nouvelle-Guinée. Produisant par la sexualité « le début d'un être humain », la femme en tant qu'épouse et l'homme en tant qu'époux sont, pour les Bimin-Kuskusmin, en incapacité de faire grandir seuls leur enfant et de prolonger la lignée agnatique du père (Weiner 1982, 62). Ceci implique aussi des rituels d'initiation masculine lors desquels il faut mobiliser à la fois les ossements des ancêtres agnatiques et les pouvoirs rituels des sœurs du père. Reposant davantage sur le lien entre frère et sœur que celui entre époux et épouse, ce travail de reproduction permet à l'identité agnatique de survivre à la mort des individus. Elle assure la pérennité du groupe. Pour Weiner la reproduction ne se réduit pas, en somme, à l'acte de « donner naissance » ou au « maintien des relations sociales ». Elle a trait à une forme particulière de lien entre les individus, ainsi qu'à la manière dont ces liens s'expriment à travers « l'échange de substances, de matières et de savoirs » (Weiner 1982, 64).

Lors du *katta to'y*, la matérialité de ces échanges est peut-être moins explicite car les biens de consommation et les tissus qui sont transmis à titre de prestations matrimoniales ou de *mahr* ne sont pas exhibées devant tous les convives comme dans des *to'y* auxquels j'ai participés notamment à Samarcande[287]. En revanche, on constate qu'il s'agit pour les parents du marié de lui léguer tout un « patrimoine culturel » ou « immatériel » (*nomoddiy madaniy meros*) (uz) qui rappelait la région d'origine de son père le Surkhandarya mais aussi de lui inculquer des valeurs. Un autre élément qui justifie le rapprochement analytique de mon ethnographie avec celle étudiée par Weiner est que le travail de reproduction observé lors du *katta to'y* mobilise d'autres membres de la famille que le seul père et la mère. Les sœurs aînées du marié, le fils du frère aîné de son père[288] et les frères et sœurs de sa mère ont aussi été considérablement impliqués dans le processus de préparation. Lors de la cérémonie, ils ont dû tous se tenir aux côtés du marié et de ses parents pour donner aux convives

[286] La plupart des enquêtés remariés ont ainsi indiqué qu'ils n'avaient pas organisé de grande cérémonie pour leur remariage, à l'exception d'un migrant tadjik nommé Dilmurod Aka qui s'est enrichi comme conducteur de camion aux États-Unis et dont il sera question au chapitre suivant. Il s'est séparé et remarié quatre fois. À la demande de ses parents, il a financé lui-même un *katta to'y* pour ses troisième et quatrième mariages.

[287] Dans le cadre du projet Ceremoniac, j'ai, en effet, observé lors d'une mission collective dans la ville de Samarcande en juin 2022 que la *sep* (« dot ») et la *sorpa* (« trousseau ») de la mariée étaient exhibés au milieu de la salle de réception lors de *to'y*.

[288] Les frères aînés de Jamshid Aka qui étaient encore vie et habitaient dans son village d'origine au Surkhandarya ne sont pas venus en raison de leur âge, des dix heures de trajet en voiture et des températures estivales.

l'image d'une famille unie. C'était un devoir auquel ils ne pouvaient pas se soustraire. Au lieu d'expliquer la réunion des convives issus de toutes les scènes sociales sur lesquelles évoluent le marié et ses parents lors du *katta to'y* par la reproduction d'un tout, je dirais, en somme, que l'enjeu est de reproduire des parties. Il s'agit en l'occurrence des relations de parenté qui unissent le marié à ses parents. Dans une moindre mesure, la cérémonie sous-tend aussi la reproduction des relations entre les membres de la famille élargie. Sinon, il apparait difficile de prouver que le *katta to'y* vise à reproduire la totalité d'un ordre social organisé par des valeurs holistes. Au regard du mariage de Jahongir, il s'agit plutôt d'un moment où la transmission de valeurs et d'un patrimoine immatériel permet de pérenniser des relations de parenté et de reconstituer un groupe familial. À travers ce *katta to'y*, Jamshid Aka et Gulsanam Opa cherchaient aussi à laisser une trace de ce groupe dans la mémoire de leur entourage à Angren, mais aussi celle de convives qui étaient originaires de leurs villages respectifs au Surkhandarya et dans le sud du Kazakhstan.

e) Des valeurs consensuelles

Le *katta to'y* s'organise comme un moment où peuvent se retrouver des personnes dont les interactions sociales sont sinon très segmentées selon le genre et l'aînesse. Hormis peut-être les « funérailles » (*janoza*) (uz) et les « cérémonies de circoncision » (*sunnot to'y*) (uz), il y a très peu d'occasions pour des parents et leurs enfants de se montrer ensemble en société et de réunir des personnes issues de tous les cercles de leur réseau social. Dans la plupart des autres situations sociales, le père et la mère du marié sont vus séparément comme quand il s'agit pour un homme de retrouver ses amis à la « maison de thé » (*choyxona*) (uz) ou de se sociabiliser avec ses collègues au travail. Les femmes sont elles aussi incitées à minimiser les interactions avec les hommes qui n'appartiennent pas à leur famille afin de préserver une réputation de respectabilité et de se prémunir des commérages. Quand un étranger est invité à la maison pour un repas, l'hospitalité demeure aussi relativement invisible aux yeux de tierces personnes. Seule la parole de l'étranger peut a posteriori en témoigner. Lors du *katta to'y* le marié, ses parents et frères et sœurs ont, au contraire, une rare occasion de se présenter à tous comme une famille à la fois unie, hospitalière et respectueuse des us et coutumes. C'est une cérémonie où l'on montre que l'argent circule au sein de la famille et que le père dépense la majeure de ses revenus pour son épouse et ses enfants.

Ce cadre est, en somme, propice pour actualiser des valeurs qui font consensus à Angren. Il s'agit alors de « faire couler » (*oqizib tashladi*) (uz) pour témoigner de la générosité des membres de la famille du marié. En outre, il faut mentionner « l'hospitalité » (*mehmondo'stlik*) (uz). Définie comme l'acte de recevoir chez soi quelqu'un venu d'ailleurs et de le nourrir gratuitement, elle se mesure plus généralement à la quantité et à la qualité de la nourriture servie au *mehmon* (« l'invité ») (uz) en

Ouzbékistan. Considérée parmi les interactions sociales les plus appréciées et consensuelles, l'hospitalité vis-à-vis d'un étranger ou d'une personne venue d'une autre région rejaillit, selon Russell Zanca, positivement sur la réputation de l'hôte et du village (Zanca 2003, 9). Dans le contexte du *katta to'y*, cette valeur s'est traduite notamment par le choix de me donner la parole parmi les premiers. Plusieurs convives y ont aussi fait explicitement référence. Tohir Ahmadovič a tenu, par exemple, à remercier les convives venus d'autres régions du pays et d'Asie Centrale. Plus tard dans la soirée, le neveu de Jamshid Aka l'a félicité pour avoir réuni des invités venus de lieux aussi éloignés les uns des autres.

Les interactions observées font écho au problème anthropologique plus général et classique de la gestion du rapport à l'étranger. L'hospitalité apparaît ici comme un moyen pour l'hôte d'incorporer l'étranger à l'espace social en le plaçant sous son patronage (Pitt-Rivers 2017, 166). En retour, on peut estimer que l'invité honore l'hôte et parfois même « toute la communauté » d'accueil « par sa présence » (Pitt-Rivers 2017, 177). Il accroit leur réputation. Lors du *katta to'y* cet honneur est fonction du statut social de l'invité. Considérés tous deux comme de statut social élevé, de par nos origines respectives et nos professions intellectuelles, nous avons été présentés, avec Nodira Azimova, comme des invités dont la venue servait la réputation des résidents de la ville. C'est dans cet esprit que cette professeure de l'Académie des Sciences d'Ouzbékistan s'est adressée aux convives. Outre les efforts de Jamshid Aka, de son épouse et de leurs enfants pour nous recevoir, elle a pensé notamment à la collaboration du traiteur, aux serveurs, à l'équipe du Ballet Chance, au chanteur, au *to'y boshi* et aux photographes. C'est pourquoi, elle a remercié les parents des mariés pour le temps qu'ils avaient passé avec moi et plus généralement le peuple d'Angren pour sa « gentillesse ». Quand nous sommes sortis du *katta to'y* de Jahongir, elle a tenu, en outre, à me préciser que cette cérémonie était tout à fait à la hauteur de celles qui étaient célébrées aujourd'hui dans sa ville natale à Andijan mais aussi certaines auxquelles elle avait participé à Tachkent, où elle habitait depuis plusieurs dizaines d'années. Comme au Kirghizstan où j'ai effectué mes premières enquêtes en Asie Centrale, les louanges des convives et les comparaisons de Nodira Azimova indiquent que l'hospitalité vise à cimenter une communauté autour d'un socle de valeurs (Mory 2019, 10). Aussi, elles suggèrent que l'hospitalité permettre d'étendre dans l'espace et dans le temps l'influence de ceux qui accueillent l'étranger et lui donnent de la nourriture. À travers elle, il s'agit de récréer des valeurs dans le temps et de les transmettre au-delà du groupe (Candea & Da Col 2012, 9).

À l'échelle d'Angren, la réputation du marié, de ses parents et des membres de sa famille dépendait aussi du respect de l'*urf-odat* (« us et coutumes ») (uz). Pour reprendre une métaphore goffmanienne, les membres de la famille de Jamshid Aka ont « fait équipe » pour préserver une certaine définition de la situation (Goffman 1973, 29). Le *katta to'y* s'apparentait à une scène sur laquelle les *mezbon* (« hôtes ») (uz) ont coopéré afin de se conformer aux attentes des convives et de jouer chacun du

mieux possible les rôles qui leur étaient assignés par les us et coutumes. Si l'on se fie, en effet, exclusivement à l'ethnographie de ce type de cérémonies et à ce que en disent les résidents d'Angren, on peut croire que les normes associées à *l'urf-odat* (« us et coutumes ») (uz) l'emportent presque toujours sur celles qui relèvent de la *charia* et du droit étatique.

C'est ce que suggère la description du *katta to'y* de Jahongir. La majorité des participants ont associé la cérémonie à la perpétuation de *l'urf-odat* plutôt qu'aux normes de l'islam. À l'exception de collègues qui ont souhaité à Jahongir de voir le bonheur dans les deux mondes et de retrouver son épouse et les convives au « paradis », la religion a peu été évoquée. Le *to'y boshi* a présenté le *kelin salom* (« salut de la mariée ») (uz) comme un *urf-odat* et un beau moment « d'héritage culturel » (*nomoddiy madaniy meros*) (uz), malgré un premier salut adressé à « Allah ». À d'autres moments du *to'y*, des pratiques apparues à l'époque soviétique ont même été explicitement décrites comme des « coutumes modernes » (*zamonaviy urf-odatlar*) (uz), comme quand les mariés ont rendus hommage à leurs mères en leur apportant des fleurs ou qu'ils ont découpé ensemble le gâteau blanc pour se donner mutuellement une bouchée et servir leurs belles-mères respectives. Ceci témoigne de la plasticité de la catégorie d'*urf-odat*, c'est-à-dire de sa capacité à toujours désigner et justifier de nouvelles pratiques (Beyer 2016, 20).

f) Une scène sociale exceptionnelle

L'écart avec les discours et actions observées dans d'autres situations montrent toutefois que les valeurs associées au *katta to'y* ne prévalent souvent pas sur d'autres scènes sociales. Il semble y avoir un fossé entre ce que les participants disent et font lors des cérémonies et ce qu'ils disent et font en dehors. En étudiant les ruptures conjugales, j'ai constaté, par exemple, que certaines belles-filles étaient mal nourries par leur mari et leurs beaux-parents en raison d'une mauvaise redistribution des revenus des membres du foyer. Après avoir été testé positif au COVID-19 puis expulsé par mes premiers propriétaire en aout 2011, j'ai aussi dû déménager dans un immeuble de quatre étages du centre-ville d'Angren où les voisins ouzbeks et tadjiks se contentaient majoritairement d'échanger des formules de politesse avec moi dans la rue. Aucun parmi eux ne m'a invité chez lui ou à une cérémonie jusqu'à mon second déménagement en décembre 2021. Certaines femmes divorcées ont, par ailleurs, déploré que le père de leur enfant refuse de contribuer financièrement au mariage de celui-ci. Même si Jamshid Aka s'est montré très hospitalier en m'invitant chez lui presque chaque semaine, il n'était pas, non plus, exempt de contradictions. En discutant avec lui et en participant à la préparation du mariage de son fils, j'ai constaté notamment que ses revenus avaient peut-être moins pesé dans le financement du mariage que ceux de son épouse. Contrairement à ce qui été dit au début du *kelin salom*, il n'avait pas « donné » ce festin aux convives.

Quelques jours avant le *katta to'y*, Jamshid Aka s'est aussi félicité d'enfreindre l'usage qui veut que le fils benjamin habite avec son épouse chez ses parents jusqu'à leur mort. Il s'est présenté comme le « premier ouzbek » (*birinchi o'zbek*) (uz) à installer son fils benjamin et sa belle-fille dans un logement distinct. Sinon, il n'aurait pu inviter des amis à boire de la vodka chez lui le week-end sans craindre que Dilnura ne répète ce qu'elle avait vu à ses parents. Afin de conserver sa « liberté » et ne pas se « sentir surveillé », il a renoncé à ce que leur *kelin* puisse être toujours là pour aider son épouse à accomplir des tâches domestiques.

Ces différences entre les scènes sociales ne révèlent pas, à mon sens, une intention des organisateurs de duper les convives ou même un déni collectif. Ceux-ci savent bien que les valeurs et les normes qui sont plébiscitées lors des *katta to'y* ne prévalent pas toujours en dehors. Je dirais plutôt qu'elles sont générées par des formes prescrites. Dans l'obligation de maintenir un certain type d'apparences pour préserver leur réputation en contexte cérémoniel, les *mezbon* (« hôtes ») (uz) du *katta to'y* se retrouvent dans des situations sociales où ils rencontrent d'autres contraintes et privilégient des normes et des valeurs alternatives. En installant son fils benjamin et sa belle-fille à part, Jamshid Aka semble avoir privilégié son propre plaisir sur les us et coutumes et la possibilité qu'une belle-fille puisse aider quotidiennement son épouse. Le mode de financement du *katta to'y* était, quant à lui, dicté par le marché du travail, le coût des prestataires cérémoniels et les taux de crédits proposés par le système bancaire, plutôt que par les us et coutumes. Jamshid Aka a préféré mettre financièrement son épouse et ses enfants à contribution pour pouvoir célébrer le mariage de son fils dans l'année, plutôt que de devoir organiser une cérémonie plus modeste ou prendre auprès d'une banque un crédit à la consommation à un taux d'intérêt supérieur à vingt-pour cent[289].

Ces contradictions apparentes sont le reflet d'un pluralisme de valeurs. D'un côté, l'action est orientée par des valeurs qui demandent de faire preuve d'hospitalité et de générosité et légitiment les us et coutumes en matière de cérémonies et de relations familiales. De l'autre, il y a des valeurs qui font primer le bien-être et les désirs de l'individu. En dehors de la sphère cérémonielle, les mariés et leurs parents conservent, en somme une marge de manœuvre dont nous avons ici l'illustration. Ces hypothèses rejoignent l'idée qu'ils évoluent dans un contexte de pluralisme normatif. Dans la plupart des situations, ils peuvent jongler pragmatiquement entre des normes associées à l'*urf-odat*, à la *charia* ou au droit étatique pour réorienter leurs actions par rapport à l'une ou l'autre de ce type de valeurs et décider de la façon dont ils veulent réorganiser leurs relations conjugales et familiales.

Lors de la plupart des séquences du cycle du mariage, on observe toutefois la prééminence des valeurs d'hospitalité, de générosité et de respect pour les us et coutumes. Considéré comme consubstantiel aux identités tadjikes et ouzbèkes, l'islam n'apparait pas au cours de ce cycle comme

[289] Au moment du mariage en 2023, les taux d'intérêts de la banque centrale d'Ouzbékistan étaient de 15%.

nécessairement contradictoire avec *l'urf-odat*. Cette dichotomie n'implique pas de distinguer des pratiques locales et des institutions et des normes étrangères qui viendraient les remettre en cause. Ainsi qu'exposé dans l'introduction générale de cette thèse, la *charia* et *l'urf-odat* se présentent plutôt comme des ordres normatifs entre lesquels il n'y a pas nettement de frontières. Lors d'une même semaine, le rituel musulman du *nikoh* se conjugue généralement avec des cérémonies proprement locales comme le *qiz bazm* ou le *katta to'y* et d'autres séquences qui témoignent encore de l'héritage soviétique laïque, comme la promenade et la séance de photographies qui succèdent à l'enregistrement des mariés au bureau des mariages (ZAGS). Jusqu'à mon dernier séjour en juin 2023, personne à Angren ne m'a parlé ainsi de la nécessité de réformer le cycle du mariage et de renoncer à certains usages locaux pour se conformer aux normes universelles de l'islam.

Avant de débuter l'enquête, je savais, toutefois, qu'à l'entame de la décennie 2000 la célébration du mariage était devenu un sujet de crispation pour une minorité de musulmans dans la vallée de Ferghana. Outre certaines tentatives de remanier ces cérémonies pour les rendre plus conformes aux normes de l'islam, il y avait des discussions quant à l'islamité de *l'urf-odat* et des *islomiy to'y* (« mariages musulmans ») (uz) (McBrien 2006 ; Hilgers 2009, 95-110). En mai 2021, je fus témoin de faits analogues à Tachkent car le père de la famille ouzbèke qui m'avait accueilli pendant un mois et demi avant le début de la pandémie de COVID-19 entre février et mars 2020 m'invita à l'*islomiy to'y* de ses deux fils aînés. Au regard des cérémonies de mariage auxquelles j'avais participé jusqu'ici, la leur me parut se caractériser par l'intervention de clercs musulmans, des dépenses plus réduites et une stricte séparation entre les convives de genres masculin et féminin. À posteriori, son déroulement sembla s'éloigner de la description de Jamshid Aka lors de notre première rencontre dans son bureau à Dukhent le dix-huit juin 2021. Pour répondre à une question au sujet de la popularité des *islomiy to'y* à Angren, il m'indiqua que ces cérémonies n'étaient appréciées que par une minorité de « wahhabites » car elles étaient d'un « terrible ennui ». En ce cas, il n'y avait ni danses, ni musiques. Selon Jamshid Aka, le père du marié pouvait se contenter de servir un *plov* chez lui à une centaine d'hommes et de demander à un imam de prononcer un long sermon pendant le repas.

Les résidents d'Angren pouvaient avoir plusieurs raisons de me dissimuler ce type de cérémonies de mariage. La plupart se souvenaient probablement des attentats islamistes d'Angren en 1998 et du sort réservé aux terroristes qui les avaient commis. Depuis le milieu des années 1990, les services de sécurité réprimaient plus généralement les fidèles dont la pratique de l'islam s'écartait des prescriptions des imams licenciés par la Direction des Musulmans d'Ouzbékistan (O'MI). Quand je suis revenu pour le mariage Jahongir en juin 2023, le gérant d'une des *to'yxona* les meilleurs marché de la ville m'a, toutefois, précisé que sa clientèle organisait davantage d'*islomiy to'y* depuis le début du mois de janvier. Les années précédentes, ceci ne concernait pas plus de trois clients par an. Cette année, il en dénombrait déjà cinq. L'après-midi, une cliente avait remplacé le *qiz bazm*

(« festin de la mariée ») (uz) de sa fille par une cérémonie islamique. Le marié et ses amis n'avaient pas été invités comme à l'ordinaire. Il n'était pas non plus prévu que la mariée revête plusieurs robes et s'incline successivement devant plus de deux cent cinquante convives de genre masculin et féminin. Pendant plus de deux heures, cent-cinquante invitées écouteraient plutôt le sermon d'une *otincha* en mangeant du *plov*, des salades et des sucreries[290].

L'islomiy to'y organisée par la famille ouzbèke qui m'avait accueilli à Tachkent avant la pandémie de COVID-19 et le témoignage de ce gérant de *to'yxona* soulèvent plusieurs questions. Suggérant que certains Ouzbeks cherchent à disjoindre la *charia* de *l'urf-odat* pour réévaluer les us et coutumes à l'aune des normes universelles de l'islam, il peut aussi nous interroger quant à l'extension des libertés religieuses. À la différence d'Irène Hilgers, mon intention n'est cependant pas d'étudier ce type de phénomène pour expliciter les conditions d'émergence de nouvelles subjectivités islamiques. Mon questionnement a trait davantage à l'économie et aux normes. Après avoir présenté le mariage comme un facteur de polarisation des flux monétaires, je souhaite me demander si l'organisation de cérémonie de mariages plus modestes au nom de l'islam traduit un renversement dans la hiérarchie des valeurs. Sachant que la majorité des résidents d'Angren consacrent plusieurs années d'épargne et la plupart des contributions reçues à l'organisation de cérémonies de mariage, l'une des questions est de savoir si les partisans des *islomiy to'y* cherchent à la fois à faire des économies sur ce type de dépenses et à faire primer Dieu sur la générosité, l'hospitalité et les us et coutumes dans la hiérarchie des valeurs. Aussi, il me paraît intéressant de réfléchir au dépassement des différences entre les scènes sociales. Les musulmans qui optent pour un *islomiy to'y* cherchent-ils à réaligner le déroulement des cérémonies sur ce qu'ils font et disent en dehors ? Demanderaient-ils à remplacer une générosité feinte et ostentatoire par une autre qui serait plus authentique et anonyme ?

IV/ Les « to'y islamiques » (*islomiy to'y*) (uz), la cohérence au-delà du pluralisme normatif ?

À Angren, les interlocuteurs accordaient davantage de puissance explicative au fait religieux. Parmi eux, personne n'a mentionné le différentiel entre les prix des prestataires ou les inégalités socio-économiques pour rendre compte du manque de popularité des *islomiy to'y* auprès des résidents de leur ville par rapport à ertains quartiers de la capitale. La plupart m'ont plutôt rappelé le passé minier, industriel et « européen » d'Angren. Contrairement à Tachkent où de nombreux quartiers de l'*eski shahar* (« vieille ville ») (uz) sont restés peuplés principalement par des musulmans autochtones depuis plus d'un siècle, les russophones non-musulmans ont été majoritaires en ville jusqu'au milieu de la décennie 1990. Pour la *rais* (« responsable ») (uz) d'un *comité de mahalla* du

[290] Entretien avec le gérant de la *to'yxona* Yulduz, Angren, premier juillet 2023.

centre-ville, les Ouzbeks et Tadjiks d'Angren n'ont jamais privilégié les *to'y* islamiques car ils ont toujours été plus « russifiés » (*obrussevšie*) (uz) que ceux de Tachkent[291]. C'était aussi l'argument du mari tadjik de la fille aînée de Jamshid Aka, de ses deux parents et de ses frères et sœurs[292].

L'unique gérant de *to'yxona* avec lequel j'ai obtenu un entretien à Tachkent a lui aussi attribué ce phénomène au fait religieux. Se flattant de ne pas boire d'alcool et d'être un *namazxi*[293], cet homme ouzbek d'une cinquantaine d'années m'a dit que l'accroissement des mariages islamiques reflétait le renouveau de l'islam. Tout avait changé, selon lui, lors de la pandémie de COVID-19 en 2020. Compte tenu de l'emplacement et de l'architecture de l'établissement près de quatre-vingt-dix pour cent de ses clients optaient depuis pour un *islomiy to'y*. En effet, la plupart habitaient dans des quartiers limitrophes de *l'eski shahar* qui étaient réputés pour être pieux. L'architecture de la *to'yxona* facilitait, quant à elle, la séparation des invités de genre masculin et féminin car deux salles étaient reliées séparément à la cuisine. Une première pouvait accueillir jusqu'à deux cents cinquante convives. Une seconde était limitée à cinquante places. Considérant le niveau relativement bas de ses tarifs par rapport à d'autres gérants de salles de réception de la capitale, il estimait aussi que son établissement était souvent privilégié par les clients qui prévoyaient un modeste mariage[294].

Comme Irène Hilgers l'a relevé sur les lieux de ses recherches à Kokand au début des années 2000, l'expression *islomiy to'y* n'est pas univoque. Pour ce gérant, elle désignait à la fois des mariages qui étaient épurés de coutumes jugées non-islamiques et d'autres où des changements n'avaient été introduits qu'à la marge. En ce cas, ce n'étaient pas de « vrai *islomiy to'y* » (Hilgers 2009, 102). Quand les clients ne se passaient pas de musique ou invitaient aussi des hommes, il s'agissait a minima de mariages sans alcool où les femmes et les hommes siégeaient de part et d'autre de la grande salle[295].

Le seul *islomiy to'y* qu'il m'a été donné d'étudier ne correspondait ni à l'une, ni à l'autre de ces descriptions. Il fut organisé à Tachkent par une famille que j'avais beaucoup fréquentée au début de l'enquête et qui me parut plus pieuse que toutes celles que j'ai rencontrées ensuite. Nous avions fait connaissance par le biais d'une femme ouzbèke qui habitait en France car mon hôte était le mari de sa sœur aînée. Avec son épouse et ses quatre enfants, Xoji Aka habitait un spacieux *hovli* (« maison à cour ») (uz) dont il avait hérité. Leurs trois fils étaient âgés respectivement de vingt-quatre, vingt-deux et dix-huit ans, tandis que leur fille avait treize ans. Nommée Mehriniso Opa, l'épouse de Xoji Aka travaillait comme infirmière dans une école pour l'équivalent de quelques centaines de dollars américains par mois, tandis que leur père cumulait plusieurs milliers de dollars par mois de revenus en travaillant avec ses deux fils aînés pour une entreprise qui acheminait de la

291 Entretien avec la *rais* de la *mahalla* Boston, Angren, trois août 2021.
292 Entretien avec Farhod Aka et sa famille, Angren, premier septembre 2021.
293 *Namazxi* se dit d'un musulman qui lit les cinq *namaz* (« prières ») (uz) chaque jour.
294 Entretien avec Shavkat Aka, Tachkent, premier juin 2021.
295 Entretien avec Shavkat Aka, Tachkent, premier juin 2021.

nourriture pour enfant dans différents magasins de la ville. Le troisième commençait à peine des études de comptabilité.

Le temps passé auprès de cette famille dans le district périphérique de Chilonzor, l'ethnographie des séquences du mariage auxquelles j'ai été invitées le trente mai 2021 et un entretien effectué auprès de Xoji Aka et de ses deux fils aînés m'ont aidé à me faire une idée des valeurs qui pouvaient à la fois légitimer l'organisation d'un tel mariage et orienter les comportements des membres de cette famille au quotidien. Logé et nourri chez eux pendant plusieurs semaines entre février et mars 2020, j'ai observé que le père et la mère des mariés semblaient placer l'islam et leur relation à Dieu au rang des valeurs les plus élevées. Chaque jour, Xoji Aka, se levait avant l'aube pour ne manquer aucun des cinq *namaz* (« prières »). Sur son temps libre, il lisait peu d'autres livres que le Coran. La dernière de semaine de chaque mois, il épargnait cent dollars en participant à un *gap* avec quatorze autres hommes de son quartier. En revanche, il refusa de me donner des précisions au sujet de ses *ehson* (« dons de charité ») (uz) à la mosquée ou aux pauvres car Dieu lui interdisait d'en parler. Semblant respecter considérablement le patron russe de son entreprise Mikhail, il se félicitait que ses deux fils aînés aient appris le russe pour pouvoir communiquer avec lui au travail. Même s'il n'avait jamais invité son patron chez lui, Xoji Aka prétendait que leur relation était très chaleureuse. J'observais aussi que les amis dont il se disait le plus proche étaient mis à distance de son épouse. Quand ils lui rendaient visite, il leur cachait toujours Mehriniso Opa en les recevant dans la cour de son *hovli* (« maison ») (uz) ou dans la *mehmonxona* (« pièce des invités ») (uz). Aussi, il interdisait à ses fils de fréquenter la *choyxona* (« maison du thé ») (uz) la plus proche du quartier car on y servait de l'alcool. Pour protéger leur fille de treize ans des *shayton* (« diables ») (uz), il ne la laissait jamais sortir seule dans le quartier pour jouer avec ses copines. Semblant inquiet à l'idée que je ne vive pas tout à fait selon les principes de leur religion et que je puisse être un mauvais exemple pour ses enfants, il me demanda aussi plusieurs fois de ne pas boire et de ne pas voir de femmes en dehors de la maison. Si je sortais le soir avec des amis ouzbeks, il m'appelait toujours pour savoir où je me trouvais et ce que j'étais en train de faire. En outre, Xoji Aka cherchait à se montrer très hospitalier et serviable à mon égard. Sur le chemin de son travail, il proposait chaque jour de m'emmener en voiture à l'Institut d'Histoire auquel j'étais affilié. Aussi, il avait insisté pour me laisser une de ses chambres les plus confortables. Celle-ci avait été aménagée pour le futur mariage de son fils ainé.

Malgré sa piété, mon hôte ne se permit jamais d'enfreindre ou de remettre en cause devant moi les normes légales qui encadraient les pratiques religieuses. Respectant l'interdiction de faire la *da'wa*, il veilla à ne pas adopter d'attitude prosélyte[296]. À aucun moment, il ne m'invita ouvertement à me convertir. Plutôt que de se plaindre des restrictions existantes, Xoji Aka louait le président Mirziyoyev pour avoir levé plusieurs de celles qu'avait imposées le président Karimov avant son

[296] Le terme arabe *da'wa* se réfère à la prédication.

décès en 2016. En légalisant l'appel à la prière du *muezzin*, en ouvrant les mosquées aux hommes les plus jeunes ou en autorisant les mariages islamiques, le nouveau président avait permis, selon lui, aux Ouzbeks de sortir peu à peu de « l'ignorance de l'islam » dans laquelle les avaient plongé l'Union Soviétique puis le régime d'Islom Karimov. Néanmoins, ces propos réservés ne me parurent pas tout à fait sincères car le fils aîné de Xoji Aka m'avoua que leur père leur avait demandé de l'imiter en se rasant la barbe pour ne pas être considérés comme des « wahhabites ». L'emprunt discursif d'une catégorie qui était utilisée pour discréditer tout groupe dont la pratique de l'islam s'éloignait d'un islam national promu par l'État (Rasanayagam 2011a, 96) trahissait sans doute une méfiance liée au contexte de surveillance policière que j'ai documenté dans le premier chapitre. Pour ne pas être dénoncé à la police par des voisins ou des collègues, Xoji Aka évitait probablement de se montrer « trop pieux » (Hilgers 2009, 108). Peut-être aussi qu'il se sentait autorisé à imiter la majorité de ses voisins et de ses collègues en vertu de la *takiye* qui autorise les musulmans à masquer leur identité religieuse dans un contexte potentiellement hostile (Fliche 2022). Considérant que les libertés religieuses avaient été considérablement étendues depuis les dernières années du régime Karimov, il avait dû toutefois juger qu'il était sans risque d'annoncer un *islomiy to'y*.

L'extension de ces libertés religieuses a sans doute facilité mon accueil auprès de cette famille en 2020 et l'invitation au mariage islamique des deux fils aînés près d'un an plus tard en 2021. Comme j'avais été introduit par la sœur de son épouse, la méfiance de Xoji Aka était relativement faible. À ses yeux, il y avait vraisemblablement peu de chances que je serve une puissance étrangère. Ma présence lui avait permis de bénéficier de trois-cent-vingt dollars américains par mois entre février et mars 2020 en l'échange du logement et du couvert. En faisant preuve d'hospitalité et en cherchant à me présenter sa religion sous le meilleur jour, il avait une occasion supplémentaire de plaire à Dieu. Je n'eus, de ce fait, aucun mal pour obtenir un entretien au sujet du mariage conjoint de ses deux fils le premier mai 2021.

Ce jour-là, il concéda qu'il était de son devoir d'inciter son entourage à privilégier des cérémonies de mariages islamiques. D'une part, il souhaitait strictement se conformer aux normes de la *sunna*. D'autre part, il voulait se défaire d'us et coutumes qui généraient trop de « dépenses inutiles » (*ličnye rashody*) (ru). Selon Xoji Aka, les Ouzbeks devaient apprendre à faire preuve de plus de « modestie » (*kamtarlik*) (uz) et ne pas regarder leurs voisins de haut dès qu'ils commençaient à gagner plus d'argent. Plutôt que d'éblouir les invités lors d'une seule soirée, il préférait se servir de son épargne pour faire des dons anonymes aux pauvres, acheter des meubles qui serviraient à sa famille ou financer un projet entrepreneurial[297].

À ce sujet, Xoji Aka me précisa qu'il partageait l'opinion de ses affins car il les connaissait très bien et s'était mis d'accord avec eux depuis déjà trois ans. Son fils aîné devait épouser la fille d'un voisin

[297] Entretien avec Xoji Aka, Tachkent, premier mai 2021.

qui habitait à une centaine de mètres de chez eux, tandis que l'épouse de son fils cadet était la fille d'un ami qu'il avait rencontré à l'université au début de la décennie 2000. Jusqu'ici les deux frères n'avaient eu que deux rendez-vous dans des restaurants avec leurs épouses au mois de février 2021. Immédiatement, Xoji Aka avait convaincu ses affins de fiancer leurs enfants au mois d'avril et de célébrer les deux mariages lors d'une seule cérémonie le trente mai 2021. Celle-ci devait se dérouler dans son *hovli* car il n'avait pas voulu louer de *to'yxona*. À la place, il avait dépensé plusieurs milliers de dollars pour réaménager les pièces de la maison qui étaient destinées aux futurs mariés et reconstruire sur son terrain le bâtiment où je fus accueilli pour l'entretien le premier mai 2021. C'était une *mehmonxona* où il pouvait recevoir des invités et des personnes de passage à toute heure du jour. Sur une grande table au centre de la pièce, il y avait toujours des bouteilles d'eau minérale, de jus de fruit et de sodas. En présence d'un invité, ils retiraient le tissu qui protégeait les coupes et les plats dorés où ils avaient déposés des fruits, des gâteaux et des confiseries.

Les travaux avaient commencé après le pic de la pandémie de COVID-19 en septembre 2020 et s'étaient achevés en mars 2021. Interrogé quant à la part du budget du mariage qui avait été allouée respectivement aux travaux et aux cérémonies, Xoji Aka ne me donna pas de chiffres détaillés. En revanche, il précisa qu'il avait fait des économies sur le *osh* et le *to'y*. Les meubles représentaient de loin la majeure partie de son budget. À ce propos, il précisa qu'il les avait tous achetés et montés lui-même. Il y avait deux lits en bois à la tête et au pied arrondis dans un style baroque, deux armoires en bois et deux commodes avec un miroir. Dans la *mehmonxona* et la salle à manger du bâtiment principal, il avait aussi ajouté deux meubles qui rappelaient des vaisseliers soviétiques, même s'ils se distinguaient également par un style baroque. On y voyait, derrière une vitre, la vaisselle que les parents des deux mariées avaient achetée pour leur mariage. Lors des fiançailles, au début du mois d'avril, des femmes des familles des mariées étaient venus visiter la maison pour s'assurer de l'état des meubles et superviser la mise en place de rideaux.

Utilisant la catégorie de *mahr* pour parler de ces meubles, Xoji Aka avait probablement privilégié ce terme afin de minimiser la contribution de ses affins à l'achat de ce patrimoine mobilier. En effet, nous avons vu plus tôt dans ce chapitre que *mahr* désigne, selon l'islam, un ou plusieurs biens de valeur pécuniaire que l'époux doit donner à l'épouse avant ou après le mariage. Au-delà des arguments qui faisaient référence à la *charia* et à la volonté de Dieu, on peut aussi se demander s'il y avait pour Xoji Aka un enjeu statutaire inavoué. Contrairement à ses vœux de modestie, il redoutait peut-être que ses affins, ses invités et les membres de sa famille le jugent avare à l'égard de ses fils et de ses belles-filles. L'achat de meubles conjuguait, de ce point de vue, l'utile au prestige de la consommation ostentatoire. Au lieu de dilapider son épargne dans une cérémonie éphémère et exceptionnelle, il préférait acheter des biens dont la visibilité et l'usage seraient pérennes.

En outre, la célébration des mariages de ses deux fils aînés ne me parut pas aussi modeste qu'il l'avait annoncée un mois plus tard. Malgré l'organisation d'un seul *osh* et un seul *to'y* chez lui au lieu de deux, Xoji Aka ne lésina sur le paiement de prestataires et de décorations. Toute la façade et l'intérieur de son *hovli* furent décorés du matin au soir par des fleurs en plastiques. Des prestataires lui livrèrent un système sonore ainsi que des tables, des couverts et plusieurs centaines de chaises[298]. Pour le cortège de ses enfants, il loua deux Mercedes et huit Range Rover. Enfin, il y eut le paiement d'un imam très célébre, de musiciens, d'un traiteur et de vidéastes.

L'islomiy to'y des fils aîné et cadet de Xoji Aka

A posteriori, les séquences principales du cycle du mariage m'apparurent plus concentrées que lors des mariages étudiés à Angren. Tout se déroula le trente mai 2021. La veille au soir jusqu'à deux heures du matin, nous installâmes les décorations et le couvert pour les deux cent hommes qui étaient invités aux *osh* à six heures du matin. Pendant toute la soirée, Xoji Aka et Mehriniso Opa veillèrent à maintenir une distance entre les hommes et les femmes qui étaient venu faire le *xizmat* (« service ») (uz). Parmi les hommes, il y avait une dizaine d'amis de Xoji Aka et de ses enfants qui habitaient dans le quartier. Mehriniso Opa avait fait venir ses trois sœurs et une dizaine d'autres femmes que je ne parvins pas identifier. Nous occupâmes des tables et des décorations qui se trouvaient dans la cour de l'*hovli* et devant le portail de la maison pendant que les femmes se chargèrent de celles qui étaient à l'intérieur. Le père des mariés fit même rire ses amis quand il me demanda si je souhaitais apporter des assiettes à l'intérieur pour voir les femmes. À deux heures du matin, il nous servit à tous des portions de *plov* que le cuisinier avait commencé à préparer à l'extérieur.

[298] La liste du prestataire que j'ai photographiée indique notamment qu'il a loué dix-sept tables et deux cents chaises et couverts.



Figure 29 Les amis de Xoji Aka et de ses fils préparent l'*hovli* pour le *osh* pendant la nuit
(Source : Guéorgui Mory, Mai 2021)

Pour prononcer un sermon avant le repas à sept heures du matin, Xoji Aka s'était adressé trois mois à l'avance à un des imams les plus célèbres de Tachkent. Il s'agissait de Solihon Domla qui avait plusieurs dizaines de milliers d'abonnés sur sa chaine Telegram. Les hommes les plus âgés et les affins furent assis près de lui dans la cour. Aussi, je constatais que certaines de ces places d'honneurs avaient été réservées à moins d'une dizaine d'hommes russes qui s'avérèrent être des collègues de Xoji Aka. Les jeunes amis des mariés avec qui j'avais passé quelques soirées dans des *choyxona* (« maisons de thé ») (uz) restèrent aux tables qui avaient été préparées dehors près du portail. Assis avec eux à l'extérieur, les deux époux étaient encore vêtus de simples polos. Tout le monde put malgré tout entendre le sermon de Solihon Domla grâce à un micro et des enceintes qui relayèrent aussi des bruits d'oiseaux pendant le repas. Vers huit heures moins quart, tous les convives commencèrent à partir. Parmi les hommes plus âgés, plusieurs s'arrêtèrent devant le portail afin de faire publiquement une *duo* (« prière ») (uz) pour les mariés et leur père. Enfin, Xoji Aka offrit à chacun des pères des mariées un *chopon* (« manteau traditionnel ») (uz).



Figure 30 Les hommes invités au *osh* attendent le sermon de Solihon Domla avant le service du plov à sept heures du matin dans la cour de la maison de Xoji Aka (Source : Guéorgui Mory, Mai 2021)

Quand tous les convives furent partis, un camion du prestataire vint récupérer les tables, les chaises et les couverts. Xoji Aka m'invita à repasser à treize heures car les femmes devaient préparer la maison pour le *to'y* prévu le soir même. En revenant, je constatais un changement de décor. Devant la maison, ils avaient monté une tente en toile pour protéger les musiciens du soleil. À l'entrée, ils avaient conservé les fleurs en plastique et étendus un tapis rouge. Cette fois-ci, les deux mariés avaient revêtus des costumes et des cravates car ils s'apprêtaient chacun à récupérer leur épouse chez leurs parents conformément à l'usage nommé *kuyov navkar*[299]. Deux photographes et vidéastes professionnels étaient déjà au travail. Deux Mercedes attendaient les mariés à l'entrée (Figure 31). Au son de *karnay* et de *surnay*, d'un synthétiseur et de différentes percussions, ils serrèrent chacun les mains de leur père, de trois amis de celui-ci et du père de leur mère. Sous le regard de plusieurs dizaines de membres de leur famille, de résidents du quartier et d'amis de genre masculins qui s'étaient rassemblées devant leur maison, ils montèrent l'un après l'autre dans leur voiture. Une vingtaine d'amis devaient accompagner l'aîné jusqu'à la maison des parents de son épouse, vingt autres étaient venus pour escorter le cadet. Après réflexion, je décidai de me joindre au premier groupe car l'épouse de l'ainé n'habitait qu'à quelques centaines de mètres de chez eux, contrairement à l'épouse du cadet.

[299] L'ancrage historique de cet usage est notamment documenté par la littérature ethnographique russophone. En ouzbek, *kuyov navkar* peut être traduit littéralement par « l'escorte du marié », car *kuyov* désigne le marié et *navkar* les gardes qui protégeaient les personnes influentes avant la période communiste (Šanjazov 2011, 357).



Figure 31 Deux Mercedes et huit Range Rover attendent les mariés devant leur maison pour le *kuyov navkar*

(Source : Guéorgui Mory, Mai 2021)

Le seuil de la maison des parents de la mariée était décoré par des fleurs en plastiques et des draps rouges d'aspect plus modeste que les décorations qui ornaient la maison de Xoji Aka. De part et d'autre de l'entrée, une vingtaine d'hommes nous attendaient debout. Comme Xoji Aka, les parents de la mariée avaient recruté un vidéaste et huit musiciens pour jouer du *karnay* et du *surnay*. Deux jeunes hommes qui étaient probablement les meilleurs danseurs de notre groupe esquissèrent quelques pas de danse sous les applaudissements du reste d'entre nous. Alors qu'ils continuaient à danser, nous nous rapprochâmes à petit pas de la maison, puis défilâmes sur le tapis rouge qui avait été étendu à l'entrée. Un homme nous indiqua une pièce qui donnait sur la cour et avait été préparée pour nous recevoir. En signe de virilité, le fils aîné de Xoji Aka reçut plusieurs coups sur la tête de la part de ses amis au moment de s'engouffrer à l'intérieur. À l'opposé de l'entrée de la pièce, il entrouvrit un drap blanc derrière lequel avaient été préparés des petits sachets-cadeaux. Avec son témoin de mariage, ils s'assirent aux places d'honneurs qui se trouvaient face à l'entrée. Nous nous repartîmes par terre sur des *ko'rpacha* (« couvertures ») (uz) qui étaient étendus de part d'autre de la table basse. Celle-ci était recouverte de fruits, de confiseries, de noix et de boissons non-alcoolisées. Immédiatement, on nous servit des bols de soupe avec des boulettes de viande. Quand tous eurent terminé, un homme d'une cinquantaine d'années qui était peut-être le frère d'un des parents de la mariée amena un plat en argent que nous fîmes circuler autour de la table. Chacun d'entre nous y déposa un billet d'au moins 5 000 soums. À l'issue de ce tour de table, le témoin du marié recouvrit le plat d'un tissu en coton blanc et de mini-barres de chocolat snickers que l'un d'entre nous avait apportées. Puis il sortit avec un autre ami du marié pour remettre vraisemblablement l'argent et les

chocolats à la mère de l'épouse. Il ne fallut pas plus de quelques minutes pour qu'ils reviennent avec un *chopon* (« manteau traditionnel ») (uz) et un *chalma* (« turban ») (uz) sur le même plateau et le déposent près du marié dans un angle au fond de la pièce. Une fois tout le monde assis, l'homme qui avait apporté le plat en argent amena une volumineuse portion de *plov* dans une assiette. Équipés d'un flash sur un trépied, un vidéaste et un photographe immortalisèrent ce qui me parût être le moment plus important du repas. Le témoin dût émietter un petit œuf d'oiseau sur l'assiette avant de prendre une bouchée de *plov* des deux mains et de la porter jusqu'aux lèvres du marié. Puis, il fut imité par l'époux qui retroussa ses manches afin de lui donner en retour une bouchée de la main droite. Tous les amis du fils aîné de Xoji Aka s'approchèrent à tour de rôle pour goûter au plov de la même manière. Avant de sortir, chacun prit un sachet cadeau dans le tas qui se trouvait derrière le rideau. Chaque sachet contenait un collier de bonbons et un mouchoir en tissu. Quand tous eurent mangé une bouchée, le témoin aida le marié à revêtir le *chopon* qu'il avait amené. Il récita pour lui une *duo* (« prière ») (uz) et ils se passèrent simultanément les mains sur le visage.

Dans la cour, ce fut peut-être le seul moment de la journée de célébration où les hommes et les femmes se mélangèrent. Comme lors d'autres *kuyov navkar* auxquels j'avais participé en mars 2020 avant le début de la pandémie de COVID-19, la mère de la mariée attendait son futur *kuyov* (« gendre ») (uz) au côté de sa mère, de ses sœurs et de femmes de trente, quarante et cinquante ans qui devaient appartenir à la famille de son mari. À l'écart, nous laissâmes le marié et son témoin les rejoindre. Tous écoutèrent silencieusement la femme la plus âgée réciter une *duo*, puis le marié franchit un perron qui était orné de fausses fleurs et de draps rouges pour rejoindre son épouse.

Pour se montrer avec elle quelques minutes plus tard, le fils de Xoji Aka s'était dévêtu du *chopon* qu'on lui avait offert. La robe de son épouse se distinguait de tous les habits de mariée que je vis ensuite à Tachkent et à Angren. Malgré une esthétique européenne qui faisait place à des motifs blancs et des formes relativement sobres, une *hijab* enserrait son visage sous un voile transparent. Au milieu de la cour, la jeune femme s'inclina plusieurs fois devant son père et toutes les personnes réunies devant elle. La témoin de la mariée lui tendit un bouquet de fleurs et nous écoutâmes tous une autre femme âgée réciter une *duo*. Jusqu'à la Mercedes qui les attendait dehors, les mariés furent accompagnés par les participants et la performance des musiciens.

Mon genre ne me permit pas d'observer l'accueil de la *kelin* chez Xoji Aka quelques centaines de mètre plus loin. Pendant que j'attendais quelques dizaines de minutes à l'extérieur, plusieurs véhicules s'étaient agglutinés près de la maison pour former le cortège des mariés. Outre les deux Mercedes noires des mariés et les huit Range Rover noires qu'avait loués Xoji Aka, il y avait une vingtaine de voitures moins clinquantes qui appartenaient à des amis et des membres de la famille. Distribuant ses amis entre les véhicules, le fils aîné de Xoji Aka me demanda de monter dans une Chevrolet Nexia qui clôturait plus modestement le cortège. Durant près de quarante minutes, les

voitures déambulèrent dans le district de Chilanzar. Assis sur une portière l'appareil au poing, les vidéastes recrutés par Xoji Aka purent tout filmer depuis un véhicule. Ils ne furent pas inquiétés par la police. Lors du trajet, j'eus une longue discussion avec mon chauffeur. Cet homme ouzbek d'une trentaine d'années se présenta comme un collègue de Xoji Aka. Rapidement, notre conversation se délia car nous nous aperçûmes que nous avions des connaissances en commun. Par le biais d'un de ses amis qui enseignait à l'économie à l'université, Ulugbek connaissait un ami ouzbek francophone qui était originaire du Khorezm et que je voyais presque chaque semaine dans la capitale. Ses propos me parurent trahir beaucoup d'amertume. Il me fit comprendre qu'il s'était déplacé pour des raisons professionnelles car il n'aimait pas beaucoup ce genre de cérémonies. Il s'était lui-même marié assez tardivement à vingt-huit ans pour rassurer sa mère et mettre un terme à ses pleurs. Comme beaucoup d'autres interlocuteurs ouzbeks, il tint en aparté un discours critique au sujet des cérémonies de mariage. Dans l'intimité de sa voiture, il me parut s'exprimer comme si nous étions sur une autre scène sociale que la célébration du mariage. Selon lui, la culture européenne était plus attrayante car les Européens ne s'inquiétaient pas autant de ce que pensent les autres. Ils ne dépensaient pas autant pour leur mariage car ils n'avaient pas besoin de « faire semblant ». À la différence des Ouzbeks, ils ne perdaient pas chaque matin des dizaines de minutes pour saluer tous leurs collègues et leur poser des questions qui les laissaient, en réalité, « indifférents » (*po-barabanu*) (ru). Il ne fallait pas se méprendre. Il n'y avait que peu d'amis des mariés parmi les hommes qui avaient participés aux *kuyov navkar* et étaient, en ce moment, dans le cortège. Malgré leurs sourires et leurs félicitations, beaucoup étaient venus pour pouvoir ensuite médire au sujet de la nourriture, des voitures, des vêtements et de l'organisation. Pour nuancer, je lui dis qu'il s'agissait d'un *islomiy to'y* et que Xoji Aka avait choisi de célébrer modestement les mariages de ses enfants. Ulugbek répondit, toutefois, qu'il voyait peu de différences par rapport aux autres mariages et que Xoji Aka avait loué, comme tout le monde, des voitures noires qui donnaient au cortège des allures de « mafia ».

Vers dix-huit heures trente après qu'Ulugbek m'ait fait visiter son quartier dans le Vieux Tachkent, nous nous présentâmes chez Xoji Aka car nous n'arrivions pas à joindre les mariés par téléphone. Le *to'y* avait déjà commencé. De l'extérieur, j'entendis des chansons de variété en ouzbek et une voix de femme qui animait la cérémonie. Les participantes dansaient probablement entre elles. Xoji Aka n'avait pas encore enlevé les décorations à l'entrée. En revanche, il avait étendu un drap blanc qui cachait la table où il était assis juste à côté de la maison avec une dizaine d'amis. Il y avait aussi le père de son épouse qui était vêtu tout de blanc et d'un bonnet de prière. Obligés de rester dehors, ils surveillaient tous ensemble le *kazan kabob*[300] qui cuisait à l'extérieur. Xoji Aka me précisa qu'à

[300] Ce plat a aussi été servi lors du *katta to'y* de Jahongir, Il est fait à base de viande d'agneau mijotée avec des pommes de terre, des oignons et des épices.

l'intérieur de la maison, la cérémonie avait été inaugurée par le sermon d'une *otincha* (uz)[301]. Aussi, il nous indiqua que la *choyxona* où ses fils dînaient avec leurs amis se trouvait à moins de dix minutes à pied au bord d'un canal. Pour éviter vraisemblablement d'offenser plusieurs des collègues qui étaient assis avec notre hôte, Ulugbek préféra rester avec eux une demi-heure. Il ne laissa alors rien transparaître de l'amertume qu'il avait exprimée l'après-midi. Je me souviens qu'ils parlèrent essentiellement de leur travail et des week-ends de « consolidation d'équipe » (*kollektivy*) (ru) qui étaient prévus cet été. Comme l'an dernier, leur entreprise avait prévu de louer des *dača* avec des piscines non loin du lac de Chorvoq dans les montagnes à un peu moins d'une centaine de kilomètres de Tachkent. Un collègue de cinquante ans que Xoji Aka m'avait toujours présenté comme son « meilleur ami » avait prévu d'y aller. Ulugbek et Xoji Aka ne savaient pas encore. Quand nous rejoignîmes les mariés avec Ulugbek, le repas était déjà presque terminé. Certains des jeunes hommes qui avaient participé au *kuyov navkar* l'après-midi n'étaient plus là. Il ne restait plus qu'une trentaine de personnes. Toujours vêtus de costumes et de cravates, les deux fils de Xoji Aka me parurent relativement tendus. Peu bavards, ils passaient d'une table à l'autre pour demander à chacun de leurs invités s'ils passaient une bonne soirée. Vers vingt-et-une heures, il y eut une panne de courant à l'échelle du quartier et nous nous dispersâmes progressivement.

Impossible modestie ?

Persuadé que Xoji Aka avait opté pour un *islomiy to'y* afin de montrer que la relation à Dieu était à ses yeux prééminente dans la hiérarchie des valeurs, je me demandais si modestie n'était pas aussi insincère que ses propos non-prosélytes. Si l'on en croit le témoignage d'Ulugbek, Xoji Aka et ses fils redoutaient sans doute les médisances des invités. Redoutant qu'on les accuse d'épargner sur le mariage, ils n'ont pas lésiné sur les dépenses. Afin de dissiper les doutes sur leur piété, ils ont tenté d'organiser « véritable » *islomiy to'y*. C'est pourquoi, Xoji Aka a fait venir dès le matin un imam célèbre que certains voisins m'ont décrit à l'issue du *osh* comme un « maître du *namaz* ». Aussi, il a maintenu une stricte ségrégation entre les hommes et les femmes et a acheté l'intégralité des meubles des mariés conformément aux recommandations des imams à la mosquée.

Comme lors des autres cérémonies de mariage auxquelles j'ai participées, c'est principalement la réputation des parents du marié qui était en jeu. La différence est que Xoji Aka tentait de faire valoir d'autres valeurs et normes du mariage. Il cherchait à dépasser le pluralisme normatif. Au-delà du cadre cérémoniel, il voulait sans doute se faire l'avocat d'un ordre social régi presque exclusivement par les normes de l'islam et la relation à Dieu. Il déplorait les contradictions engendrées par des formes prescrites et souhaitait probablement montrer qu'il était aussi généreux, hospitalier et respectueux de la charia lors des cérémonies de mariage qu'en dehors. L'hypothèse

[301] En Ouzbékistan, une *otincha* est une femme qui officie lors des rituels religieux. Elle joue pour les femmes un rôle analogue à celui que joue pour les hommes les membres du clergé musulman de genre masculin.

me parut notamment cohérente avec les propos du père de l'épouse de Xoji Aka la veille du mariage. Déplorant que la corruption prospère en Ouzbékistan, il affirma que celle-ci disparaîtrait et que la société serait plus « juste » si l'État imposait le strict respect de la charia comme dans certains pays de la péninsule arabique.

Ce souci de cohérence peut expliquer le choix de privilégier l'espace domestique pour la cérémonie de mariage. L'*hovli* de Xoji Aka n'était pas exclusivement un lieu d'apparat. Contrairement aux *to'yxona* du quartier, personne ne pouvait le louer le temps d'un mariage. Xoji Aka y habitait depuis des années avec son épouse et ses enfants. Il avait prévu que ses deux fils y restent avec leurs épouses après le mariage. Recevoir les convives dans son *hovli*, c'était abolir les frontières entre les espaces domestiques et cérémonielles afin de rompre avec la scène sociale exceptionnelle des cérémonies de mariage. À cet égard, il y avait une nette différence entre le *katta to'y* de Jahongir et l'*islomiy to'y* des deux fils de Xoji Aka. Le premier était une occasion exceptionnelle de réunir dans une même salle tous les hommes et les femmes de la famille du marié. L'*islomiy to'y* s'inscrivait davantage dans la continuité du quotidien. Dans le cadre de cette cérémonie comme en dehors, il s'agissait de limiter les interactions entre les hommes et les femmes. Xoji Aka n'avait pas non plus organisé l'évènement pour apparaître pieux, généreux, hospitalier ce jour-là et se dédire le lendemain. Il ne fallait pas que les invités se disent qu'il allait ensuite manquer à ses obligations de musulman ou même imposer, par manque de liquidités, des privations à son épouse, ses enfants et ses *kelin*. Les convives ont, en effet, pu constater que Xoji Aka avait aménagé un espace spacieux et confortable pour sa famille. La nouvelle *mehmonxona* conférait une permanence à son hospitalité. Celle-ci dépassait le caractère éphémère et exceptionnel de la célébration du mariage. C'était une façon de montrer que la porte resterait toujours ouverte pour les convives ou les étrangers comme moi. Ils pourraient être reçus à tout moment avec du thé et des sucreries.

Malgré tout, les dépenses associées à ce mariage et la modestie proclamée par Xoji Aka étaient en un sens contradictoires. Même s'il avait réduit le format des célébrations en choisissant de célébrer ensemble les mariages de ses deux fils et de ne pas louer de salle de réception, il tenait à afficher sa réussite matérielle et à se montrer généreux et hospitalier à bien des égards. Mon conducteur dans le cortège de voiture a, de ce fait, souligné que ce mariage ne lui paraissait pas si différent des autres. Comme à peu près tous leurs collègues, Xoji Aka avait loué des voitures de luxe pour le cortège et payé des prestataires pour jouer de la musique ou décorer son *hovli*. Bien qu'il soit impossible de statuer en définitive sur les intentions du père des deux mariés, je supposais qu'il avait fait ces choix car il se savait jugé par des convives ouzbeks qui ne partageaient pas son rapport à l'islam comme Ulugbek ou même des convives d'autres confessions, comme son patron russe. Comme il possédait un *hovli* estimé à plus de cent mille dollars américains et gagnait plusieurs milliers de dollars par mois en tant qu'entrepreneur avec ses deux fils, il pensait probablement que faire l'économie sur les dépenses liées aux voitures, à la musique et aux décorations serait faire injure à ses convives. En

comparaison du *katta to'y* de Jahongir, j'estimais aussi a posteriori que la réussite et le statut social dépendaient davantage de l'argent pour Xoji Aka que pour Jamshid Aka. Le premier se considérait comme un entrepreneur. Le second tenait plutôt à mettre en valeur son appartenance à un milieu académique et son attachement à la transmission du « patrimoine culturel » (*nomoddiy madaniy meros*) (uz) ouzbek.

Nonobstant l'extension des libertés religieuses depuis la prise de fonctions du Président Mirziyoyev en 2016, il y avait sans doute aussi la crainte déjà évoquée d'être désignés comme des « wahhabites ». Comme le choix d'interdire à ses fils de porter la barbe, celui de conserver des séquences et des pratiques qui étaient largement adoptées dans des mariages non-islamiques à Tachkent visait probablement à tendre un « reflet » aux convives. Xoji Aka jugeait vraisemblablement que l'islam l'autorisait à maintenir les apparences d'une identité ouzbèke majeure à l'échelle de son quartier et de son entourage professionnel. Ce reflet dissimulait l'image d'une identité religieuse « mineure » (Fliche 2022, 60). Le *kuyov navkar* ou le cortège de voitures rapprochaient la célébration de ce mariage d'usages qui étaient largement partagés par les Ouzbeks à Tachkent. Ces séquences n'avaient rien de surprenants pour Ulugbek qui m'avait conduit dans le cortège. Les collègues russes de Xoji Aka y étaient aussi probablement habitués, même si la plupart étaient de confession chrétienne orthodoxe. Toutefois, elles dissimulaient sans doute un rapport et une identité musulmane qui était moins répandue à leurs yeux. Elle était mineure dans la mesure où personne parmi les convives n'aurait cherché de manière insincère à supprimer des séquences liées aux us et coutumes ouzbeks afin d'organiser une cérémonie strictement conforme aux normes de l'islam. Comme certains musulmans des villes de Kokand ou de Boukhara sous le régime du Président Karimov lors des années 2000, Xoji Aka a, en somme, organisé un mariage qui lui permettait de paraître « pieux, mais pas trop » (Hilgers 2009, 108).

Aux yeux des invités et de l'ethnographe, les intentions de Xoji Aka sont donc restées opaques. En définitive, j'ignore si les choix qui sous-tendent la célébration de ce mariage étaient guidés principalement par la relation à Dieu dont Xoji Aka se revendiquait ou par des considérations économiques. Il était difficile de savoir s'il avait simplement cherché à faire des économies sur le mariage de ses enfants. Dans un environnement urbain marqué par de fortes inégalités socio-économiques, il s'estimait peut-être en incapacité d'organiser un *to'y* aussi faste que les Ouzbeks les plus riches de son quartier ou les commerçants opulents qu'il fréquentait dans le cadre de son travail. Plutôt que de tenter de se conformer à leurs standards de consommation, il est possible que Xoji Aka ait décidé de s'affirmer comme un musulman très pieux. L'*islomiy to'y* était, de ce point de vue, moins préjudiciable à sa réputation qu'un *to'y* non-islamique trop modeste. C'était aussi une solution pour s'épargner des dépenses liées à un prestige très éphémère.

Quelques soient les valeurs et les intentions qui muaient Xoji Aka, le choix de privilégier un *islomiy to'y* mérite d'être mis en perspective des théories qui expliquent la fragmentation des identités en termes d'interactions, d'intérêts individuels et de choix rationnel (Barth 1969 ; Finke 2014, 13). En se présentant comme un musulman plutôt que comme un ouzbek lors du mariage de ses enfants, Xoji Aka s'est positionné par rapport à ses voisins et ses collègues ouzbeks et russes. Ce processus d'identification ne pouvait pas être abstrait des interactions avec les membres de son réseau social et du voisinage qui se revendiquaient d'autres valeurs et préféraient célébrer leur mariage et celui de leurs enfants selon d'autres normes. À la différence des interlocuteurs pour lesquels le fait religieux expliquait la faible popularité et fréquence des *islomiy to'y* à Angren par rapport à certains quartier de Tachkent, on pourrait donc se demander si ceci est dû à la plus grande ampleur des inégalités socio-économiques et au coût plus important des prestataires de mariage dans la capitale. Pour étayer cette hypothèse par des données ethnographiques, il serait nécessaire d'enquêter plus systématiquement sur les *islomiy to'y* à Tachkent et à Angren.

Conclusion du chapitre

À Angren, le mariage polarise les flux monétaires. Il est l'un des rares moments de la vie où les individus dépensent leur épargne et activent la plupart de leurs relations financières. Écartant les hypothèses fonctionnalistes au motif que la construction de l'affinité (Abashin 2015) ou les rapports d'endettement mutuel (Werner 1998) ne permettent pas d'expliquer cette concentration des flux monétaires, je me suis plutôt interrogé quant aux valeurs de générosité, d'hospitalité et de respect pour l'*urf-odat* qui légitiment ces dépenses dans un contexte postsocialiste dominé par l'économie de marché. L'ethnographie a fait apparaître une économie cérémonielle qui n'est pas irréconciliable avec l'économie de marché. Malgré le procès « en gaspillage » des *comités de mahalla* et les lois qui visent à encadrer les cérémonies, j'ai montré que le mariage conserve sa sacralité. Celui-ci alimente le développement d'un marché des prestataires de services et sa célébration reste essentielle pour maintenir la réputation des parents des mariés. Alors que le rituel du *nikoh* institue le lien conjugal en « condensant » des relations (Cleuziou 2018 ; Houseman 2009), le *katta to'y* parachève de façon exceptionnel et éphémère un processus de reproduction qui ne se réduit pas à « l'acte de donner naissance » (Weiner 1982, 64). Manifestant le changement de statut du marié et de ses parents, il permet de montrer que ceux-ci ont pleinement rempli leurs obligations de père et de mère et de reproduire dans une moindre mesure les relations de parenté. Le marié doit fonder un « foyer » (*uyi*) (uz) et s'émanciper de la tutelle de ses parents, sans que la relation de filiation et les liens avec ses frères et sœurs et les membres les plus proches de leur famille n'en soit affaiblie. Ses parents lui transmettent alors une identité familiale, ainsi que les valeurs d'hospitalité, de générosité et de respect pour l'*urf-odat*. Largement consensuelles, ces valeurs doivent être actualisées lors du *katta to'y*.

L'effacement de ces normes et de ces valeurs dans de nombreux autres contextes que le *katta to'y* n'est pas apparue comme contradictoire aux yeux des mariés, de leurs parents et de leurs convives. Il reflète plutôt un pluralisme normatif qui laisse une marge de manœuvre aux individus en dehors du *katta to'y* et leur permet de réorganiser leur relations conjugales et familiales selon leurs priorités individuelles et leurs désirs. En mesure de jongler entre différents ordres normatifs, les individus peuvent toujours réorienter leurs actions par rapport à des valeurs individualistes qui sont plus en phase avec l'économie de marché et se déprendre des injonctions des autres. A priori, ceci ne remet en cause ni leur réputation, ni la sacralité du mariage.

Le remplacement du *katta to'y* par un *islomiy to'y* (« cérémonie islamique ») (uz) est apparu toutefois comme une tentative de présenter ces différences entre les scènes sociales comme contradictoires et de dépasser le pluralisme normatif. En proclamant sa « modestie » (*kamtarlik*) (uz) lors du mariage de ses fils, Xoji Aka a cherché à maintenir une cohérence entre la célébration du mariage de ses enfants et un quotidien où il essayait de conformer le plus étroitement ses actions à la charia. Malgré les vœux de modestie de Xoji Aka j'ai, toutefois, montré qu'il était difficile pour lui de se soustraire à certaines formes prescrites. Aux yeux de certains convives, l'écart entre le mariage de ses deux fils et ceux de la plupart des autres ouzbeks n'était pas si important. Il avait conservé des séquences empruntées à des mariages plus coutumiers comme le *kuyov navkar* ou le cortège de voitures. Les économies réalisées n'ont probablement pas non plus été si minimes car il a choisi de de décorer sa maison, de rémunérer des prestataires ou de louer des voitures de luxe afin qu'on ne puisse pas lui reprocher de vouloir d'abord chercher à faire l'économie de dépenses associées à un prestige trop éphémère. En tant qu'entrepreneur associé aux « classes moyennes » (*o'rta sinf*) (uz), il s'est probablement senti obligé d'organiser un mariage à la hauteur de son statut économique et social.

Les variations entre des cérémonies coutumières comme le *katta to'y* de Jahongir et les *islomiy to'y* qui commençaient à gagner en visibilité à Angren lors de mon dernier séjour en 2023 suggèrent toutefois qu'un nombre croissant de mariés et de parents tentent de redéfinir les formes et les valeurs qui font la réputation des mariés et de leurs parents. Ceci pose la question du rapport entre la réputation et le réagencement du cycle du mariage qui a été décrit au début de ce chapitre. Peut-être les mariés et leurs parents peuvent modifier, supprimer ou ajouter des nouvelles séquences sans que ceci n'attise inéluctablement les médisances et ne porte trop préjudice à leur réputation. Cette marge de manœuvre quant à la célébration du mariage soulève plus largement la question du pouvoir des mariés de décider du sens de leur relation conjugale sans en porter le stigmate. Au regard de l'accroissement statistique des divorces à Angren lors des deux décennies, il ne semble pas non plus y avoir de consensus quant aux valeurs qui légitiment cette relation et justifient éventuellement une rupture conjugale.

CHAPITRE 6
TENSIONS CONJUGALES, DÉMARIAGE ET RÉCONCILIATION
LA RELATION CONJUGALE À L'ÉPREUVE DE LA GLOBALISATION

Dans le chapitre précédent et l'introduction générale de cette thèse, je me suis arrêté sur le *nikoh* de Zebiniso. En renonçant à de l'or, à un appartement ou une voiture, comme le suggérait l'imam lors de ce rituel, elle m'a semblé signifier que son mariage avec un entrepreneur ouighour de la capitale était à la fois une affaire de religion et de sentiments. En ce sens, Zebiniso m'a paru organiser leur *katta to'y* de façon à mettre en scène leur relation amoureuse. Au début de la soirée leurs sentiments ont été exhibés dans une *love story* onéreuse. Un an après cette cérémonie, le manque d'affection de son mari semblait légitimer le divorce à ses yeux. Invité à dîner à Angren dans le jardin de l'*hovli* (« maison ») (uz) de ses parents, je la vis s'en plaindre longuement auprès de sa mère, du frère de son père défunt et de l'épouse de ce dernier. Depuis quelques mois, Zebiniso reprochait à son mari d'envoyer des messages à une femme qu'il connaissait visiblement déjà avant leur mariage. À Tachkent, il avait aussi pris l'habitude de rentrer tard le soir après ses jours de travail. Zebiniso s'en était plainte et ils s'étaient plusieurs fois disputés car il lui avait répondu qu'un mari ne doit avoir aucuns « comptes à rendre » (*otčityvat'sja*) (ru) à son épouse. C'est en juillet 2023, lors d'un dernier séjour à Angren, que j'appris leur divorce. Ce soir-là, je rendis visite à la mère de Zebiniso pour lui transmettre mes condoléances. Son époux, le père de Zebiniso, était décédé d'une crise cardiaque à l'hiver dernier. Zebiniso et la famille d'un des frères cadets du défunt venaient la voir plusieurs fois par semaine. Il s'agissait pour eux de la soutenir dans cette épreuve car elle habitait désormais seule dans le grand *hovli* de son mari. Le frère aîné de Zebiniso n'était pas le bienvenu car il était considéré presque unanimement dans la famille comme un escroc. Zebiniso était, quant à elle, restée à Tachkent car elle travaillait pour la rédaction d'un magazine russophone destiné à une clientèle ouzbèke fortunée de la capitale. Elle était seulement revenue à Angren pour dîner. Lors du repas, elle éluda son divorce et nous parla davantage de son travail. Elle semblait l'apprécier et être satisfaite de la vie qu'elle menait à Tachkent. Quand nous quittâmes les lieux à l'issue du dîner, l'épouse du frère cadet du père de Zebiniso me précisa, en tête-à-tête, que la nièce de son mari avait divorcé trois mois plus tôt. De ce fait, elle avait proposé à sa mère de la rejoindre pour habiter avec elle dans la capitale. C'est la raison pour laquelle leur maison familiale était en vente.

La *love story*, le refus de recevoir un *mahr* très onéreux et l'adultère du mari de Zebiniso sont autant de faits qui suggèrent que ce divorce était lié notamment à des attentes affectives déçues. À travers

lui, on entrevoit, comme en Europe, l'importance grandissante des émotions pour le mariage. Celui-ci semble devenir une affaire de sentiments qui ne regarde que les mariés par opposition à un passé où il s'agissait surtout d'une affaire familiale et d'une alliance qui était davantage empreintes de considérations matérielles et pragmatiques. Tout est comme si les « sentiments » et les « émotions » de l'individu étaient « devenus la clé de voûte du mariage et du divorce, la « chose » même qui fabrique ou au contraire défait les relations » (Illouz 2020, 259). Relevant que certains Ouzbeks parvenaient à choisir leurs conjoints par eux-mêmes, Boris Petric s'interrogeait déjà dans sa thèse quant à « l'émergence de l'individu » au sein de cette société lors de la décennie 1990 (Petric 2002, 152). Près de vingt-ans plus tard, le mariage et le divorce de Zebiniso donnent matière à réfléchir quant à la valeur qui est accordée à l'individu et à son expérience subjective en Ouzbékistan. Il fait écho à deux types d'hypothèses qui ont été développées plus récemment dans la littérature sur les sociétés d'Asie Centrale post-soviétique. Une première a trait à l'individualisation de ces sociétés, c'est-à-dire à l'indifférence croissante des individus à l'opinion des autres et aux statuts qui définissent les rôles de chacun au sein de la famille (Thibault & Caron 2022, 10 ; Kabylova 2022). Une seconde est que ces sociétés sont le lieu d'une « révolution de l'intime » (Thibault 2022) qui se traduirait à la fois par l'adoption d'une sexualité de plaisir et l'apparition du « couple conjugal » en tant qu'entité autonome (Cleuziou 2016a, 401). Au-delà des discussions internes à la littérature régionale, ces deux hypothèses renvoient à des dynamiques plus globalisées et à des questions anthropologiques générales. Elles font écho aux tensions qui opposeraient le droit individuel de « mener sa vie selon la valeur suprême d'autonomie » aux statuts relationnels et aux obligations qui dépendent notamment du mariage et de la famille (Thery 2007, 195). Aussi, elles nous interrogent quant à la globalisation d'un imaginaire amoureux et la façon dont les subjectivités peuvent se réapproprier l'idée globale de l'amour dans un contexte local (Thérond 2023). Au regard du précédent chapitre et de l'enjeu reproductif des cérémonies de mariage, on peut se demander, en outre, si la valeur du lien de filiation ne s'oppose pas à celle de l'expérience subjective des mariés. En l'absence de son père et d'un enfant avec son mari après un peu plus d'un an de mariage, Zebiniso pouvait peut-être plus aisément faire valoir l'adultère et le manque d'affection de son mari pour légitimer leur rupture conjugale auprès de sa mère et des membres de sa famille. Personne ne lui demandait avec insistance de faire preuve de « patience » (*sabr*) (uz) pour donner satisfaction à ses parents, ceux de son mari[302] ou préserver le bien-être d'un enfant.

Toutes ces questions exigent de penser à la fois la singularité des expériences subjectives de la rupture conjugale et de la conjugalité et ce qui peut faire d'elles des faits sociaux aux caractéristiques communes. Malgré la singularité de leur expérience, les acteurs partagent des mots et des valeurs

[302] La mère du mari ouighour de Zebiniso était également décédée avant leur mariage.

par le biais desquels ils peuvent parler de leur rupture conjugale, mais aussi l'expliquer et l'évaluer. Par rapport aux précédents chapitres où il s'agissait d'étudier la pluralité des normes qui régissent les pratiques associées à la conjugalité et au mariage et de conjuguer des questionnements anthropologiques et stratégiques sur les cérémonies de mariage, je m'intéresserai davantage aux subjectivités des personnes démariées. À travers les récits de leur rupture conjugale, il s'agira surtout d'étudier la subjectivation de leur expérience. Si l'expérience subjective désigne une réalité et un ressenti qui restent généralement opaques pour l'ethnographe, celui-ci peut toujours observer comment les individus cherchent à confronter cette expérience à des normes et des valeurs pour redéfinir leurs responsabilités et se constituer comme sujets moraux (Rechtmann 2020, 135-137). Faute de pouvoir, par exemple, se faire pleinement une idée de la souffrance d'une femme répudiée par son mari, on peut expliciter la façon dont elle en parle et étudier le jugement qu'elle porte sur sa répudiation, les fautes qu'elle attribue à son mari et celles qu'elle reconnaît avoir commises. Aussi, il est possible de comparer ce discours avec celui d'autres femmes démariées afin de mettre ce processus de subjectivation en perspective de dynamiques à la fois économiques, sociales et culturelles. En opérant une distinction entre « l'expérience subjective » et la « subjectivation de l'expérience » (Therond 2023, 5), il s'agira ainsi de rendre compte du comportement d'enquêtés pour qui il y a un écart entre leur expérience de la conjugalité et ce que celle-ci devrait être.

En Ouzbékistan, les personnes mariées ne cessent, en effet, d'être exposées à des discours qui visent à définir ce que doit être une relation conjugale ou à distinguer des motifs légitimes et illégitimes de rupture. Ces propos normatifs se conjuguent à des énoncés plus descriptifs au sujet de l'accroissement des ruptures conjugales et de ses raisons. Ces différents discours émanent aussi bien des membres de la famille des mariés que du chef de l'État, de membres de son gouvernement ou d'employés du *comité de mahalla*. Par l'intermédiaire de la télévision et des réseaux sociaux, les individus sont aussi confrontés à des influenceurs ou des animateurs qui produisent des discours au sujet de ce que devrait être la conjugalité et des raisons pour lesquelles il y a des divorces. La notion de subjectivation nous permet de penser comment ils peuvent se réapproprier ces discours et être influencés par eux sans être totalement passifs ou aliénés. Quand bien même ils cherchent à faire parler les résidents de leur quartier du mariage et du divorce, les employés de *comités de mahalla* se heurtent, en effet, à la résistance de personnes qui défendent d'autres visions de la conjugalité et tentent de justifier ou expliquer leur rupture conjugale ou celle des autres avec leurs propres mots.

Cette prolifération des discours sur les ruptures conjugales illustre, à mon sens, le pouvoir de l'État ouzbek et ses limites. Jusqu'au décès du président Islom Karimov en 2016, ce sujet était, en effet, relativement tabou en Ouzbékistan. Il était difficile pour les ethnographes locaux et étrangers de l'aborder avec un interlocuteur démarié ou un employé de *comité de mahalla*. Il y avait très peu de publications scientifiques et journalistiques sur le sujet car la plupart des journalistes et des

chercheurs redoutaient vraisemblablement d'être sanctionnés pour avoir remis en cause les politiques de la famille d'Islom Karimov. Dans le grand volume collectif *Uzbeki* publié en 2012, l'ethnologue de l'académie des sciences d'Ouzbékistan Zoyia Arifkhanova se contentait, ainsi, d'un seul paragraphe sur le sujet dans un chapitre portant sur les mutations de la famille et des rituels familiaux entre le XXe et le début du XXIe s. (Mory 2021, 4). Elle soutenait alors que le peu de divorces recensés entre 2004 et 2007 reflétait l'attachement irréductible des Ouzbeks aux institutions du mariage et de la famille (Arifxanova 2011, 399). Ces dernières années, le successeur d'Islom Karimov a, au contraire, publiquement déploré un manque de « recommandations scientifiques » à ce sujet. Lors de la visite d'une école en décembre 2019, le président Shavkat Mirziyoyev s'est plaint de l'inefficacité de l'action étatique en matière de divorce et a reproché aux *hokim* (« gouverneurs ») (uz) et aux *comités de mahalla* de rester trop indécis et de ne pas prendre assez d'initiatives (Mory 2021, 4)[303]. Malgré un durcissement considérable des conditions d'obtention du divorce, les statistiques officielles semblent, en effet, témoigner d'un accroissement continu du phénomène à l'échelle de la plupart des régions du pays entre 2010 et 2024. Cette tendance apparaît particulièrement marquée dans la région de Tachkent et la ville d'Angren (figure 32)[304]. En outre, ces données excluent les ruptures conjugales qui, pour diverses raisons, sont absentes des registres de l'état civil (Nazarovna, Azamkulovich & Ziyadullayevitch 2020, 4096). Pour prendre celles-ci en compte, j'utiliserai donc dorénavant le terme générique de « démariage » (Cleuziou 2016a, 49). Comme dans une précédente recherche, je distinguerai, cependant, différents types de ruptures en empruntant à la thèse de Juliette Cleuziou les notions suivantes :

« - La *séparation* qui peut désigner les ruptures à l'amiable sans annulation du mariage civil.

- La *répudiation* qui repose sur la décision unilatérale du mari de se séparer de son épouse en prononçant trois fois le mot « *taloq* » en présence de témoins.
- Le *divorce* qui implique l'annulation réfléchie du mariage civil au bureau des mariages.
- L'*abandon* qui se réfère à une rupture consécutive aux migrations. » (Mory 2021, 4).

303 Url : https://www.gazeta.uz/ru/2019/12/29/divorce/, consulté le vingt-neuf avril 2025.

304 Le nombre de divorces recensés par le Comité d'État pour les statistiques de la République d'Ouzbékistan à l'échelle nationale est passé de 16 400 par an en 2005 (coefficient de 0,6 divorce pour 1000) à 32 300 en 2018 (coefficient de 1 divorce pour 1000) et 48 733 en 2022 (Url : https://api.siat.stat.uz/media/uploads/sdmx/sdmx_data_230.pdf, consulté le vingt-neuf avril 2025). À l'échelle d'Angren, il est, quant à lui, passé de 97 à 319 par an entre 2010 et 2024. Le nombre de divorces recensés à Angren était plus précisément de 97 en 2010, 262 en 2011, 145 en 2012, 235 en 2013, 259 en 2014, 286 en 2015, 260 en 2016, 269 en 2017, 190 en 2018, 221 en 2019, 177 en 2020, 248 en 2021, 331 en 2022, 309 en 2023 et 319 en 2024 (Url : https://api.siat.stat.uz/media/uploads/sdmx/sdmx_data_233.pdf, consulté le onze mars 2026).

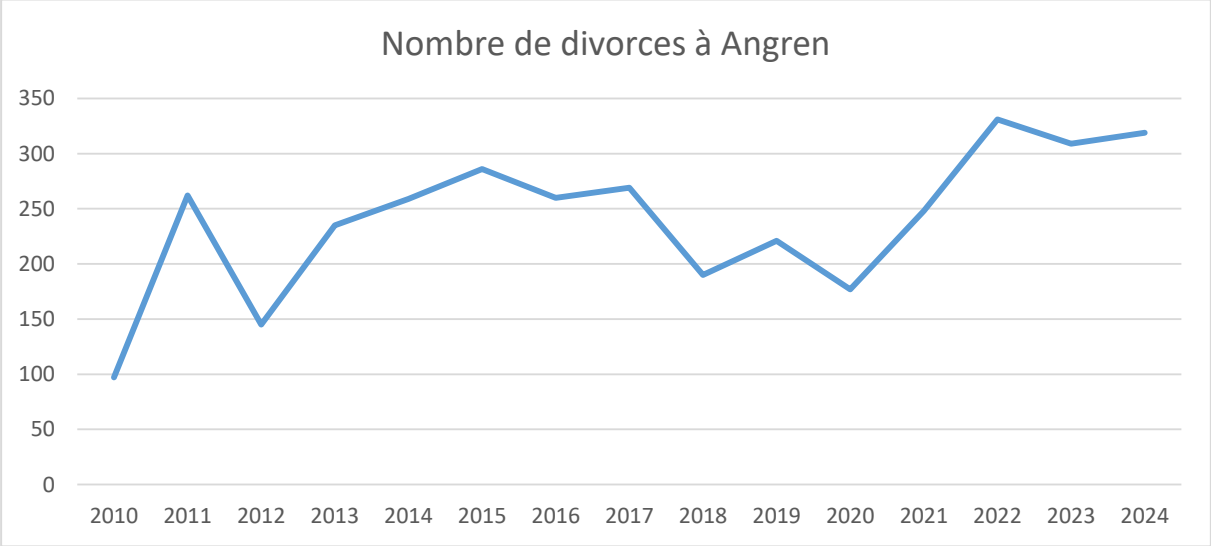


Figure 32 Divorces recensés à Angren

(Source : Comité d'État pour les statistiques de la République d'Ouzbékistan)

Ces distinctions sont, en effet, fondamentales, car une simple séparation ou une répudiation n'ouvrent pas les mêmes droits que le divorce. De plus, celui-ci implique une procédure souvent assez longue. Depuis 2015, les demandeurs de divorce qui ont eu au moins un enfant doivent notamment passer par une commission de réconciliation qui est composée, à Angren, d'employés de *comités de mahalla* et du *hokimiyat* et de clercs musulmans. Pour que leur dossier soit transmis au tribunal, ils doivent alors convaincre leurs interlocuteurs que « la sauvegarde de la famille et la cohabitation des époux sont devenus impossibles »[305]. Dans ce chapitre, je proposerai notamment une ethnographie de ces commissions car ceci nous instruit quant à la façon dont les fonctionnaires et les clercs musulmans qui forment ses membres cherchent à imposer des responsabilités et un travail éthique aux demandeurs de divorce. En même temps, on y voit les contradictions entre les efforts qui sont exigés des mariés pour se réconcilier et un contexte économique et social qui ne leur permet pas toujours d'être à la hauteur de la masculinité et de la féminité ouzbèkes hégémoniques dont se revendiquent les membres de la commission. Aussi, on constate que la sexualité de plaisir a pour eux une moindre valeur. Elle est exclue des discussions alors même qu'un nombre non négligeable de mariés jugent celle-ci importante pour la qualité de leur relation. Ces deux types de contradictions peuvent peut-être expliquer que peu de demandeurs de divorce se réconcilient après leur passage en commission.

La plainte du président ouzbek et les critiques adressées aux *comités de mahalla* et à son administration en matière de divorce suggèrent, en effet, que l'État ne peut plus « être défini comme l'arbitre de changements sociaux décisifs » (Appadurai 2005, 31). Il se heurte à des subjectivités dont « l'existence le précède » et qu'il ne peut jamais tout à fait englober (Scheele 2021, 920). Alors que

[305] Article quarante-et-un du code de la famille de la République d'Ouzbékistan.

les flux transnationaux d'idées, de populations, de capitaux et de technologies participent de la reconfiguration des relations conjugales et familiales, l'État ouzbek semble être en difficulté dès lors qu'il s'agit de définir la conjugalité et de limiter les démariages. À ce titre, l'amour romantique peut être considéré comme un phénomène importé qui déteint sur les relations conjugales à l'insu de l'État. Même s'il existe plusieurs termes vernaculaires pour parler des sentiments amoureux, plusieurs enquêtés m'ont, en effet, dit qu'ils étaient essentiellement réservés aux écrits littéraires et ne figuraient pas dans le langage courant il y a quelques décennies[306]. Aussi, Sergei Abashin a montré qu'il était rare de parler de ses sentiments amoureux au sein des sociétés sédentaires centrasiatiques lors des années 1960. Instillé notamment par la radio, la télévision, les journaux et les jeunesses komsomols, l'amour romantique devenait seulement un sujet de clivages parmi les familles ouzbèkes (Abashin 2015, 566). Dans les termes d'Arjun Appadurai, il s'agit, d'une *idéoscape*, c'est-à-dire d'une concaténation « d'idées, de termes et d'images » qui circulent à l'échelle transnationale et que chacun peut se réapproprier pour redéfinir, légitimer ou délégitimer des pratiques et des relations (Appadurai 2005, 74). Aujourd'hui, je pense que la diffusion de ce type d'*ideoscapes* repose principalement sur l'usage des technologies d'informations et de communication, les migrations et l'adoption de nouvelles pratiques de consommation. La *love story* de Zebiniso s'inspire, en effet, à l'évidence de vidéos, de récits et d'images qui représentent les corps des mariés et leur relation sur un mode érotisé à l'étranger. Les migrations sont aussi un vecteur d'*ideoscapes* car elles permettent aux migrants d'entretenir de nouvelles sociabilités et de s'imprégner « d'idées », de « savoirs » et de « normes » relativement inédits (Levitt & Lamba-Nieves 2011 ; Urinboyev 2017, 121). Enfin, il faut tenir compte de la consommation d'objets qui sont associés imaginairement à l'étranger comme les vêtements ou les bijoux car ceux-ci contribuent aussi à activer des émotions que certains décrivent comme de l'amour romantique.

Dans la première partie de ce chapitre, l'ethnographie du démariage apparaitra donc aussi comme une ethnographie de la globalisation. Alors même que le mariage conserve de sa centralité, la valeur accordée à l'expérience subjective sera, en effet, présentée comme un facteur d'incertitudes. Je montrerai qu'en l'absence de nette hiérarchie entre cette expérience et les relations de filiation, et dans une moindre mesure de parenté, il est difficile pour les mariés et leurs parents de s'entendre sur leurs responsabilités respectives et la valeur de la relation conjugale. Doutant même de ce que

[306] Les termes les plus fréquemment employés en ouzbek sont le verbe *sevmoq* (« aimer »), l'expression *seni sevaman* (« je t'aime ») ou le substantif *sevgi* (« amour »). Si ces mots sont utilisés par les nouvelles générations pour parler de leurs sentiments, de leurs relations amoureuses ou conjugales, plusieurs enquêtés âgés entre trente ou quarante ans m'ont dit que leurs parents ne parlaient jamais de leur relation conjugale en ces termes. Jusqu'ici ces mots étaient, selon eux, davantage utilisés dans un registre littéraire pour parler d'une expérience relativement hors-norme et mystique. C'est aussi ce qu'écrit Colette Harris au sujet du concept d'amour au Tadjikistan. Selon elle, il n'est pas tout à fait « étranger à la culture tadjike ». Présentée comme une allégorie de l'union spirituelle de Dieu dans des œuvres poétiques en persan, les sentiments de ce type sont réprouvés car ils menacent de détruire l'ordre social (Harris 2004, 163).

doit être le mariage, ceux-ci ne savent pas quels parts faire respectivement à leurs sentiments et leur sexualité et aux exigences des membres de leur famille et de leur belle-famille. Plutôt que d'attribuer le démariage à un triomphe de l'individualisme et du couple conjugal sur les relations de filiation et de parenté, j'insisterai donc sur les doutes et les revirements de femmes et d'hommes démariés. Ceux-ci illustreront l'instabilité des points de référence qui définissent leurs responsabilités d'époux, d'épouse, de père, de mère, de fils ou de filles. En effet, à peu près tous mes interlocuteurs m'ont parlé de leur démariage ou celui d'un de leurs enfants comme d'une expérience qui a remis en cause certaines de leurs valeurs et leur a permis de redéfinir ce que doit être la relation conjugale.

À partir d'une ethnographie des commissions de réconciliation, la deuxième partie du chapitre vise à éclaircir la façon dont les acteurs des politiques de la famille se positionnent par rapport à ces incertitudes. À rebours de l'idée selon laquelle les membres de ces commissions adapteraient leurs discours à leurs interlocuteurs afin de les aider, de manière pragmatique, à apprécier leur relation conjugale telle qu'elle est, je soutiendrai que l'injonction à se conformer aux normes chariatiques et coutumières sous-tend un travail éthique. Au regard des témoignages des personnes divorcées dans la première partie du chapitre, je montrerai toutefois qu'il y a un important écart entre les représentations hégémoniques de la masculinité et de la féminité ouzbèkes auxquels se réfèrent les membres de la commission pour responsabiliser les mariés et ce que peut signifier être époux et épouse, fils et filles, père et mère pour les demandeurs de divorce et les femmes et hommes démariés. L'inefficacité de ces commissions sera notamment attribuée à cet écart et à leur peu de considération pour la sexualité de plaisir.

I/ Le démariage dans la globalisation.

a) « Tu n'es pas encore marié(e) ? »

La dévaluation dont le célibat fait l'objet à Angren peut être considérée comme emblématique de la centralité persistante du mariage dont il a été question dès l'introduction générale de cette thèse. Pour les personnes en âge de se marier, ce statut est décrit presque unanimement comme insatisfaisant. Afin de s'en extraire, il n'est pas nécessaire d'éprouver des sentiments pour quelqu'un. Il suffit de se marier. Le plus important n'est pas que la relation conjugale prolonge des sentiments amoureux. Avant leur mariage, femmes et hommes sont surexposés à des discours qui insistent sur l'impératif de ne pas retarder l'évènement et font référence aux devoirs respectifs de l'époux et de l'épouse. Leurs parents, les membres de leur famille, les amis de leurs parents leur décrivent notamment le mariage comme un horizon indispensable à une vie heureuse et accomplie, à condition de se conformer aux normes de genre et de parenté. Avant d'en venir à l'ethnographie

du démariage proprement dit, j'aimerais donc montrer que l'impératif de se marier une fois dans sa vie ne semble pas remis en cause par les démariages et la prolifération de commérages et de récits douloureux à ce sujet. Dans les précédents chapitres, plusieurs cas ethnographiques ont déjà permis de constater que les parents envisagent le mariage de leurs enfants des années à l'avance et qu'il est difficile pour les enquêtés célibataires de se projeter dans un futur sans mariage. Aziza m'a montré des biens de consommation qu'elle avait achetés pour la *sep* (uz) de sa fille alors que celle-ci n'avait pas même seize ans. En vue de recevoir de futurs affins, elle avait aussi effectué en parallèle des démarches pour acquérir un logement social. Jamshid Aka a, par ailleurs, épargné pendant près de cinq pour le mariage de son fils benjamin Jahongir. Lors de l'*islomiy to'y* des fils de Xoji Aka, Ulugbek m'a aussi avoué dans sa voiture qu'il s'était résigné à se marier à vingt-huit ans pour mettre fin aux plaintes et aux pleurs de sa mère. S'il y a ainsi des débats quant au rôle que les parents doivent jouer dans le choix d'un conjoint pour leurs enfants ou au sujet des critères de légitimé du démariage, il y a un consensus quant à l'idée que la relation conjugale a plus de valeur que toute autre cohabitation ou relation affective hors-mariage. Le mariage reste valorisé comme la condition d'une cohabitation, d'une sexualité et d'une filiation légitime.

À une exception, à peu près tous mes interlocuteurs Ouzbeks et Tadjiks se sont montrés d'accord quant à la nécessité de se marier une première fois et de sanctionner a minima cette union par le rituel musulman du *nikoh* et un *to'y* (« cérémonie ») (uz). Ceci m'était presque toujours décrit comme une étape sans laquelle une vie ne peut pas être réussie et l'individu accéder à la fois à l'âge adulte et pleinement se socialiser. Pour les femmes et les hommes, elle ouvrait des statuts qui devaient leur permettre de gagner en autorité vis-à-vis des membres de leur parentèle et de se socialiser aussi davantage en dehors de leur famille. Même si le démariage n'était jamais décrit comme un pur retour en arrière au statut de « fils de » ou de « fille de » qui serait rattaché au foyer des parents, il n'était jamais présenté comme quelque chose de désirable ou une pure prérogative de l'individu. Attribué presque toujours à la faute du conjoint ou des *kudalar* (« affins ») (uz), il était rarement demandé par les mariés sans l'approbation de leurs parents. Avant un premier mariage, j'observais ainsi que les mariés et leurs parents ne mentionnaient presque jamais l'éventualité du démariage. À posteriori, ils ne le décrivaient pas non plus comme une possibilité qu'ils avaient initialement envisagée : le démariage était plutôt présenté comme un évènement qui s'était imposé par la force des choses contre leur volonté de préserver le lien conjugal. Deux avocats en droit de la famille officiant à Angren et à Tachkent me dirent que la plupart de leurs clients étaient, de ce fait, réfractaires à l'idée d'établir un contrat de mariage. Il était, selon eux, impossible de les convaincre que ceci pourrait faciliter le partage des biens et alléger le travail des juges. Pour leur client, le

mariage avait vocation à être indissoluble. Proposer un contrat de mariage, c'était s'adonner à une prophétie auto-réalisatrice et accroitre le risque que le démariage ne se réalise[307].

Les statuts établis par le mariage reproduisent une hiérarchie genrée dont témoignent plusieurs termes vernaculaires. Proche du terme ouzbek *uyi* qui se dit de la « maison » ou du « foyer », le verbe *uyilanmoq* désigne pour les hommes l'acte de se marier et de fonder un foyer (Petric 2002, 89). L'homme marié devient ainsi un *bosh* (« chef de famille ») (uz). Il gagne en autonomie par rapport à la tutelle de ses parents qui n'ont plus tout à fait sur lui la même autorité. *Ergatmoq* désigne, le fait pour une femme de « toucher son mari » (Petric 2002, 90). C'est dire que le mariage s'apparente à un « déclassement familial et social » pour la mariée car le statut de *kelin* (« belle-fille ») (uz) est même inférieur à celui *qiz* (« fille ») (uz) au sein de la famille, comme au Tajdikistan (Cleuziou 2018, 11). Néanmoins, il s'agit d'une étape pour avoir un enfant légitime, devenir un jour *qaynona* (« belle-mère ») (uz) et avoir autorité sur une *kelin* au sein du foyer. Comme les parents sont responsables de la sexualité de leur fille et que leur réputation et celle de leurs autres enfants en dépend, ils sont aussi incités à marier leur fille le plus tôt possible. Le risque est, en effet, à terme de ne plus pouvoir la marier car à partir de sa majorité, c'est-à-dire de ses dix-huit ans, les doutes pèseront d'autant plus sur sa virginité que le temps passe. Ces deux raisons peuvent expliquer que les femmes se marient généralement plus tôt que les hommes, même si pour eux le mariage doit intervenir entre dix-huit et trente ans. Dans la littérature ethnographique contemporaine sur l'Ouzbékistan, cet écart est attribué aussi à la prépondérance de la carrière professionnelle pour les hommes et au frein que les responsabilités associées au mariage peuvent représenter pour celle-ci (Schmoller 2014, 182). Lors de l'enquête, je n'ai donc pas rencontré de femmes de plus de trente ans qui ne s'étaient jamais mariées. Les rares hommes de plus de trente ans qui l'étaient, étaient soient nés de parents trop pauvres pour avoir pu accumuler plus tôt assez d'argent pour financer leur mariage, soient issus de minorités non-musulmanes auxquelles très peu de parents Tadjiks et d'Ouzbeks étaient prêts à donner leur fille en mariage[308].

En ce sens, tous les hommes ouzbeks et tadjiks célibataires de plus de vingt ans que j'ai côtoyés régulièrement à Angren m'ont exprimé le souhait de se marier d'ici quelques mois ou quelques années. Certains m'ont même donné un délai très précis pour leur mariage alors qu'ils n'avaient pas encore d'épouse en tête. Incités par leurs parents à se marier dans un délai d'une année ou quelques mois, certains d'entre eux avaient la possibilité de leur proposer une épouse par eux-mêmes. En juillet 2022, Jahongir, dont j'ai longuement décrit le *katta to'y* dans le précédent chapitre, m'annonça,

[307] Entretien avec Maxliyo Opa, Tachkent, 1er mai 2021. Entretien avec Rahmatulloh Aka, Angren, quinze novembre 2021.

[308] À partir de données obtenues à Tachkent entre 2008 et 2010, Jeshko Schmoller relève aussi que le statut d'homme marié des enquêtés était étroitement corrélé à leur âge. La plupart d'entre eux étaient célibataires au début de leur vingtaine et marié à partir de trente ans ou plus (Schmoller 2014, 77).

par exemple, qu'il se marierait l'été suivant et que je serai invité. Il avait vingt-trois ans et ne s'était pas marié plus tôt car il était trop occupé par ses études d'ingénieur des mines auprès de l'antenne d'une université russe qui se trouvait dans la ville voisine d'Almalyk. Son mariage marquerait la fin de sa dernière année d'étude. Depuis quelques années déjà, il avait occasionnellement des relations sexuelles à l'insu de sa famille avec une amie ouzbèke qui étudiait avec lui à l'université. Cependant, il n'avait jamais envisagé de l'épouser car elle avait perdu sa virginité et n'était donc pas pour lui une fille « sérieuse ». Il recherchait donc activement quelqu'un d'autre. Son père ne lui imposait personne. Il avait même déjà décliné plusieurs propositions de parents qui voulaient lui donner leur fille ou leur petite-fille en mariage. Un an plus tôt, il avait, par exemple, reçu celle d'un vieux monsieur ouzbek qui résidait à Angren et était comme lui originaire de la région du Surkhandarya. Alors qu'il était hospitalisé pour des douleurs à la jambe en décembre 2021, ce monsieur lui avait apporté quotidiennement de la nourriture dans sa chambre pour lui faire comprendre que son fils devait rencontrer sa petite-fille de vingt-et-un-ans. Cependant, il était resté sans réponse car le père de Jahongir n'avait jamais vu d'un bon œil les mariages au sein de la famille ou entre gens d'une même région[309]. En juillet 2023, Jahongir a finalement épousé, à point nommé, une femme ouzbèke d'une vingtaine d'années que sa sœur aînée lui avait présentée, après avoir appris qu'une collègue et amie de son école cherchait également un mari pour sa sœur cadette. Après une série de rendez-vous dans des cafés avec trois autres femmes, il avait trouvé que Dilnura lui plaisait plus que toutes les autres.

En tant que *chet ellik* (« étranger ») (uz) et *mehmon* (« invité ») (uz), je ne pouvais pas me mettre à la place de Jahongir car je n'étais ni ouzbek, ni tadjik et n'avais pas sur place des parents pour me rappeler presque tous les jours que je devais me marier ou me chercher activement une épouse, comme les sœurs de Jahongir. Même si l'âge de son mariage était plutôt standard pour un homme ouzbek (vingt-quatre ans), j'estimais qu'il avait dû beaucoup entendre ses parents, ses sœurs, ses oncles et tantes parler de son mariage lors des dernières années. Comme j'avais déjà vingt-neuf ans au début de l'enquête, il y a eu toutefois quelques personnes pour me rappeler l'anormalité de mon célibat. Inspirés par les stéréotypes homophobes sur les populations ouest-européennes, certains y voyaient un prétexte pour m'accuser d'être homosexuel dès une première rencontre, comme je l'ai décrit dans le premier chapitre. Le ton des hommes mariés qui me fréquentaient plus régulièrement et semblaient m'apprécier davantage ne paraissait pas aussi suspicieux ou offensant. À ce sujet, ils se permettaient plutôt de m'adresser des conseils. Lors des innombrables soirées que nous avons passées avec son groupe d'amis dans les maisons de thé à Angren, Youri, un homme de trente-six ans né d'une mère coréenne et d'un père meskhète me recommanda, par exemple, plusieurs fois de ne pas trop réfléchir et de me marier sans hésiter. En l'écoutant, je me demandais s'il avait lui-

[309] Il s'était lui-même marié avec une femme ouzbèke originaire du Kazakhstan et avait donné ses trois filles à un Tadjik et à deux Ouzbeks qui étaient nés à Angren.

même beaucoup souffert du célibat car il ne s'était marié qu'en octobre 2021. Originaire d'un village très reculé de la région de Samarcande, son épouse ouzbèke n'habitait à Angren que depuis quelques années. Avant qu'il ne la demande en mariage, elle officiait comme serveuse dans un restaurant du centre-ville. Je supposais que ce mariage était un soulagement pour Youri car sa mère Coréenne prononça, lors de leur *katta to'y* (« grande cérémonie ») (uz), un discours où elle exprima à la fois son affection et la patience dont elle avait dû faire preuve :

> « Mon petit Youri, combien as-tu attendu ce jour ! Je remercie Dieu pour avoir éduqué un fils honnête et bon. Un vrai homme. Je suis certaine qu'il a rencontré une fille bien, Gulmira, et qu'ils sauront être patients, respectueux et s'aimer l'un et l'autre pour vivre en harmonie. Je leur souhaite de vivre en bonne santé et prospère et de partager beaucoup d'amour et d'amitié jusqu'au plus vieil âge. J'espère qu'ils éduqueront des enfants aussi forts que Youri et Gulmira. Soyez heureux. »

Lors d'un entretien, une semaine avant son mariage, Youri m'avait plus précisément expliqué qu'il lui avait été très difficile de trouver une épouse pendant toutes ces années au motif qu'il était chrétien orthodoxe et que très peu de Tadjiks et d'Ouzbeks acceptaient de donner leur fille en mariage à un non-musulman. Comme son père était décédé il y a longtemps et qu'il était resté seul avec sa mère, il avait, par ailleurs, dû travailler quelques années sur des chantiers en Corée du Sud pour l'aider financièrement. Cette expatriation lui avait aussi permis d'accumuler un capital afin d'acheter un nouvel appartement à Angren et financer son mariage. J'estimais que la pauvreté de la famille de l'épouse de Youri avait joué dans la décision de celle-ci de se convertir au christianisme. Elle venait d'un village très reculé dans le désert, où il n'y avait même pas d'eau courante. Ce mariage était pour elle gage d'une installation durable à Angren et d'un plus grand confort matériel alors que les centaines de kilomètres qui séparaient la ville minière de son village ne lui permettaient vraisemblablement pas d'avoir beaucoup d'autres prétendants. À l'issue de leur mariage, Youri me conseilla plusieurs fois de suivre son exemple car nous nous retrouvions au moins une fois par mois avec les quatre plus proches amis qui l'avaient accompagné jusqu'au village de son épouse pour récupérer sa *sep* (uz) avant le mariage. Se disant toujours satisfait de son épouse, il tenait des propos comme suit :

> « Youri : Plutôt que de rester tout seul à te poser des questions, tu dois te marier, faire des enfants et travailler pour nourrir ta famille. Après, tu seras heureux et ne verras plus le temps passer. C'est comme ça, c'est le sens de la vie. »

Même si sa fille avait amorcé une demande de divorce à l'été 2021, Jamshid Aka avait un discours à peu près analogue au sujet de mon célibat :

> « Jamshid Aka : tu dois te marier, faire des enfants et prolonger ta lignée. Tu as déjà presque trente ans. Quand tu seras vieux tu seras seul. L'amour passe, mais les enfants et la famille restent. »

À entendre ce type de propos, personne ne peut véritablement se satisfaire de relations sexuelles et affectives et de liens de filiation en dehors du mariage. Toutes et tous ont besoin de ce cadre pour maintenir des relations essentielles à leur bonheur et s'accomplir pleinement en tant qu'homme ou femme. C'est pourquoi, la mère de Youri se félicitait d'avoir éduqué « un vrai homme ». Adressés à presque toutes les personnes célibataires, les discours de ce type dessinent une relation conjugale fictive. Contrairement à la trame du mariage qui est privilégiée dans les sociétés occidentales, ils font, toutefois, peu de places aux affects des mariés et n'alimentent pas le « fantasme affectif » d'une relation conjugale qui serait le prolongement des sentiments amoureux (Illouz 2020, 257). Ici, la relation conjugale apparaît plutôt comme l'aboutissement du processus de reproduction qui a été étudié dans le chapitre précédent. Le bonheur est associé au respect des normes de genre et de parenté et au maintien pacifique d'une relation où chacun sait quelle est sa place. L'autonomie individuelle est reléguée au second plan. Ce n'est pas par l'introspection de leurs propres émotions et désirs et par des choix autonomes que les individus trouveront leur bonheur. Celui-ci réside davantage dans la capacité à se conformer à des normes qui ont été éprouvées par les générations antérieures et sont en adéquation avec le « sens de la vie ». Comme le dit la mère de Youri dans son discours, c'est dans le respect de ces normes que peut naître le désir des mariés et leur relation se perpétuer à force de « travail », de « respect » et de « patience ». A minima, il s'agit donc de se marier et de se plier à la hiérarchie entre époux et épouse. Chacun doit savoir se tenir à sa place pour être désirable. L'époux doit travailler pour pouvoir nourrir sa famille, l'épouse doit effectuer le travail domestique et s'occuper des enfants pendant la majeure partie de son temps. Si chacun fait ce qu'il a à faire, les mariés n'auront aucune raison de revenir sur leur décision et la relation durera jusqu'à leur mort. La pérennité de cette relation repose, en somme, sur des certitudes qu'Eva Illouz qualifie de normatives et existentielles. Elle implique que les mariés puissent avoir une perception claire des normes et des valeurs qui régissent leurs interactions et sachent nettement qui ils sont l'un pour l'autre. Leur « expérience subjective » doit se confondre avec les rôles qui leur sont attribués plus généralement par de tierces personnes (Illouz 2020, 58-60).

L'ethnographie du démariage et des tensions conjugales témoigne, toutefois, de l'étendue des contradictions entre ce type de fictions et l'expérience concrète de la conjugalité. La cohabitation fait émerger des incertitudes et des différends quant à ce que signifie « être époux » et « épouse ». Elle impose aux mariés de s'interroger plus concrètement au sujet de leurs obligations et de leurs droits respectifs. À quelle fréquence une *kelin* doit-elle pouvoir rendre visite à ses parents ? Son époux et ses beaux-parents peuvent-il lui imposer plusieurs grossesses ? Peut-elle légitimement

demander des comptes à un époux qu'elle soupçonne d'adultère ? Jusqu'où celui-ci doit-il financer les loisirs de son épouse ? Les questions de ce type étaient fréquemment énoncées par les mariés et leurs parents pour expliquer des différends qui, quelques fois, semblaient aussi attribués à un imaginaire amoureux et une déception affective. Toutefois, ces tensions s'inscrivaient presque toujours sur fond d'un consensus quant aux valeurs générales et à la hiérarchie qui subordonne la *kelin* à son époux et sa belle-mère. Les femmes ne réclamaient pas une pure réciprocité dans la relation conjugale. Elles ont aussi semblé moins nombreuses que les hommes à demander une rupture.

b) La hiérarchie conjugale. Pouvoir des femmes et autorité de l'époux

La comparaison quantitative des dix-neuf cas de démariage que j'ai étudiés, par le biais d'entretiens avec les intéressés et d'observations en commission de réconciliation, laisse, en effet, penser que le démariage est plus généralement demandé à l'initiative des hommes que des femmes (figure 33).

Démariages à la demande de l'épouse	4
Démariages à la demande de l'époux	10
Démariage d'un commun accord	5
Totalité des démariages étudiés	19

Figure 33 Répartition selon le genre des initiatives de rupture conjugale parmi les mariages étudiés

Différents facteurs sont susceptibles d'expliquer ce déséquilibre. Les inégalités de genre sur le marché du travail sont tout d'abord dissuasives pour les femmes car celles-ci risquent souvent plus que leur époux de manquer de revenus pour se loger et se nourrir en cas de démariage. Cette crainte est notamment omniprésente parmi les femmes qui sont peu diplômées et ne peuvent pas être soutenues financièrement ou logées par des membres de leur famille. L'asymétrie du cadre juridique musulman complique également l'obtention du divorce pour les femmes (Godelier 2004, 562). S'il autorise l'époux à prononcer trois *taloq* pour répudier son épouse, celle-ci ne peut pas obtenir le divorce sans avancer de motifs légitimes. L'ethnographie des époux Nalivkin indique ainsi que les tribunaux chariatiques ne pouvaient accéder aux demandes de divorce des femmes qu'à certaines conditions avant la période communiste. Celles-ci devaient prouver qu'elles avaient été battues sans raison ou que leur mari avait effectué un *nikoh* avec une autre femme sans leur accord. La lèpre, la

folie de leur mari, le refus de les nourrir pendant au moins six mois et l'expulsion du foyer durant plus de trois jours étaient aussi considérés comme des motifs valides (Nalivkin & Nalivkina 2016 [1886], 180). Même si le code de la famille ouzbek attribue désormais des droits équivalents aux femmes et aux hommes en matière de divorce, l'énonciation du mot *taloq* semble laisser encore peu d'enquêtés musulmans indifférents à Angren. Considéré comme rédhibitoire pour le lien conjugal, cet énoncé doit porter malheur aux mariés et à leurs enfants si leur cohabitation se prolonge. En ce cas, il alimente aussi les médisances à l'égard des intéressés. En présence de Nastja, une de ses amies coréennes qui était de confession chrétienne, une femme ouzbèke divorcée de vingt-trois ans, nommée Lola, m'a, par exemple, décrit, en ces termes, la rupture conjugale entre les parents de son ex-mari :

> « Lola : Quand on s'est marié, les parents de mon mari n'étaient pas tout à fait divorcés. Leur situation familiale était bizarre. Son père était parti travailler en Russie. Il a disparu pendant six ans et est revenu après avoir été déporté car ses papiers en Russie n'étaient plus valides. À son retour, les parents de mon mari n'ont pas divorcé. Il a simplement prononcé un mot qui interdit aux mariés de se remettre ensemble.
>
> Guéorgui : Le mot « *taloq* » ?
>
> Lola : Oui, il lui a donné le *taloq*. Si le mari prononce ce mot, ils ne doivent plus jamais se retrouver sous un même toit. En aucun cas, même s'ils sont tous les deux invités chez quelqu'un ou à un mariage car il peut ensuite leur arriver des malheurs. Les gens disent que l'un de leurs enfants peut mourir… l'un d'entre eux peut tomber malade. Leur *baraka* s'en ira. Il vaut mieux tout simplement se séparer ou divorcer que de prononcer ce mot, ne serait qu'une seul fois.
>
> Nastja : *Taloq* ? Comment ça se traduit ?
>
> Lola : Il ne faut pas le répéter. Ça veut dire, « tu es libre ». Seul les hommes peuvent prononcer ce mot, si c'est une femme ça ne compte pas (*èto slovo mužik govorit, ženščina ne sčitaetsja)* (ru).
>
> Nastja (elle rit) : *Taloq* ! *Taloq* ! »[310]

Le droit de répudier témoigne ici de la supériorité hiérarchique de l'époux sur l'épouse. Cependant, cette prérogative masculine ne se confond pas avec le pouvoir de mettre un terme définitif à la cohabitation entre les parents. Les propos de Lola indiquent que rien n'empêche, en principe, l'épouse de rester tant qu'aucune procédure de divorce n'a été entamée au tribunal. Cette infraction aux normes de l'islam expose surtout les conjoints aux médisances de tierces personnes. On leur

[310] Entretien avec Lola, Angren, premier mars 2022.

reprochera, en ce cas, de cohabiter en dehors du *nikoh*. L'époux a, autrement dit, autorité pour mettre fin à la relation conjugale. Il peut répudier son épouse sans en avoir à rendre raison. Celle-ci ne peut pas, en revanche, demander l'annulation du *nikoh* sans conditions. Compte tenu de ce cadre juridique musulman, les femmes redoutent peut-être davantage d'abîmer leur réputation en se lançant dans des démarches pour annuler leur mariage civil. Quand elles le souhaitent, une autre option est donc de tenir des propos offensant à l'égard de leur mari ou de leurs beaux-parents ou de refuser de se plier à leurs commandements pour les inciter à la répudier et à déposer une demande de divorce.

La possibilité de se soustraire aux commandements du mari et des beaux-parents distingue ce type de hiérarchie de la pure soumission. Le père de l'époux de Lola avait autorité pour « donner le *taloq* » à son épouse et lui demander de partir, mais il n'avait pas le pouvoir de l'y contraindre. Distinguer, comme Irène Théry, « autorité » et « pouvoir » permet, autrement dit, de reconnaître que l'asymétrie de la relation n'exclut pas nécessairement le rapport de force (Théry 2007, 283). L'autorité du mari sur la mariée définit les responsabilités qui sont les siennes et les attentes de l'épouse à son égard. Le pouvoir se caractérise, en revanche, par la possibilité de modifier un état de fait et d'infléchir le comportement de l'autre, comme quand une épouse décide par exemple des dépenses du foyer. Ceci ne signifie pas qu'il y a une contradiction entre le discours sur l'autorité de l'époux et l'état réel de la relation conjugale. Nous ne sommes pas non plus sur un terrain où les femmes chercheraient à proclamer l'autorité de leur mari de façon ostentatoire afin de gagner en autonomie vis-à-vis de lui. Le souci des femmes de montrer qu'elles respectent les hiérarchies associées à la conjugalité et à l'islam ne vise pas simplement à flatter leur mari pour agir « hors de son contrôle » (Moya 2015a, 194-195). Variant d'une relation conjugale à l'autre, le rapport de force entre époux et épouse est, à mon sens, rendu opaque par le respect des formes de la hiérarchie. Pour préserver leur réputation, les hommes doivent montrer que leur épouse reconnait leur autorité et inversement. C'est la raison pour laquelle les hommes étaient si prompts à donner trois *taloq* en cas d'adultère, selon un avocat en droit de la famille. Ils préféraient être perçus comme maîtres de la situation, plutôt que de penser au bien-être de leurs enfants et de pardonner malgré tout à leur épouse d'avoir été infidèle. D'après lui, les femmes trompées préféraient, quant à elle, attendre avant de s'adresser au *comité de mahalla* ou de déposer une demande de divorce auprès du tribunal. Par crainte d'être reniées par leurs parents, de compromettre des relations avec des collègues ou des voisins ou même de ne plus parvenir à se remarier avec quelqu'un d'autre, elles laissaient à leur mari l'initiative de les répudier et d'amorcer les démarches pour annuler le mariage civil[311].

La hiérarchie entre époux et épouses ne condamnent donc pas celles-ci à la soumission et au mutisme. Pour faire valoir leurs exigences, les femmes qui sont insatisfaites de leur mariage ont la

[311] Entretien avec Rahmatulloh Aka, Angren, quinze novembre 2021.

possibilité de se référer à des valeurs qui obligent leur époux. En tant que mère, elles peuvent par exemple exiger d'être mieux nourries ou d'être délestées de certaines tâches domestiques pour s'occuper mieux de leurs enfants. Je souhaite par ailleurs montrer que le pouvoir des femmes dépend d'autres variables. Le degré d'implication des membres des familles respectives de l'époux et de l'épouse semble jouer ici un rôle fondamental. L'hypothèse que ce pouvoir tient aussi au capital économique des conjoints et à leurs opportunités professionnelles est appuyée, en outre, par l'avis d'interlocuteurs masculins pour lesquels il faut toujours privilégier une épouse issue d'une famille d'un « rang social équivalent ou inférieur »[312]. Enfin, les *comités de mahalla* sont susceptibles de jouer un rôle d'arbitre. Pour résorber des tensions conjugales, ils peuvent tenter de donner raison à l'épouse en menaçant, par exemple, de sanctions un homme qui a commis des violences ou un viol conjugal. En d'autres cas, ils cherchent à dissuader l'épouse de demander le divorce. Ils insistent sur la longueur de cette procédure et lui rappellent que l'issue en sera peut-être insatisfaisante. Pour donner un aperçu du jeu de relations hiérarchiques dans lequel les femmes mariées sont prises et du pouvoir dont malgré tout elles disposent, je souhaite revenir sur le démariage de Nodira, la fille de Jamshid Aka. Même si je n'ai pas pu parler directement avec elle de son démariage, je me suis entretenu longuement avec son père et ai été témoin de plusieurs réunions familiales où elle était présente après sa rupture. Nodira disposait de revenus à peu près équivalent à son mari et sa famille n'était pas plus pauvre que la sienne. Son démariage ne semblait pas motivé par des attentes affectives déçues car elle a attendu seulement que son père commence à s'inquiéter de son état de santé et ne l'incite à quitter son mari pour déposer une demande de divorce. Pendant près de trois ans, elle s'est pliée à la plupart des injonctions de son mari et de ses-beaux-parents. Elle a donné naissance à deux fils et a cumulé son emploi de pharmacienne avec de multiples tâches domestiques.

Le démariage de Nodira

J'appris le démariage de Nodira le vingt-trois août 2021 alors que Jamshid Aka m'accompagnait au *hokimiyat* afin de m'aider à obtenir une autorisation administrative écrite pour effectuer mon enquête sur les mariages. Dans le couloir où se trouvait le bureau du *zam hokim* (« maire-adjoint ») (uz) qui supervisait l'action de tous les *comités de mahalla* de la ville Angren, nous nous retrouvâmes devant une longue file d'attente. Au bout de celle-ci, un homme ouzbek s'approcha de Jamshid Aka et lui dit « papa, je suis le dernier » (*dada, navbatda ohirgisiman*) (uz). Sans même lui accorder d'attention, Jamshid aka m'ordonna de ressortir pour attendre avec lui dans la cour du bâtiment. À

[312] À ce sujet, je mentionnerai notamment le témoignage d'Habibullah Aka quelques pages plus loin dans ce chapitre.

l'extérieur, il m'expliqua que ce jeune homme l'avait appelé *dada* (« papa ») (uz) car il s'agissait de l'époux de sa fille[313]. Il ne l'avait pas salué car il aurait préféré qu'il lui adresse en face les reproches qu'il exprimait depuis plusieurs semaines auprès de plusieurs employés du *hokimiyat*. Depuis que sa troisième fille l'avait quitté en juin, Jamshid Aka avait eu plusieurs fois écho de ses médisances. Ce matin-même, il m'avait abandonné une dizaine de minutes dans un autre couloir pour en discuter avec un de ses supérieurs hiérarchiques qui travaillait au service culturel. Toutes les « saletés » déversées sur sa famille lui étaient insupportables. Pour me préciser les circonstances et les raisons de leur séparation, Jamshid Aka ajouta qu'il s'était aperçu dès le début du printemps que sa fille n'allait pas bien du tout car, après plusieurs mois d'absence, elle avait perdu du poids et lui avait rendu visite dans un état cadavérique. Le mariage s'était déroulé déjà il y a trois ans. Nodira s'était d'abord installée chez les parents de son mari dans un quartier du vieux village ouzbek d'Obliq qui est limitrophe d'Angren. C'est le mari de la fille cadette de Jamshid Aka qui leur avait présenté cette famille car leur fils benjamin de vingt-six ans cherchait alors, tout comme Nodira, à se marier. Ce jeune homme ouzbek l'avait séduite en lui rendant visite chaque semaine dans la pharmacie où elle officiait près de l'hôpital d'Angren. Deux mois plus tard, les parents du jeune homme étaient venus chez Jamshid Aka pour lui demander la main de Nodira. Son père lui avait demandé si cet homme lui plaisait véritablement, puis il lui avait donné son accord. Deux fils étaient nés lors des deux premières années de mariage.

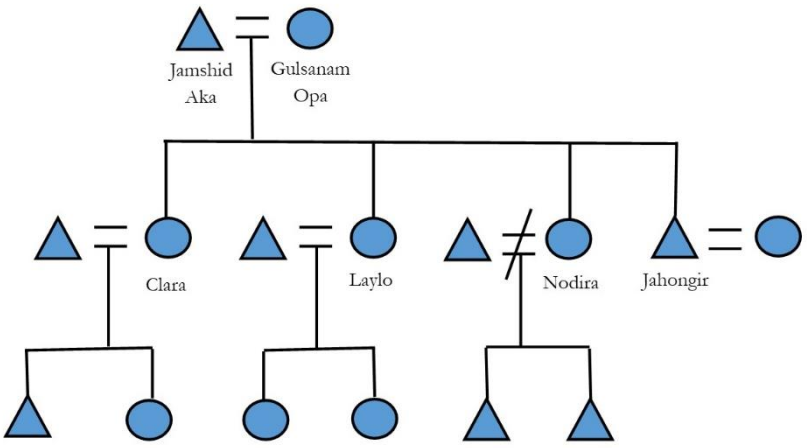


Figure 34 Schéma de parenté de la famille de Nodira

313 Il y un écart entre le terme de parenté *qaynota* qui désigne le père de l'époux ou de l'épouse d'ego et le terme *dada* qui peut désigner à la fois le père et le beau-père de l'époux ou l'epouse d'ego, et est plus familier et affectueux.

Pendant ces trois ans, Nodira était restée très discrète. Elle ne s'était jamais plainte de son mari et de ses beaux-parents auprès de ses parents, de ses deux sœurs aînées et de son frère benjamin. Quelques jours après avoir constaté les problèmes de santé de sa fille, Jamshid Aka avait jugé plus diplomatique de demander des nouvelles de sa fille auprès de son *kuda* (« affin ») (uz). Au téléphone, celui-ci avait répondu qu'il n'y avait rien de grave et avait proposé à Jamshid Aka de parler calmement de leurs enfants autour de brochettes de viande et d'une bouteille de vodka. Comme il n'en avait à l'évidence absolument pas envie, Jamshid Aka avait trouvé un prétexte pour décliner l'invitation du père du mari de Nodira. Dans un premier temps, il avait pris discrètement rendez-vous avec le responsable du *comité de mahalla* du quartier de sa belle-famille pour lui demander quel était l'état de sa fille et s'il avait été mis au courant de problèmes avec ses affins. Le responsable n'avait rien à lui signaler. Puis, Jamshid s'était résolu à appeler directement Nodira au début du mois de juin. En pleurs au téléphone, celle-ci lui avait répondu qu'elle « se pendrait bientôt, si on ne la laissait pas partir d'ici ». Immédiatement, son père s'était empressé de prendre sa voiture pour la récupérer avec ses deux petits-fils et les installer dans une pièce de sa maison. Le soir-même son gendre était venu réclamer son épouse et ses enfants. Selon Jamshid Aka, il avait organisé un « scandale » devant les voisins pour qu'il le laisse rentrer. En présence de son épouse et de son fils benjamin, Jahongir, Jamshid Aka lui avait simplement rétorqué que sa famille était « éduquée » et que les gens éduqués ne font pas de scandales. Les semaines suivantes, Nodira avait tout raconté à ses parents et à ses frères et sœurs. Elle avait expliqué qu'à côté de son travail à la pharmacie, elle avait dû s'occuper à la fois de la cuisine, de la maison et du *tomorqa* (« lopin ») (uz) où ses beaux-parents cultivaient des légumes et des pommes de terre. Selon Jamshid Aka, Nodira avait été considérée comme une « usine » (*zavod*) (ru) car ils lui avaient aussi demandé de concevoir une fille, tout juste après la naissance de son deuxième fils. En outre, elle avait été mal nourrie alors qu'elle leur versait l'intégralité de son salaire. À ses yeux, rien ne pouvait justifier de telles conditions car il n'y avait plus de pénurie, comme lors de la décennie 1990 : tout le monde avait désormais du « pain sur la table ». Il s'en voulait de s'être insuffisamment informé sur ses affins avant de leur donner sa fille en mariage. Il reprochait aussi à deux de leurs voisins de ne pas l'avoir averti. Jamshid Aka leur avait demandé leur avis au sujet de la famille du marié car ils se connaissaient depuis le temps où il travaillait comme bibliothécaire à l'Institut Pédagogique d'Angren lors des décennies 1990 et 2000. Les deux hommes enseignaient respectivement les mathématiques et la physique. Leur réponse avait été assez neutre. Ils lui avaient indiqué que le mari et ses parents « se donnaient visiblement du mal » (*oni vrode trudjatsja*) (ru) pour gagner leur vie. Comme le jeune homme enseignait dans un lycée technique, Jamshid Aka s'était dit qu'il était « éduqué » (*obrazovannyi*) (uz) et qu'il n'y avait pas d'inquiétudes à avoir.

Citant tous les diplômes universitaires de son épouse, ses filles et son fils, Jamshid Aka considérait *in fine* que sa famille était beaucoup plus instruite que la leur. Au fur et à mesure de la procédure de

divorce, il découvrait « l'ignorance » de ses affins. Ceux-ci connaissaient très mal le droit. Le père demandait notamment la garde des deux enfants avec insistance alors que le code de la famille stipule, qu'à l'exception d'un handicap, tout enfant doit rester à temps plein avec sa mère jusqu'à l'âge de douze ans. Désormais, le père de Nodira espérait qu'ils lui donnent un appartement trois pièces afin qu'elle puisse s'y installer avec ses deux fils. Ils en avaient déjà parlé à leur *comité de mahalla* et avaient abordé le sujet au moment de passer devant la commission de réconciliation du *hokimiyat* au mois de juillet. À ce sujet, Jamshid Aka avait été outré par l'un des imams de la Grande Mosquée d'Angren qui siégeait dans la commission. Le père de Nodira lui reprochait de s'être alors référé à la charia car il considérait l'Ouzbékistan comme un État laïque où la loi doit toujours primer sur les normes de l'islam. Publiquement, l'imam avait, en effet, dit que la charia oblige uniquement l'époux à donner un *mahr* et qu'elle ne peut pas le contraindre à loger son épouse en cas de divorce. Toutefois, le procès avait déjà débuté au tribunal civil d'Ohangaron. Sa fille attendait une première décision du juge pour bénéficier, d'ici septembre ou octobre, d'une pension alimentaire qui correspondrait à un quart des revenus de son ex-mari.

Après cet échange, je renonçais à l'idée de parler directement à Nodira de son divorce. Il y avait le risque d'apparaître trop intrusif alors que je ne connaissais leur famille que depuis quelques semaines. De plus, Nodira semblait encore en mauvaise santé. En ma présence ou celle d'autres invités, elle restait toujours en cuisine ou dans une chambre à part avec ses enfants. Cette attitude s'expliquait, à mon sens, par son genre et la fraicheur du démariage. Il ne fallait pas que les visiteurs de son père puissent croire qu'elle s'était démariée pour fréquenter d'autres hommes et disposer plus librement de son corps. Le détachement et la distance de Nodira contrastaient avec l'attitude plus ouverte de ses deux sœurs aînées qui pouvaient véritablement discuter avec moi en présence de leur père, de leur frère ou de leur mari. En septembre 2021, elles m'accueillirent ainsi à dîner, à tour de rôle, en compagnie de leur frère. Les tensions entre affins et entre membres de la famille générées par le divorce de Nodira n'étaient perceptibles qu'à de rares occasions. Un soir, en août 2021, alors que nous nous apprêtions à sortir pour boire un verre avec son frère benjamin, celui-ci me demanda, par exemple, de rester une demi-heure dans la maison avec lui car il voulait s'assurer que l'ex-mari de sa sœur ne revienne pas ce soir-là. Le jeune homme s'était déplacé pour convaincre Nodira de revenir. Jahongir l'avait frappé pour qu'il cesse de lui rendre visite. Le premier septembre, le démariage de Nodira fit aussi l'objet d'une dispute entre ses deux sœurs aînées alors que nous célébrions l'anniversaire de Jahongir. Pour l'occasion, j'avais le privilège d'être invité à déjeuner en petit comité en présence de ses enfants, de ses deux gendres et de ses petits-enfants. Au côté de ses filles et de son épouse, Jamshid Aka siégeait à l'ombre d'un porche où il avait l'habitude de recevoir des invités en été dans son jardin. Une table avait été préparée à l'écart pour ses deux gendres, son fils et moi-même. Elle était cachée par des plantes. Même si c'était l'anniversaire de Jahongir, celui-ci me précisa que ce plan de table était lié à la hiérarchie familiale et au respect dû à

Jamshid Aka. Pendant toute l'après-midi, cette configuration n'empêcha pas Jamshid Aka de faire des allers-retours pour venir aussi nous parler, jouer de la *dutor* (uz)[314] et boire un peu de vodka avec moi alors que son fils et les maris de ses deux filles s'efforçaient de rester sobre en sa présence. En fin d'après-midi, nous entendîmes soudain les cris de deux filles aînées de Jamshid Aka, puis celui de leur père qui leur demandait vraisemblablement de se taire. Le mari tadjik de l'aînée de Jamshid Aka dit alors soudainement qu'il avait un problème et qu'il devait y aller. Sentant la dispute, j'estimais moi aussi qu'il était opportun de quitter les lieux. A posteriori, Jamshid Aka m'expliqua que ses deux filles s'étaient querellées car l'ainée jugeait la seconde et son mari responsables du mariage raté de Nodira. Elle leur en voulait de l'avoir présentée à son ex-mari. Leur père avait immédiatement mis un terme à la polémique en leur ordonnant de partir et de ne pas revenir tant qu'elles ne se seraient pas réconciliées.

Jusqu'à l'issue de mon séjour à Angren en mars 2022, Nodira ne quitta pas le logement de son père et la pièce qui avait été aménagée pour elle et ses enfants au rez-de-chaussée. Le jour qui suivit l'anniversaire de son frère, elle nous accompagna notamment avec ses deux fils pour effectuer un rituel sur un *ziyorat* (« lieu sacré ») (uz) qui se situait à quelques kilomètres d'Angren entre la mine d'or de Kyzyl-Olma et une *mahalla* nommée Geolog qui se trouvait plus bas. Avant de partir, Jamshid Aka sacrifia un coq. Dès sept heures du matin, il égorgea celui-ci, déversa une partie de son sang sur des morceaux de coton, puis le dépluma avec l'aide de son fils afin que son épouse puisse le faire bouillir. La veille, il m'avait expliqué qu'il s'agissait surtout de protéger Nodira des « mauvais esprits » (*plohie duhi*) (uz) pour que sa santé s'améliore et ses enfants grandissent heureux. L'espace avait été aménagé pour que les visiteurs puissent prier à proximité de la tombe de l'*avlyio* (« saint ») (uz). Celle-ci était entourée d'un jardin bien entretenu d'au moins un hectare et, sous un porche, il y avait des tables et un *kazan* (uz). Jamshid Aka nous lut quelques prières et me raconta la légende du saint qui avait été enterré sur ce lieu sacré pendant que son épouse réchauffait le plat qui avait été préparé avec la viande du coq dans le *kazan*. Puis, il fit brûler sur une pierre le morceau de coton imbibé du sang du coq. Avec son épouse, sa fille, son fils et ses enfants, nous rapprochâmes simultanément nos deux mains de la flamme qui émanait du morceau de coton, puis les passâmes chacun sur notre visage en signe de *duo* (« prière ») (uz). À l'issue du repas, nous nous promenâmes dans le cimetière qui se trouvait à proximité du lieu et Jamshid Aka me montra la tombe où avait été enterré le principal imam de la région de Tachkent après avoir succombé à la pandémie de COVID-19 l'année précédente. Enfin, il effectua le *namaz* (« prière ») (uz) dans une petite mosquée qui avait été aménagée au-dessus du cimetière puis nous revînmes en ville.

À partir de la fin de l'automne, Nodira repris son travail. Je la saluais quand je passais devant la pharmacie où elle travaillait près de l'hôpital et la croisais régulièrement chez son père. Celui-ci était

[314] La *dutor* est un instrument ouzbek qui a deux cordes et ressemble à un luth.

discret au sujet du divorce. La procédure semblait stagner, si ce n'est que le juge accorda, à partir de décembre, une pension alimentaire de cent dollars qui s'ajoutait aux revenus de la pharmacie. De par le silence de la famille de Nodira au sujet de son ex-mari, j'estimais que celui-ci avait cessé de se présenter inopinément chez Jamshid Aka. Il avait renoncé à la convaincre de revenir et à récupérer ses enfants. Nodira était plus fermement installé dans la maison de ses parents car ils avaient acheté un grand lit et des meubles pour accommoder la pièce qu'elle occupait avec ses deux enfants. Quand je revins brièvement à Angren pour le mariage de son frère cadet en juillet 2023, soit quinze mois après mon premier séjour, sa santé semblait s'être améliorée car elle n'était plus si maigre. En l'absence de réponse du *hokimiyat* pour l'obtention d'un crédit permettant de financer l'achat d'un logement social, Nodira habitait encore chez ses parents. Comme le divorce n'avait pas été accordé et qu'aucun prétendant ne s'était présenté, elle ne s'était pas non plus remariée. Englués dans ces démarches, les parents de Nodira semblaient encore beaucoup en vouloir à leur affins. Ils ne se privèrent pas, en effet, de m'indiquer que l'ancien mari de leur fille s'était remarié sans succès avec plusieurs femmes, si bien qu'aucune divorcée ne voulait même plus l'épouser.

Mutisme et pouvoir des femmes

> « Un jour un homme emmena son épouse voir un imam car il ne cessait de se disputer avec elle. Pour les réconcilier, l'imam déposa un caillou sous la langue de l'épouse et lui ordonna de le garder dix jours. Un mois plus tard, l'époux remercia l'imam car son épouse avait arrêtée de se plaindre. »
>
> *Anecdote d'un employé du service des affaires religieuses du hokimiyat d'Angren en commission de réconciliation, Angren, Neuf février 2022.*

Pourquoi certaines femmes mariées taisent leur expérience douloureuse de la conjugalité plutôt que d'autres ? Qu'est ce qui, à un moment de leur vie, peut les amener à franchir le Rubicon et à prendre la parole pour que leur mari ne leur impose pas unilatéralement ses exigences ? La trajectoire de Nodira nous donne des éléments pour réfléchir plus généralement au problème anthropologique du mutisme des femmes et se demander comment celles-ci anticipent « le fait que leur parole sera ignorée » (Douglas 1992, 39). Enjoignant les femmes à se taire devant leur mari, l'anecdote énoncée en commission de réconciliation par un employé du service des affaires religieuses du *hokimiyat* d'Angren suggère qu'elles ont en même temps un pouvoir sur leur mari et que la pérennité du lien conjugal dépend de leur parole : si l'on pouvait mettre un caillou sous leur langue il n'y aurait plus de disputes dans le foyer. Autrement dit, un homme ne peut jamais tout à fait contraindre son épouse à se taire. Il faut qu'elle le fasse d'elle-même. À partir de son ethnographie des pratiques

religieuses des femmes dans le cadre du renouveau islamique en Égypte, Saba Mahmood a déjà critiqué une tendance des sciences sociales à « naturaliser un désir universel de libération à l'égard des structures de domination masculine » (Mahmood 2009, 24). Imprégnées d'une théorie libérale du sujet, beaucoup de recherches se revendiquant d'une approche féministe ont postulé, selon elle, à tort que l'adhésion de certaines femmes aux normes du patriarcat reposerait nécessairement sur une « fausse conscience » et une intériorisation irréfléchie de ces mêmes normes par socialisation. À rebours Saba Mahmood a cherché à montrer qu'il n'y a pas nécessairement d'antagonisme entre l'adhésion à ce type de normes et l'exercice de ce qu'elle nomme une « capacité d'agir ». Le sujet peut aussi se subjectiver et définir ses responsabilités à partir de normes qui l'assujettissent. De ce point de vue, on peut douter que Nodira ait consenti pendant plus de deux ans à sacrifier sa santé pour son mari et ses affins par simple méconnaissance du pouvoir d'instaurer un rapport de force avec eux. Au début, il était probablement plus important pour elle de se réaliser en tant qu'épouse, mère et belle-fille que de prioriser sa santé et son bien-être. Dès les premiers mois de son mariage, Nodira était peut-être ainsi tout à fait consciente du pouvoir qu'elle avait de partir ou de menacer son mari de le faire. S'apparentant à une réaction de survie, le choix de se démarier résultait peut-être aussi du constat qu'il serait difficile pour elle d'éduquer ses enfants et de rester mère en continuant à abimer sa santé en tant qu'épouse et belle-fille.

Son démariage nous instruit néanmoins au sujet des variables qui sous-tendent le pouvoir des femmes mariées. Défini comme la capacité d'agir sur le comportement de leur mari et des parents de celui-ci, mais aussi de réorganiser leurs conditions de subsistance, ce pouvoir permet de ne pas se soumettre inéluctablement aux exigences de l'époux et de ses parents. Il s'articule autour de trois variables que j'ai déjà mentionnées : l'action des parents de la mariée, l'intervention de l'État et enfin le capital économique et les opportunités professionnelles dont bénéficie la mariée.

Le témoignage de Jamshid Aka au sujet du démariage de sa fille porte, en effet, à croire qu'il est difficile pour les femmes de se démarier sans l'approbation de leurs parents. Si on peut douter de la sincérité des propos de son père, Nodira semble nettement avoir attendu qu'il l'aide à instaurer un rapport de force avec ses affins et qu'il décide pour elle du démariage. Avant qu'il n'accepte d'entendre sa souffrance, elle n'en avait vraisemblablement pas le pouvoir. Il y a, toutefois, une incertitude quant au moment où Jamshid Aka a pris conscience du malheur de sa fille. Une hypothèse est qu'elle restée muette pendant toutes ces années et qu'il ne s'en est pas aperçu avant de constater son état « cadavérique ». Sinon, il est plausible qu'elle se soit plainte auprès de lui beaucoup plus tôt qu'il ne le dit et qu'il ait refusé de l'entendre parce qu'elle avait déjà des enfants et que le démariage était une « honte » (*uyat*) (uz) pour lui, son épouse et leurs trois autres enfants. Comme il prévoyait de marier son fils benjamin, Jahongir, d'ici quelques années, il y avait, en effet, le risque que le divorce de sa sœur aînée ne fasse fuir les prétendantes de son fils. Jamshid Aka

aurait alors changé d'avis après avoir appris qu'elle ne voyait pas d'autres alternatives au divorce que le suicide. Dans les deux hypothèses, c'est la décision de passer la récupérer en voiture pour la ramener chez lui avec ses deux petits-fils qui a amorcé le divorce. L'expérience subjective de Nodira ne s'est imposée comme valeur qu'à partir du moment où son père y a vu une menace pour la vie de sa fille et, par conséquent, pour leur relation de filiation.

Les *comités de mahalla* et les acteurs étatiques (juges et employés du *hokimiyat*) qui sont impliqués dans la procédure de divorce apparaissent aussi dotés d'un pouvoir de dissuasion qui peut expliquer le mutisme prolongé de Nodira. Avant de demander le divorce, elle se doutait qu'il lui faudrait plusieurs années pour annuler son mariage civil et avoir le droit de se remarier civilement avec un autre homme. Pour être autorisée à passer devant le tribunal, elle s'attendait à devoir justifier longuement son divorce auprès des employés de son *comité de mahalla*, puis de la commission de réconciliation du *hokimiyat* d'Angren. Par l'intermédiaire de personnes divorcées dans son entourage familial, amical et professionnel, elle avait vraisemblablement entendu parler de la dimension très fastidieuse des procédures de divorces pour les mariés qui ont au moins un enfant. C'est peut-être aussi l'une des raisons pour lesquelles le mari et les beaux-parents de Nodira ont osé lui demander autant de travail et si mal la nourrir. Sans l'accord des deux conjoints, le divorce était trop long et douloureux à obtenir pour qu'elle puisse seulement l'envisager. Après le dépôt de sa demande, Nodira a attendu, en effet, quatre ans sans obtenir le divorce. Même si le juge lui a accordé une pension alimentaire après quelques mois, cette attente l'a privé pendant toutes ces années de nombreux droits. Elle n'a pas pu récupérer la moitié des biens acquis avec son mari dans le cadre du mariage. Le statut de mariée ne lui permettait pas non plus de prétendre à un logement social, comme Ljudmila dont j'ai parlé dans le troisième chapitre. De ce fait, son père m'a avoué qu'elle logeait toujours chez lui en 2026. Entre temps aucun homme ne l'avait à ma connaissance demandée en mariage. Son statut de divorcée et les deux fils issus de son premier mariage dissuadaient vraisemblablement la plupart des hommes de la prendre pour épouse. Tant qu'elle n'avait pas obtenu le divorce, elle ne pouvait, de toute façon, pas obtenir de *ZAGS* avec un autre homme et devait nécessairement se contenter d'un *nikoh*.

Pour parler, il faut, enfin, que les femmes puissent se priver des ressources matérielles de leur époux. Leur capital et leurs opportunités professionnelles ont donc aussi un rôle important. Nodira a pu quitter son mari car elle avait un emploi et des parents qui pouvaient l'accueillir. Sa mère enseignait dans une école pour enfants en situation de handicap et son père travaillait dans un centre culturel d'Angren. Le démariage lui offrait même la possibilité de récupérer des revenus qui étaient issus de son emploi de pharmacienne et qu'elle devait jusqu'ici reverser à sa belle-mère. Au lieu d'être synonyme d'appauvrissement, il était l'un de seuls moyens de s'affranchir des privations et des contraintes matérielles qui lui étaient imposées par son mari et ses beaux-parents

Une hypothèse plus générale est que l'autocensure des femmes mariées tend à être moindre quand l'écart de richesse entre affins penche nettement en leur faveur. En ce cas, l'époux peut même se retrouver dans l'incapacité d'exercer les prérogatives associées à son statut de *bosh* (« chef de famille ») (uz). Il y a alors contradiction entre son autorité et le pouvoir que son épouse exerce sur lui car celle-ci peut toujours refuser de lui obéir et faire primer ses exigences. En ce cas, j'ai observé que l'époux pouvait faire l'objet de moqueries de la part de personnes issues de son entourage. Ceci expliquait vraisemblablement que les hommes mariés tentent de dissimuler le fait de vivre dans un logement qui était la propriété de leur épouse ou de leurs beaux-parents. Ils en faisaient un secret car c'était pour eux une « honte » (*uyat*) (uz). Je pense, par exemple, à un homme mi-ouzbek, mi-tatar qui enseignait l'anglais et avec qui je pris l'habitude de sortir presque chaque semaine à Angren à partir du mois d'août 2021. Il me fallut parler avec un de ses amis pour apprendre après plusieurs mois qu'il n'était pas propriétaire de son appartement. À la différence de la plupart des femmes mariées, l'épouse d'Avaz ne cherchait pas, par ailleurs, à maintenir les apparences en respectant la hiérarchie entre époux et épouse. Elle me fit comprendre qu'Avaz devait passer plus de temps avec elle qu'avec ses amis et se disputa plusieurs fois avec lui devant moi.

L'une de ses disputes éclata le cinq février 2022 alors qu'Avaz voulait m'emmener dans une maison de thé d'Angren pour passer la soirée avec trois de ses amis. De retour de l'école russe où il travaillait, Avaz fut assailli par son épouse qui lui reprocha de ne pas avoir descendu un de leurs canapés dans la rue pour le jeter, comme elle le lui demandait déjà depuis plusieurs semaines. Avaz lui répondit que nous ne le ferions pas ce soir car il était trop fatigué par sa journée de travail. Nous étions déjà attendus par ses amis et il avait besoin de se détendre. Plutôt que de céder à son épouse, Avaz partit avec moi en claquant la porte quand elle se mit à lui crier dessus. En chemin, il me dit qu'il n'avait plus vraiment besoin de sa femme et qu'il l'aurait déjà quitté depuis longtemps s'ils n'avaient pas eu deux enfants. Quelques heures plus tard, Avaz quitta la maison de thé un peu avant les autres. Vers onze heures du soir, je n'étais plus que seul avec un de ses amis ouzbeks. Comme Habibullah Aka m'avait déjà dit qu'il appréciait peu l'épouse d'Avaz, ce moment en tête-à-tête parut opportun pour l'interroger au sujet de son comportement inhabituel pour l'épouse d'un homme ouzbek. Pourquoi s'autorisait-elle à réprimander son époux devant ses amis ? Et pourquoi Avaz restait-il malgré tout si serviable avec sa belle-famille ? Je rappelai, en effet, qu'Avaz avait accepté de nourrir quotidiennement le chien de la mère de son épouse pendant le séjour de celle-ci à l'hôpital à l'automne 2021. En décembre, j'avais aussi été surpris que son épouse me téléphone directement pour me demander de renoncer à inviter son mari à une soirée de noël que j'organisais avec plusieurs de mes amis dans la capitale.

Habibullah m'expliqua que la liberté de ton de son épouse n'était pas seulement liée à ses origines tatares et au fonctionnement relativement « démocratique » des familles dites européennes par

rapport aux familles ouzbèkes ou tadjikes. Avaz avait aussi un secret. Il était sous l'emprise de son épouse car l'appartement dans lequel ils habitaient à Angren avec leurs deux enfants était détenu au nom de sa belle-mère. Il n'en parlait à personne car il en avait « honte » (*uyat*) (uz). Un homme ne devait pas habiter le logement de son épouse. C'était une infraction aux coutumes. Même s'il ne s'était jamais mis dans une telle situation, Habibullah Aka me rappela qu'il avait eu des problèmes analogues avec sa première épouse. Nous en avions déjà parlé lors d'un précédent entretien quelques mois auparavant. Voici ce que m'avait dit alors Habibullah Aka :

> « Guéorgui : comment avez-vous rencontré votre première femme ? Comment vous êtes-vous séparés ?
>
> Habibullah Aka : J'ai rencontré ma femme en 2006 quand j'étudiais encore à l'Institut Pédagogique, j'avais dix-neuf ans et elle quinze. Sa famille était riche, elle était à moitié tadjike, à moitié ouzbèke-kurama. Notre relation a duré trois ans, mais nous n'avons vécu que quatre mois ensemble dans le même appartement entre 2009 et 2011. Les disputes ont commencé deux mois après notre mariage en 2009 car sa mère se mêlait trop de notre vie de famille. Quand j'étais à l'Institut et que ma mère travaillait dans un magasin de sucreries au bazar, ma belle-mère était toujours fourrée chez nous avec ma femme. Son père me l'a donnée en mariage car sa fille aînée venait de divorcer quelques mois plutôt après avoir épousé un homme qu'elle ne connaissait pas. Ça le rassurait qu'on soit déjà ensemble. Avaz a eu raison mais je ne l'ai pas écouté. Il m'avait conseillé avant le mariage de ne pas l'épouser car il sentait qu'avec sa mère, elle voudrait exercer une emprise totale sur moi. En 2010, mon épouse est revenue chez ses parents car elle a porté plainte auprès de la police après que je l'ai frappée. Ils ont récupéré les meubles qu'ils avaient achetés pour notre appartement avant le mariage. Quand ma femme est revenue en 2011 et nous a demandé de nous remettre ensemble afin de vivre paisiblement, ma mère s'est aperçue rapidement qu'elle pratiquait de la magie noire avec ma belle-mère. Elle accumulait de petits objets issus de notre maison et des mèches de mes cheveux dans un petit sac pour aller voir une voyante et nous ensorceler. J'ai donc décidé de la ramener chez elle et de lui donner les trois *taloq*[315]. »

En me rappelant cet entretien, Habibullah Aka a établi, en somme, une analogie entre la relation conjugale d'Avaz et celle qu'il avait eue dix ans plus tôt avec sa première épouse. Celle-ci avait utilisé son capital pour s'adonner à la sorcellerie auprès d'une voyante et étendre son emprise sur son mari. Clairvoyant quant aux intentions de cette femme et de sa mère, Avaz avait commis, selon Habibullah Aka, la même erreur. Lui aussi avait épousé une femme qui était issue d'une famille plus riche que la sienne. Avaz avait même fait pire en acceptant d'habiter un appartement dont la mère

[315] Entretien avec Habibullah Aka, Angren, vingt-deux novembre 2021.

de son épouse était propriétaire. À la différence de son ami, Habibullah Aka se félicitait, toutefois, d'avoir divorcé et épousé une femme qui était beaucoup plus « obéissante » (*poslušnaja*) (ru). Issue d'une famille ouzbèke-kurama qui était installée à Angren depuis plusieurs générations mais n'était pas particulièrement riche, sa seconde femme ne cherchait pas à contester son autorité ou celle de sa mère. Selon lui, elle se sentait bien dans leur famille car elle ne lui demandait pas de voir ses parents aussi souvent que sa première épouse. Elle ne sortait que quand elle y était autorisée par Habibullah Aka ou la mère de celui-ci. Elle était aussi moins jalouse car elle n'interrogeait pas son mari au sujet de ses sorties. Il pouvait rester avec ses amis jusqu'à tard dans la nuit sans recevoir, à sa demande, un appel de sa mère ou devoir passer à son retour par un interrogatoire. Jamais elle n'oserait lui parler comme l'épouse d'Avaz et encore moins se disputer en face d'un étranger comme moi. Les rares fois où elle s'était plainte des tâches domestiques ou avait laissé transparaitre de la jalousie, il avait suffi de lui montrer la porte pour lui dire que « si elle voulait partir, la rue était à elle ». Au quotidien, comme pour transformer de possibles tensions conjugales en jeu, Habibullah Aka avait donc l'habitude de lui rappeler sur le ton de la plaisanterie que « la femme est l'amie de l'homme ».

Cet homme décrit ici son démariage comme une expérience qui lui a servi pour son second mariage. Pour lui, l'erreur a été de choisir une femme dont les parents étaient plus riches que les siens et dont la mère était particulièrement intrusive. Son premier mariage n'a pas tenu car il a dévié des normes qui étaient éprouvées par les générations antérieures en épousant une femme qui pouvait l'empêcher, outre mesure, d'exercer les prérogatives associées à son statut d'époux. L'explication d'Habibullah Aka vient, en somme, appuyer les discours normatifs qui ont été mentionnés au début de ce chapitre : la relation conjugale ne peut durer que si l'époux a des revenus et un capital économique supérieur à son épouse et si les conjoints acceptent le partage des tâches et des rôles qui est associé à la hiérarchie entre époux et épouse. Au sein de ce cadre hétéronormé, les mariés peuvent éprouver du désir et des sentiments l'un pour l'autre mais ceci ne doit pas être le ciment sur lequel repose leur relation.

Dans les pages précédentes, la conjugalité et le démariage sont, en même temps, apparus comme des expériences lors desquelles émergent des incertitudes quant à ce que signifie être « époux » et « épouse ». Nous avons vu que ces incertitudes résultent notamment de contradictions entre la hiérarchie conjugale et le pouvoir des femmes. Jamshid Aka a, par exemple, expliqué le divorce de sa fille, Nodira, par son intervention et le refus d'abîmer sa santé pour un mari et des beaux-parents qu'elle n'appréciait pas. Zebiniso dont j'ai partagé l'histoire au tout début de ce chapitre n'a, quant à elle, pas paru supporter que son mari s'absente et la trompe. Elle a dit qu'elle avait, malgré tout, le droit de lui demander des comptes à ce propos. En se séparant de leur mari ces femmes ont exercé un pouvoir qui dépendait surtout de l'implication des membres de leur famille et du capital

économique dont elles disposaient par rapport à leur époux. Aucune d'elles ne dépendait de son mari sur le plan matériel et financier. Toutes les deux ont aussi revendiqué le droit de penser à elles-mêmes et à leur désir, alors que leur mari, leurs affins et leurs parents semblaient plutôt leur demander de leur obéir pour se conformer au rôle d'épouse et de belle-fille qui leur était assigné par la charia et les us et coutumes.

c) L'impossible triomphe du couple conjugal ?

Face à des interlocuteurs qui les incitaient quotidiennement à se conformer à la charia ou aux us et coutumes, ces femmes m'ont semblé, en effet, s'interroger au sujet de leurs prérogatives en tant qu'individu. Zebiniso a parlé de son mariage comme d'une affaire de sentiments et d'une relation symétrique. Son propos était en contradiction avec les normes de la conjugalité et les hiérarchies auxquelles s'est référé, par exemple, Habibullah Aka. Pour elle, le plus important était d'avoir un mari fidèle et qui lui plaise. Nodira a exprimé moins d'attentes affectives, mais elle s'est plainte davantage de son rôle de belle-fille. Son père a déploré que le mari de sa fille et la mère de celui-ci considèrent Nodira comme une « usine » et ne lui demandent pas son avis quant au travail qui lui était imposé et au rythme des naissances. À travers ces témoignages, on s'aperçoit aussi que les intéressés réévaluent leur relation conjugale à l'aune de différentes valeurs. Certains se demandent s'il vaut la peine de renoncer à son bonheur et à la satisfaction de nombreux désirs pour préserver leur mariage. D'autres, comme Zebiniso, font référence à un imaginaire amoureux qui implique davantage de réciprocité et peut être difficile à concilier avec l'existence d'une stricte hiérarchie entre époux et épouse. Ces tensions conjugales et ces interrogations sont, à mon sens, le reflet d'un monde social où coexistent des valeurs parfois contradictoires et où il n'y a pas tout à fait de consensus quant aux normes de la conjugalité. Même si ces acteurs se définissent ici par des besoins, des désirs et des pratiques qui visent à les satisfaire, le contexte d'incertitude dans lequel ils se trouvent ne semble cependant pas se confondre avec « l'incertitude ontologique » qu'Eva Illouz associe à la modernité capitaliste et attribue à l'évaluation, la valorisation et la dévaluation des individus sur un marché économique et sexuel (Illouz 2020, 141).

La valeur du conjoint n'est pas déterminée principalement à partir de critères liés à l'aspect physique, au goût et aux pratiques de consommation. Son corps n'est pas toujours sexualisé. La sexualité de plaisir est loin d'être considérée par tous comme une condition de la pérennité du mariage. Unanimes, nous l'avons vu, quant à l'impératif de se marier au moins une fois dans leur vie, les individus doutent plutôt des normes et des valeurs selon lesquelles il faut évaluer leur relation conjugale. Nous ne sommes pas sur un terrain où leurs désirs l'emporteraient purement sur les « devoirs » associés aux relations de parenté sous l'effet de l'économie de marché et du

consumérisme (Collier 1997 ; Parry 2004). En se mariant chacun doit au contraire arbitrer à sa manière entre des considérations d'ordre affectif et sexuel et d'autres qui relèvent d'enjeux liés aussi bien à l'économie qu'aux relations de filiation et de parenté.

Dans l'impossibilité méthodologique d'expliquer systématiquement ce contexte d'incertitude, l'ethnographe peut néanmoins tenter de le décrire et de le mettre en relief de flux transnationaux qui sous-tendent la coexistence et l'influence de ces différentes valeurs. De ce point de vue, les migrations, l'adoption de nouvelles pratiques de consommation et l'usage de nouvelles technologies de communication peuvent être considérés comme autant de phénomènes qui contribuent à reconfigurer les relations conjugales et familiales. En introduisant des imaginaires du mariage et des valeurs qui n'étaient pas aussi répandus localement, ils incitent les individus à problématiser les normes de la conjugalité et à réévaluer leur relation conjugale. Susceptibles de subjectiver à travers ces imaginaires et ces valeurs, les personnes démariées peuvent attribuer leur rupture conjugale à un écart plus ou moins important entre la relation conjugale telle qu'ils l'imaginaient et l'expérience concrète de la cohabitation à l'issue de la célébration du mariage. Pour illustrer cet écart et montrer que ce type de déception ne concerne pas uniquement les franges de la population qui disposent du plus de capital économique, je souhaite m'attarder longuement sur le démariage d'une femme de vingt-trois ans qui se nommait Lola. Mariée puis séparée à seulement vingt ans avec un homme tadjik avec qui elle avait une relation amoureuse depuis ses seize ans, Lola m'a parlé de la conjugalité et de son démariage comme d'une expérience lors de laquelle ses « représentations » (*predstavlenija*) (ru) se sont heurtées à la « vraie vie » (*real'naja žizn'*) (ru)[316].

Le démariage prématuré de Lola

Au premier abord, Lola m'apparut comme quelqu'un d'extraverti et de facile à approcher car elle travaillait comme danseuse pour une compagnie nommée Chance et officiait occasionnellement comme maîtresse de cérémonie dans les mariages. De ce fait, je fis connaissance avec elle, le douze octobre 2021, lors d'un *katta to'y* où elle devait traduire les propos d'un maître de cérémonie russophone en ouzbek[317]. Comme la plupart des femmes mariées ou célibataires de son âge m'avaient tenue jusqu'ici à distance, je fus surpris qu'elle accepte de me transmettre ses coordonnées à l'issue de ces festivités et de m'accorder un entretien pour que je puisse lui poser des questions au sujet de son travail. Pleinement bilingue, Lola se décrivit a postériori comme une femme ouzbèke « européenne » au motif qu'elle avait effectué toute sa scolarité au sein d'une école

316 Entretien avec Lola, Angren, premier mars 2021.
317 Il s'agit de la cérémonie de Youri dont j'ai déjà évoqué le mariage dans ce chapitre. Comme l'épouse de cet homme d'origine coréenne était une femme ouzbèke issu d'un village éloigné de la région de Samarcande, la plupart de ses affins ne comprenaient pas le russe.

russophone d'Angren et que sa mère l'avait éduquée comme les amies russes ou coréennes de son école. Contrairement à une majorité de parents ouzbeks et tadjiks pour lesquels la profession de danseuse était une « honte » (*uyat*) (uz), sa mère ne lui avait jamais interdit de danser dans les mariages. Aussi, elle lui avait presque toujours fait confiance dès lors qu'il s'agissait de conduire leur voiture ou de sortir seule en ville. Un mois après un premier entretien en octobre 2021, Lola m'avoua qu'elle avait été mariée et qu'elle s'était récemment séparée. Ce jour-là, elle me dit que mes questions au sujet de l'organisation de sa compagnie et de la célébration des mariages l'avaient beaucoup fait réfléchir quant à son propre mariage. Depuis le dépôt de la demande de divorce, elle se sentait stupide d'y avoir consacré autant d'énergie et d'argent. Craignant qu'elle ne se taise définitivement devant des questions trop intrusives, j'attendis ensuite plusieurs mois pour qu'elle me parle davantage de son demariage et m'accorde finalement un entretien enregistré de plus d'une heure à ce sujet le premier mars 2022.

Lors de ce dernier entretien, Lola répondit plus systématiquement à mes questions au sujet de sa famille et des circonstances et des raisons de sa rupture conjugale. Elle me fit comprendre qu'elle n'avait jamais véritablement connu son père. Après avoir épousé celui-ci, la mère de Lola l'avait rejoint à Kokand dans la vallée du Ferghana. Le décès de son père avait, toutefois, précipité leur retour à Angren quelques mois après la naissance de leur fille. Sa mère avait voulu notamment se rapprocher de ses parents et de ses frères et sœurs qui habitaient, pour la plupart, dans le village ouzbek-kurama où elle avait grandi à une dizaine de kilomètres de la ville. L'effondrement du marché de l'immobilier lui avait permis d'acquérir deux appartements de trois pièces et d'une pièce à un prix dérisoire dans l'immeuble d'un *mikrorajon* du centre-ville au début de la décennie 2000. Elles s'y étaient installées avec la grand-mère de Lola qui était âgée de quatre-vingt-six ans en 2022. Fille unique, Lola avait grandi seule dans cet appartement avec sa mère et sa grand-mère. Au cours de sa scolarité, elle s'était surtout liée d'amitié avec des filles issues de familles russophones qui habitaient dans les mêmes barres d'immeubles. Malgré le départ de nombreux voisins russophones à l'étranger, plusieurs membres de la famille de sa meilleure amie coréenne résidaient encore dans des immeubles voisins. Depuis 2020, la mère de Lola hébergeait aussi la fille d'une des sœurs aînées qui était née en 2008 et dont la mère avait succombé au COVID-19. Estimant que son « avenir » serait « meilleur » en ville, son père avait alors préféré qu'elle quitte leur village[318]. Depuis, elle partageait la chambre de Lola qui l'aidait à faire ses devoirs. En outre, elle devait la surveiller et vérifier régulièrement ses messages sur son téléphone.

[318] Entretien avec Lola, Angren, premier mars 2022.

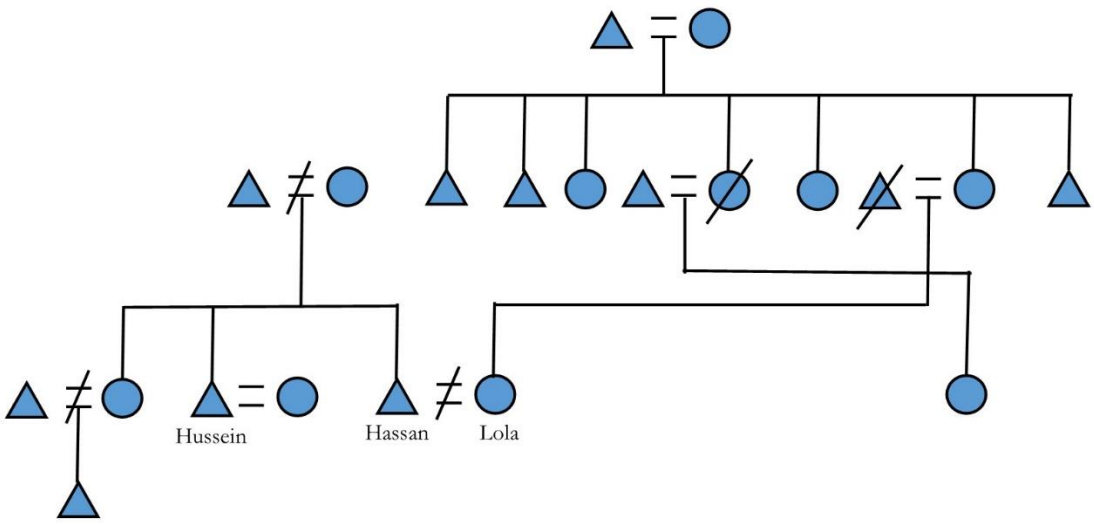


Figure 35 Schéma de parenté de la famille de Lola

Lola avait rencontré Hassan lors d'un de ses cours de danse en 2015. Il accompagnait un ami tadjik qui écrivait déjà depuis plusieurs mois à Lola sur le réseau social russe Odnoklassniki. Comme il était plus âgé et que Lola était mineure, ils étaient sortis ensemble sans être mariés pendant plusieurs années. Il l'invitait dans des cafés et lui offrait régulièrement des cadeaux. À cette période, la famille de Lola vivait surtout de la retraite de sa grand-mère et des revenus de sa mère. Celle-ci gérait deux stands de brochettes de viande qui se trouvaient à deux endroits différents de la ville. La mère de Lola en était propriétaire. Elle s'occupait surtout de la comptabilité et des tâches administratives, comme le paiement des impôts ou l'acquisition de licences. La cuisine et la vente étaient déléguées à des employés. Pendant la pandémie, la mère de Lola avait toutefois décidé de céder l'affaire en raison des incertitudes et des pertes engendrées par les restrictions sanitaires. Lola avait dû reprendre les activités professionnelles auxquelles elle avait renoncé pour son mariage. De ce fait, elle contribuait désormais à l'essentiel des revenus de leur foyer. D'un côté, elle s'était remise à travailler pour la compagnie de danse. De l'autre, elle donnait des cours de danse dans le centre de fitness de la plus grande piscine privée d'Angren. Pour payer les frais de scolarité de ses études de droit à Tachkent, elle avait aussi conservé un poste de comptable qu'elle occupait déjà en étant mariée[319]. Lola me précisa que ces différents emplois lui permettaient également de rembourser un emprunt de plus de vingt-sept millions de soums qu'elle avait effectué en 2019 pour son mariage. Elle devait des mensualités de 600 000 soums jusqu'au mois d'août 2022[320].

Avant le mariage, la mère de Lola avait été facile à convaincre. Sa fille considérait qu'elle tenait trop à elle pour s'opposer à son désir. Comme elle était son seul enfant, elle lui avait toujours promis

[319] Les frais de scolarité s'élevaient à sept millions de soums par an, soit l'équivalent de sept-cent dollars américains.
[320] Vingt-sept millions de soum étaient alors l'équivalent de deux-mille sept cent dollars américains.

qu'elle lui laisserait épouser « celui qu'elle aime »[321]. En revanche, Lola me dit que la mère d'Hassan ne la jugeait pas assez respectable pour son fils et qu'elle était peut-être même réticente à l'idée d'avoir une belle-fille ouzbèke car elle avait fait pression sur le frère jumeau d'Hassan pour qu'il épouse une femme tadjike. Malgré plus d'un an de discussions pour organiser le mariage, elle soupçonnait sa belle-mère d'avoir tenté de tout compromettre à un mois du *nikoh*. Selon Lola, elle avait glissé des tissus parsemés de tâches parmi les biens qui devaient compléter son « trousseau » (*sorpa*) (uz). Tout d'abord, Lola s'en était plainte auprès d'Hassan qui lui avait répondu qu'il n'était pas au courant. Prétextant que le trousseau est une « affaire de femmes » (*ženskoe delo*) (ru), il avait plutôt proposé à Lola que leurs mères règlent ce différend entre elles. Le lendemain, elles s'étaient donc allègrement disputées. La mère d'Hassan avait crié sur celle de Lola pour lui dire qu'elle s'était toujours opposée à ce mariage : elle pouvait lui rendre les tissus car de, toute façon, elle n'avait jamais voulu d'une belle-fille qui danse et porte des « shorts trop courts » (*korotkie šorty)* (ru). Comme d'autres membres de sa famille, elle émit aussi des doutes au sujet de la virginité de Lola au motif qu'elle avait effectué sa scolarité dans une école russe. Quelques jours plus tard, le « chantage » de son fils l'avait fait revenir sur sa décision. Elle s'était résignée car il lui avait dit que sinon il « mourrait » et ne se marierait jamais plus avec une autre femme.

Comme Lola, Hassan était, avec son frère jumeau, le principal pourvoyeur du foyer de ses parents avant le mariage. Tous deux travaillaient dans un atelier de réparation et de fabrication de meubles. Même si leur père avait répudié leur mère il y a déjà plusieurs années, ils habitaient dans une petite maison du quartier périphérique de Kok Terek avec leurs parents, leur sœur aînée et le fils de celle-ci à l'est de la ville. A postériori, Lola estimait que ceci aurait dû la convaincre de ne pas épouser Hassan car en principe deux conjoints ne devaient jamais se retrouver sous un même toit après que l'époux ait répudié l'épouse en prononçant trois *taloq*. En ce cas, ils s'exposaient avec leurs enfants à de grands malheurs. Les parents d'Hassan partageaient toujours ce logement car ils n'avaient, selon Lola, nulle part où aller. Le père d'Hassan était propriétaire de cette maison en son nom et n'avait pas assez d'argent pour louer ou acheter un appartement en ville. Sa mère ne pouvait pas non plus légalement le déloger. Du point de vue de l'état civil, ils étaient toujours mariés. La présence de la sœur ainée d'Hassan et du fils de celle-ci s'expliquait, quant à elle, par un divorce. Leur projet était que le mariage d'Hassan libère de la place dans la maison. Comme les us et coutumes veulent que les ainés se marient avant les cadets, ils avaient prévu de célébrer les mariages des jumeaux en même temps. Il était convenu qu'Hassan s'installe séparément avec Lola et qu'Hussein reste pour pouvoir s'occuper de ses parents avec son épouse.

Dans l'impossibilité d'acheter un appartement en ville pour Hassan, ils avaient, toutefois, trouvé un arrangement avec Lola et sa mère. Pour ne pas qu'on reproche formellement à Hassan d'habiter

[321] Entretien avec Lola, Angren, premier mars 2022.

chez son épouse, ils avaient acheté à très bas prix le studio que la mère de Lola possédait dans leur immeuble. Dans les faits, la mère et la grand-mère de Lola avaient, toutefois, accepté de laisser l'appartement trois pièces au jeune couple et de s'installer avec la fille de la sœur de la mère de Lola dans le studio. Outre la perte de ce logement qu'elle avait dû laisser à Hassan après le divorce, Lola regrettait que son mariage lui ait coûté si cher, soit entre trois-mille-cinq-cents et quatre mille dollars. Désormais, beaucoup de dépenses pour lesquelles elle avait insisté auprès de sa mère lui paraissaient superflues. Il y avait notamment la location d'une salle de réception onéreuse à Obliq pour son *qiz bazm*[322] et la réalisation d'une *love story* dans un studio de photographies à Angren. Deux robes de mariées empruntées auprès d'un atelier de couture à Tachkent lui avaient aussi coûtées respectivement l'équivalent de près de cent-cinquante et trois-cent dollars américains. Contre l'avis de plusieurs membres de leur famille élargie, elle avait aussi organisé un *osh* auquel n'étaient venus que très peu d'invités. En comptant leur côté et celui d'Hassan, il n'y avait pas eu plus d'une trentaine d'hommes. La plupart des tables de la salle de réception qu'elles avaient louée étaient restées vides et elles avaient dû redistribuer les restes de nourriture aux membres de leurs familles, à leurs amis et à leurs voisins. La mère d'Hassan avait été plus économe car elle avait condensé les mariages de ses deux jumeaux en un *osh* et un *katta to'y* (« grande cérémonie ») (uz). Hassan n'avait pas non plus donné de *mahr* à Lola car elle avait omis de lui demander. Désormais, Lola s'en voulait. Si elle lui avait demandé une nouvelle voiture ou de l'or en guise de *mahr* avant le mariage, ils n'auraient probablement pas pu lui refuser.

Malgré des disputes fréquentes avec Hassan et l'animosité de sa belle-mère avant le mariage, Lola concéda qu'elle ne s'attendait pas à une cohabitation aussi déplaisante. C'était pour elle l'une des principales raisons de leur rupture conjugale. À ses yeux, le plus difficile avait été de confronter ses « représentations » à la « vraie vie » :

> « Guéorgui : Qu'est ce qui te déplaisait le plus quand tu étais *kelin* ? Ta relation avec ta belle-mère ? Le fait qu'il jouait sur son téléphone à la maison ?
>
> Lola : Oui, ça peut-être… comment dire…il y avait mes représentations et la vraie vie (*predstavlenija drugie i real'naja žizn' drugaja)* (ru).
>
> Guéorgui : Tu imaginais une romance (*predstavljala sebe romantiku*) (ru) ?
>
> Lola : Même pas une romance (rires)… Imaginez, il est allongé. Il a son téléphone sur la table à côté de lui. Je lave ses chaussettes tous les jours à la main car on n'a pas de machine à laver. Et lui il se met à hurler : « Lola ! »… je m'approche, je lui dis : « Que se passe-t-

[322] Dans le cinquième chapitre de cette thèse, le *qiz bazm* (« festin de la jeune fille ») (uz) a été défini comme une cérémonie qui est organisée par le côté de la mariée et précède le *katta to'y* dans le cycle du mariage.

il ? ». Il me répond : « Donne-moi mon téléphone ! », alors que le téléphone était à côté de lui à portée de main. Ça, ça me rendait folle.

Guéorgui : Il te demandait de faire, le ménage, la cuisine et il se plaignait de la nourriture ?

Lola : Oui, il se plaignait. Il voulait que je lui serve le petit-déjeuner à sept-heures cinquante-cinq pour être au travail à huit heures. Une fois, il a même refusé de manger car je l'ai servi à sept-heures cinquante-sept avec deux minutes de retard. Il a tout laissé sur la table et est parti. Il s'en moquait que je me lève tous les jours à six heures du matin pour lui préparer son petit-déjeuner[323]. »

L'agacement suscité par la dépendance d'Hassan à son téléphone suggère que l'avènement de ce type de technologies accentue peut-être l'écart entre les représentations et les pratiques de la conjugalité. Éduquée à une époque où les smartphones n'existaient pas encore, Lola déplorait que son conjoint lui accorde moins « d'attention » (*vnimanie*) (ru) qu'à son portable. Avant leur mariage, Hassan l'invitait dans des cafés et lui offrait des cadeaux. Désormais, il jouait tous les soirs à des jeux. Quand Lola avait osé s'en plaindre auprès de la mère et de la sœur d'Hassan, elles lui avaient toutes deux rétorqué qu'elle devait plutôt s'en féliciter. Au moins, son mari restait à la maison et ne se promenait pas dehors pour la tromper. Même s'ils s'étaient installés dans l'un des deux appartements de sa mère, Lola devait passer la plupart de ses journées chez les parents d'Hassan qui avait une maison à huit-cent mètres de là. Là-bas, elle faisait le ménage et la cuisine et servait le thé. Lors de notre entretien, elle s'est plainte principalement d'une multiplicité des tâches inutiles à accomplir et du manque de considération de son mari et de ses affins. Elle ne supportait pas, par exemple, que la mère d'Hassan et le fils de sa sœur aînée lui demandent plusieurs fois par jour de leur préparer du thé alors qu'ils n'avaient pas l'intention de le boire. Depuis, elle était contrariée chaque fois qu'elle entendait quelqu'un dire « *shakar choy* » (« thé sucré ») (uz). Elle avait souffert aussi de leurs moqueries récurrentes. Il ne s'en privait pas, par exemple, quand elle leur demandait l'autorisation de sortir pour passer quelques heures de la journée avec la fille de la sœur de sa mère. Au lieu de lui donner une réponse ferme, la mère d'Hassan lui disait le plus souvent : « Demande à ton mari, c'est lui qui décide ». Quand elle s'adressait, en revanche, à Hassan, il lui répondait « Demande à ma mère, c'est elle qui décide ».

Lola avait-elle partagé son insatisfaction avec des membres de sa famille ? Elle en avait d'abord parlé à une collègue de sa mère pour ne pas l'inquiéter car il s'agissait de sa *yanga*[324]. Cette femme

[323] Entretien avec Lola, Angren, premier mars 2022.

[324] Se référant à l'épouse du frère aîné d'ego, ce terme désigne plus généralement une femme de confiance et d'expérience qui est choisie par l'épouse avant le mariage. Elle doit la guider lors des différentes étapes de la célébration du mariage et lui prodiguer des conseils avant sa première nuit de noce. Après le mariage, elle est une personne à qui la mariée peut confier ses problèmes conjugaux. Si elle le souhaite, la *yanga* peut intervenir auprès des affins de la mariée.

mi-ouzbèke, mi-tadjike d'une cinquantaine d'années avait répondu à Lola qu'elle n'avait pas le droit de se plaindre car elle avait une « vie de château » (*šikarnaja žizn'*) (ru). Peu de femmes en ville pouvaient se réjouir d'être propriétaire d'un appartement et d'avoir un mari qui « aimait le travail » (*trudoljubivyj*) (ru) et ne buvait pas. Aussi, il lui laissait beaucoup de liberté. Toutes les semaines, elle avait le droit de passer du temps avec sa famille et de travailler plusieurs demi-journées comme comptable pour une petite entreprise.

Lola resta en désaccord avec sa *yanga*. Il y avait un écart irréductible entre ce discours et ce qu'elle ressentait. En dehors de la maison, personne ne semblait s'être aperçu qu'elle était malheureuse. Deux mois après leur mariage, ils s'étaient encore disputés car Hassan lui avait dit qu'il envisageait de partir travailler quelques mois en Russie. En son absence, il lui demandait de s'occuper de sa mère à Angren. Le lendemain, Hassan avait pris une à une ses affaires dans leur appartement pour les ramener chez ses parents à Kok Terek. Lola avait toujours considéré que son mari « aimait beaucoup l'argent » car il était très travailleur. En le voyant emporter des mugs dont il lui avait fait cadeau avant le mariage, elle avait été convaincue ce jour-là de sa « avidité » (*žadnost'*) (ru). Deux ans plus tard, elle doutait encore de son intention de partir en Russie. Elle se demandait s'il ne l'avait pas d'emblée épousée dans l'idée de divorcer pour acquérir le studio de sa mère. En tout cas, elle était sûre que ceci l'avait incité à partir car plusieurs fois avant cette dispute il lui avait proposé, sur le ton de l'humour, de réinscrire aussi leur appartement trois pièces à son nom. Désormais, Lola se félicitait que sa mère l'en ait dissuadée.

Elle ne voyait pas sinon pourquoi Hassan se serait empressé de transmettre au tribunal civil d'Ohangaron toutes les pièces demandées pour le divorce. Lola n'avait pas eu grand-chose à faire. Quelques semaines après la dispute, elle l'avait accompagné jusqu'au local de leur *comité de mahalla* pour demander le divorce. Le moment avait été douloureux car elle avait alors été tenue pour la principale responsable de leurs problèmes conjugaux. Comme sa *yanga*, les employés du *comité de mahalla* lui avait dit qu'elle se plaignait d'une « vie de château » et manquait de « patience » (*sabr*) (uz). En outre, ils avaient dépeint Hassan comme une « fleur de garçon » (*gulli yigit*) (uz). C'était, selon eux, un « homme bien » et un « beau garçon » qui n'aurait aucun mal à se remarier. Lola devait, en revanche, se préparer à rester seule.

Les mois suivants, Lola eut du mal à comprendre le comportement erratique d'Hassan. Un jour, il lui clamait son amour et lui demandait d'inscrire la voiture de sa mère en son nom pour se réconcilier. Le lendemain, il se rendait tribunal pour accélérer l'obtention du divorce. À l'issue de la procédure en mai 2021, elle n'avait quasiment pas eu à s'occuper des démarches administratives et à aller au tribunal dans le chef-lieu du district à Ohangaron. Désormais, elle regrettait d'avoir été si naïve et d'avoir pu croire jusqu'au dernier moment qu'Hassan reviendrait. En passant quelques soirs en ville avec Lola et Nastja, une amie à moitié coréenne et allemande qu'elle avait rencontrée

quand elle étudiait encore à l'école, je m'aperçus qu'elles avaient développées une animosité plus générale envers les hommes tadjiks. À plusieurs reprises, elles me dirent qu'ils étaient plus cruels que les Ouzbeks avec leurs femmes. Selon elles, ils ne pouvaient pas non plus s'empêcher de croire qu'ils étaient irrésistibles au volant d'une voiture et se croyaient tout permis avec les femmes russes. Compte tenu de son physique « européen », Nastja avait, en effet, l'habitude de se faire aborder en pleine rue par des hommes tadjiks qui lui proposaient de la ramener chez elle en voiture. Le trente janvier, je fus notamment témoin d'une agression verbale à leur encontre alors que Lola, Nastja, le frère de celle-ci et moi venions de dîner dans un café situé sur la route qui reliait Angren à vallée du Ferghana. En chemin, Lola reconnut la voiture d'amis tadjiks de son ex-mari. Après nous avoir suivis pendant quelques minutes, ils s'arrêtèrent à notre niveau à un feu rouge et crièrent à Lola qu'une femme « doit toujours marcher derrière ». Lola décida ensuite d'accélérer et de faire plusieurs détours dans le centre-ville avant de revenir chez elle. Quand notre véhicule s'arrêta devant son immeuble, elle se mit à pleurer dans les bras de Nastja qui chercha à la consoler. Celle-ci lui dit de ne pas désespérer. Dans ses conditions, elle pouvait toujours refaire sa vie à Tachkent. Là-bas, elle ne craindrait plus que son mari et ses amis tadjiks abîment la porte de son appartement ou crèvent les pneus de sa voiture, comme ils l'avaient fait lors des mois précédents.

Après notre dernier entretien le premier mars 2022, je ne revis plus du tout Lola car à mon retour à Angren en juillet 2022, elle m'annonça par message qu'elle prévoyait de se remarier avec un homme ouzbek. Elle ne pouvait pas m'en dire plus et me demanda de cesser de lui écrire car cet homme était très jaloux. Il fut difficile d'en savoir davantage car elle disparut aussi des réseaux sociaux quelques mois après mon retour en France en mars 2022. Auparavant, elle postait presque tous les jours des photos et des vidéos sur Instagram. Son compte la montrait fréquemment en train de danser avec Nastja ou d'autres femmes du ballet Chance. Quelques fois, elle publiait des photos de ballades en ville avec des amies ou la fille de la sœur de la mère de Nastja. Plus rarement, je la vis avec sa mère ou un nouveau-né de sa famille à la maternité. En mars 2023, elle m'envoya toutefois une demande de suivi avec un nouveau compte. Son visage n'apparaissait plus sur son profil. Il était caché par un voile alors qu'elle tenait un nouveau-né qui était cette fois ci son enfant. Par message, elle se félicita, en effet, d'avoir eu un premier fils.

Le meilleur mariage possible ?

La trajectoire de Lola apparaît, à certains égards, comme une quête pour parvenir à la meilleure relation conjugale parmi une multitude de possibles. Mesurant l'écart entre ses « représentations » de la conjugalité et la « vraie vie » avec son premier mari, elle a ensuite fait l'expérience du célibat d'une femme démariée, puis d'une relation conjugale qui semblait différer considérablement de la

première. En effet, elle n'a quitté l'appartement de sa mère et n'a eu des enfants qu'après son second mariage. Dès lors, elle a aussi renoncé à ses différentes activités professionnelles. Au cours de ce processus, elle s'est imaginée plusieurs vies sociales. Les réseaux sociaux, et en particulier Instagram, lui ont permis de s'imprégner d'images et de discours sur l'amour et le mariage qu'elle a confronté à sa propre expérience de la conjugalité. Plutôt que d'accepter telle quelle la relation que son premier mari voulait lui imposer, elle a réévaluée celle-ci à l'aune d'autres valeurs et imaginaires du mariage. Même si elle a affirmé en riant qu'elle ne s'attendait pas vivre une romance comme dans un film hollywoodien, elle m'a précisé qu'elle ne voulait pas d'un mari avachi sur son téléphone, qui la sollicitait pour un rien et se montrait si peu reconnaissant pour le travail domestique. Dans les termes employés par Arjun Appadurai, on peut dire qu'elle ne voyait pas sa vie comme le résultat du « monde comme il va » et qu'elle considérait plutôt celle-ci comme un « compromis » entre ce qu'elle pouvait imaginer et ce que la vie sociale pouvait lui permettre (Appadurai 2005, 99).

Lors des entretiens que nous avons effectués, le vocabulaire de Lola faisait, en effet, référence à son activité et à son pouvoir. Même si elle avait l'accord de sa mère, elle avait choisi un mari qu'elle avait rencontré par elle-même et avec qui elle sortait déjà depuis des années. Comme elle travaillait, elle ne dépendait pas non plus de sa mère pour le financement du mariage. Elle avait décidé par elle-même de prendre un prêt à la banque pour financer la célébration du mariage et effectuer des dépenses relativement importantes, comme la location de robes de mariée auprès d'un atelier de couture à Tachkent. Peut-être avait-elle été aussi séduite par le fait qu'Hassan ait pris l'initiative, quoiqu'il arrive, de se marier avec elle contre l'avis de sa propre mère, alors que celle-ci avait trouvé seule une épouse pour le frère jumeau d'Hassan. Selon Lola, ils avaient pris seuls la décision de se marier en raison du désir qu'ils avaient l'un pour l'autre. En organisant les cérémonies qui scandent successivement le cycle du mariage, elle a ainsi insisté pour mettre en exergue leur affection auprès des convives et présenter leur relation sur un mode érotisé. Il y avait les robes onéreuses qui devaient la mettre en valeur physiquement lors du *qiz bazm* et du *katta to'y*, mais aussi la *love story*. Si le narratif de Lola se réfère à certaines normes coutumières ou islamiques comme le droit exclusif du mari de répudier son épouse ou l'obligation coutumière pour les aînés de se marier avant les cadets, il comporte également une part d'improvisation qui témoigne du potentiel heuristique du pluralisme normatif dont j'ai parlé en introduction. Nous demandant de ne pas prononcer le mot *taloq* en sa présence, elle avait néanmoins accepté d'épouser un homme dont les parents vivaient sous le même toit alors que le père avait déjà donné trois *taloq*. Faute d'argent pour acheter un nouveau logement et d'espace suffisant chez les parents d'Hassan, elle avait aussi accepté qu'ils s'installent dans le studio possédé par sa mère. Pour ne pas qu'on leur reproche d'enfreindre le mode de résidence virilocal coutumier, elle avait, toutefois, revendu son studio à bas prix à Hassan avant le mariage. À travers ce récit, on entrevoit une subjectivité qui s'interroge à la fois sur son

désir, sur les obligations liées aux statuts de *kelin* et de *kuyov*, et sur la distribution et la consommation de ressources économiques. Au cours de ce processus, elle a jonglé entre des normes issues de différents foyers normatifs afin de se laisser une marge de manœuvre et légitimer des décisions successives.

« Suis-je faite pour vivre avec lui ? Dois-je continuer de m'occuper des repas, de la maison et de sa mère, en échange de l'argent que mon mari apporte par son travail ? Comment peut-il témoigner d'aussi peu de considérations pour toutes les tâches que j'effectue à la maison ? Faut-il aussi enregistrer ma voiture ou notre second appartement en son nom ? ». Formulées par Lola lors de nos entretiens, ces questions l'ont vraisemblablement d'autant plus travaillée que ses parents n'étaient pas là pour y répondre. Elle n'avait jamais connu son père. Sa mère ne paraissait pas, quant à elle, lui imposer grand-chose. Elle avait toujours dit à Lola qu'elle la laisserait choisir son mari. Elle ne semble pas non plus lui avoir ordonné de servir ses affins et de rester mariée quoiqu'il en coûte. Lola ne pouvait pas craindre comme Nodira de décevoir ses parents et d'abimer leur réputation. Même en l'absence de la version d'Hassan, on peut émettre l'hypothèse qu'il était en proie à des doutes analogues. Opposée d'emblée à ce mariage et séparée de son père depuis de nombreuses années, la mère d'Hassan n'y voyait pas probablement l'aboutissement du processus de reproduction qui a été décrit dans le précédent chapitre à partir du *katta to'y* de Jahongir. C'est pourquoi, elle a donné notamment des bouts de tissus entachés à la mère de Lola en guise de *sorpa* (« trousseau ») (uz). À ses yeux, la profession de danseuse de Lola et les doutes au sujet de sa virginité entachaient sans doute toute autant la réputation de leur famille. Comme ce mariage était dénué pour elle de valeur, Hassan n'était nullement incité à rester marié avec Lola par ses parents, ses frères et sa sœur. Peut-être qu'il avait décidé de demander le divorce en raison d'un moindre désir et de motifs pécuniaires : après avoir pris la virginité de Lola, le désir qu'il avait pour elle s'était amoindri. À la demande de sa mère, Hassan aurait pu, en ce cas, chercher à s'approprier définitivement le studio qu'il avait acheté à bas prix à la mère de Lola afin de pouvoir le revendre ou le louer[325]. Il était possible aussi qu'il juge indigne d'une *kelin* les plaintes de Lola à son égard et à celui de sa mère alors qu'il finançait la majeure partie des dépenses du foyer par son travail.

Les employés du *comité de mahalla* auxquels se sont adressés Lola et Hassan pour demander le divorce n'ont, cependant, pas mentionné la responsabilité des parents ou les motifs pécuniaires du

[325] Acquis avant le mariage, ce bien revenait en droit à Hassan car l'article vingt-sept du code de la famille de la République d'Ouzbékistan distingue les biens acquis avant et après le mariage selon des normes qui sont relativement analogues à celles en vigueur lors des dernières décennies de l'Union Soviétique. En effet, l'article douze des principes soviétiques du droit de la famille stipulait depuis 1968 que « les biens acquis par l'époux et l'épouse dans le cadre du mariage constituent leur propriété commune » (Stone, O.M. 1969, 414). En l'absence de contrat de mariage, l'article vingt-sept du code de la famille maintient cette distinction entre les biens acquis avant et après le mariage. Les premiers constituent la propriété personnelle des conjoints et les seconds leur propriété commune. Lors du divorce, ils peuvent donc se partager ces derniers à l'amiable. Sinon, il faut que le juge leur attribue des biens de valeur équivalente.

démariage. En invitant Lola à se réjouir d'avoir épousé un « *gulli yigit* » (« fleur de garçon ») (uz), ils ont plutôt rejeté la faute sur elle. Lola devait, selon eux, s'estimer heureuse d'être mariée à un si beau jeune homme. Cette métaphore met l'accent sur des considérations plus affectives et sexuelles qu'économiques. Sachant qu'ils n'avaient pas d'enfants et que Lola disposerait toujours d'un travail et d'un logement en cas de rupture, ils ont préféré insister sur la solitude et les sanctions sociales associées au démariage. Ils lui ont dit que plus aucun homme ne voudrait l'épouser et qu'il serait plus difficile pour elle de se remarier que pour son mari. Ayant choisi son mari par elle-même, elle devait lui retrouver de l'attrait et prendre son mal en « patience » (*sabr*) (uz). Même si l'installation d'Hassan dans un appartement de la famille de la mariée enfreignait les us et coutumes, j'émis l'hypothèse qu'ils avaient sciemment omis d'en parler. Ils redoutaient sans doute que Lola se sente davantage lésée par un mari qui bénéficiait déjà de son travail domestique. À travers le témoignage de Lola, on mesure, en somme, le pragmatisme des *comités de mahalla*. Afin de réconcilier les mariés ceux-ci savent ajuster leurs discours à leurs interlocuteurs et se référer, selon les circonstances, à certains types de normes plutôt qu'à d'autres ou à des considérations aussi bien économiques que sexuelles ou affectives.

Pour les *comités de mahalla*, l'essentiel m'a, en effet, semblé de répondre aux objectifs quantitatifs de réduction des divorces définis par leur hiérarchie administrative. Comme les intéressés sont dans l'incertitude et n'adhèrent pas toujours aux mêmes valeurs, les employés des *comités de mahalla* savent généralement adapter leurs arguments en privilégiant un imaginaire et des valeurs qui leur parlent. C'est probablement la raison pour laquelle, ils ont fait appel à l'imaginaire amoureux de Lola en l'invitant à comparer la beauté de son mari avec celle d'autres hommes. Ils s'étaient aperçus qu'elle avait des attentes affectives considérables vis-à-vis de son mari et qu'elle ne l'avait pas choisi pour jouir d'un plus grand confort financier. Elle n'avait pas demandé de *mahr* et avait même été lésée en lui cédant un des appartements de sa mère. Hassan n'aurait vraisemblablement pas été comparé à une fleur si Lola n'était pas sorti avec lui pendant plusieurs années avant leur mariage et s'il ne s'était pas marié contre l'avis de sa mère. En effet, Jamshid Aka m'a dit que les employés de son *comité de mahalla* n'ont jamais employé un tel terme pour parler de l'ex-mari de sa fille Nodira[326].

d) La relation conjugale à l'épreuve des migrations transnationales

Dans le témoignage de Lola, les pratiques de consommation et les technologies de communication sont associées à un imaginaire amoureux. Elles apparaissent aussi comme le vecteur de valeurs qui l'ont amenée à reconsidérer sa relation conjugale. Sans jamais quitter Angren, elle a pu mesurer

[326] Dans la seconde partie de ce chapitre, nous verrons que les commissions de réconciliation ne font pas preuve du même pragmatisme, même si les employés des *comités de mahalla* figurent aussi au sein de ces commissions.

l'écart entre les représentations du couple amoureux véhiculées notamment par Instagram et sa propre relation conjugale avec un homme tadjik. Pour compléter cette réflexion au sujet de la globalisation et de l'influence que les flux transnationaux de personnes, de pratiques, de capitaux, d'idées et d'images peuvent exercer sur les relations conjugales, j'aimerais aussi proposer quelques éléments de réflexion au sujet des démariages impliquant au moins un migrant transnational. En comparant les démariages de Nodira et de Lola à celui d'un homme qui travaille à l'étranger, il s'agit plus précisément de s'interroger sur les rapports entre migration et subjectivation de l'expérience conjugale et de se demander si ces mobilités sous-tendent l'émergence de subjectivités et de formes de conjugalité qui sont propres aux migrants.

À l'étranger, les hommes mariés sont, en effet, séparés de leurs parents alors que les us et coutumes exigent que le fils benjamin réside avec eux et que les autres maintiennent a minima un rapport de coprésence. Plus rarement, les migrations transnationales impliquent une relation à distance entre époux et épouse. Dans une majorité de cas, les migrants transnationaux doivent sortir d'un entre soi pour fréquenter des personnes qui ont d'autres « idées » et « savoirs » et qui adhèrent à d'autres « normes » et « valeurs » (Levitt & Lamba-Nieves 2011 ; Urinboyev 2017, 121). Comme les migrations ne sont pas mon objet d'étude principal, il ne s'agit pas ici de comparer les relations conjugales des migrants Tadjiks et Ouzbeks en fonction de leur pays d'accueil. Ceci pourrait ultérieurement faire l'objet d'une publication à part entière. Pour contextualiser mon propos, il me faut, toutefois, préciser que les personnes qui ont quitté Angren pour travailler à l'étranger sont réparties principalement entre la Russie, la Turquie, la Corée du Sud et les États-Unis et que leurs professions et les revenus diffèrent considérablement selon le pays où ils travaillent. Même si l'hypothèse ne peut pas être appuyée ici par des données statistiques, une majorité d'enquêtés ont aussi insisté sur le dynamisme du marché de l'emploi et la proximité de la capitale pour justifier qu'il y ait moins de migrants transnationaux à Angren que dans d'autres régions d'Ouzbékistan. Un autre point commun entre ces migrations est que les femmes ne partent presque jamais seules à l'étranger. Dans la littérature sur les migrations centrasiatiques, ceci est expliqué en référence aux « règles de mobilité » qui sous-tendent les « relations d'autorité » entre époux et épouse, beaux-parents et belle-fille. Comme la sexualité et les mobilités des femmes en dehors du foyer domestique doivent être contrôlées, il est, en principe, interdit aux femmes mariées de quitter l'Ouzbékistan sans leur mari ou leurs beaux-parents et aux femmes célibataires de partir sans leurs parents (Reeves 2010, 230)[327]. C'était aussi le sous-entendu d'un homme tadjik qui a plus de quarante ans avait déjà effectué trois migrations saisonnières en Russie entre les décennies 2000 et

[327] Sous la présidence d'Islom Karimov, les femmes âgées dont l'âge oscillait entre dix-huit et trente-cinq ans devaient notamment avoir une autorisation écrite de leur mari ou leurs parents pour pouvoir partir seules à l'étranger. La mesure a été abrogée en 2018 (Url : https://www.gazeta.uz/ru/2018/05/29/conversation/, consulté le huit juillet 2025).

2010. Au lieu de me l'expliquer clairement, il m'a dit que je pouvais très bien comprendre pourquoi les femmes tadjikes ou ouzbèkes ne doivent jamais partir seules à l'étranger. Pour distinguer les migrants qui habitent aux États-Unis de ceux qui partent en Russie ou en Turquie, il m'a, en outre, indiqué que les premiers émigrent davantage avec leur épouse[328]. Ceci serait dû principalement à des considérations économiques. Quand le mariage est enregistré auprès de l'état civil, l'épouse du bénéficiaire d'une *green card* est également éligible à l'obtention d'un titre de séjour. De ce fait, elle peut espérer gagner beaucoup plus d'argent que la plupart des hommes qui travaillent en Ouzbékistan ou dans d'autres pays d'accueil comme la Russie ou la Turquie. Une autre spécificité des migrants aux États-Unis est que la plupart d'entre eux sont des résidents permanents à l'étranger et n'effectuent pas, comme d'autres compatriotes, des migrations saisonnières. Enfin, il faut indiquer qu'ils seraient à peu près tous installés dans une même ville moyenne en Caroline du Nord[329], au lieu d'être éparpillés entre plusieurs villes ou différents quartiers d'une mégapole comme en Russie (Urinboyev 2017). Selon les quelques migrants « Américains » ou membres de leur famille que j'ai pu interroger, cette proximité géographique répond à l'existence d'un réseau de relations qui facilite immédiatement la recherche d'un logement et d'un travail aux États-Unis. Bénéficiant presque tous d'un titre de séjour permanent qu'ils ont remporté à la loterie des *green cards*[330], ces migrants seraient réunis dans une ville située sur le littoral de la cote est depuis 2003. Voici ce que m'a dit l'un d'entre eux à ce propos :

> « Dilmurod aka : Au début des années 2000, nos Tadjiks ignoraient ce qu'est une *green card*. Un Tadjik, nommé Toktosin aka, a alors remporté la loterie et est parvenu à s'installer à Wilmington. Il était d'Angren et a emmené ses cinq enfants de moins de vingt-et-un ans avec lui. Avant quand tu avais remporté la loterie, il fallait un garant pour partir aux États-Unis. Tout le monde s'est adressé à Toktosin aka. Un premier l'a appelé, un second, un troisième…et une communauté tadjike s'est formée à Wilmington. On dit qu'il prenait de l'argent sans le dire. Une autre famille a dit qu'il demandait 10 000 dollars, car ils ont refusé

328 Entretien avec Bahor, Angren, douze février 2022.

329 Le nom de la ville et de l'État américain ont été modifiés pour préserver l'anonymat des enquêtés.

330 Instituée en 1990, la loterie des *green cards* ou *Diversity Visa Program* a été pensé comme un moyen de diversifier l'immigration aux États-Unis. Il accorde des visas aux ressortissants de pays comptant moins de 50 000 immigrants vers les États-Unis au cours des cinq dernières années. Le nombre de visas est ainsi proportionnel à la population totale du pays bénéficiaire et inversement lié au nombre de personnes ayant déjà émigré vers les États-Unis (Goodman 2017). Compte tenu de l'importante population de l'Ouzbékistan (trente-cinq millions d'habitants aujourd'hui) et du nombre relativement faible d'Ouzbeks résidant sur le territoire américain, environ 5000 citoyens ouzbeks obtiennent chaque année une *green card* depuis 2010, sur près de 55 000 bénéficiaires annuels dans le monde. Sur cette période, il s'agit donc du pays d'ex-Union soviétique qui compte, dans l'absolu, le plus de bénéficiaires avec l'Ukraine et la Fédération de Russie. Depuis 2001, les statistiques d'admis sont les suivantes pour l'Ouzbékistan : 2001 (1497), 2002 (1192), 2003 (1819), 2004 (1551), 2005 (1346), 2006 (1536), 2007 (3101), 2008 (3284), 2009 (4059), 2010 (5091), 2011 (4800), 2012 (5101), 2013 (5014), 2014, (4368), 2015 (4300), 2016 (4501), 2017 (4494), 2018 (3461) 2019 (1743), 2020 (5319), 2021 (6001) (Url : https://www.the-american-dream.com/winner-statistics/?year=2021, consulté le huit juillet 2025).

ses services et ont reçu l'aide d'une autre famille. Heureusement ma sœur était déjà là-bas quand je suis arrivé en 2008[331]. »

D'après cet interlocuteur, les Tadjiks d'Angren seraient surreprésentés aux États-Unis par rapport aux Ouzbeks. Cependant, le processus de sélection par la loterie et la présence d'Ouzbeks parmi les migrants aux États-Unis que j'ai rencontrés ou dont on m'a parlé suggèrent que le déséquilibre n'est peut-être pas si important entre les Ouzbeks et Tadjiks qui ont remporté ce « jeu » à Angren[332]. Le nombre relativement faible de bénéficiaires de la *Green Card*, pas plus de quelques centaines de familles à l'échelle d'Angren, appuie, en effet, l'hypothèse d'une forte densité de relations entre les migrants d'Angren installés aux États-Unis. De ce fait, il est tout aussi vraisemblable que les migrants restent exposés aux commérages et qu'il y ait un contrôle social de l'autre côté de l'océan.

Compte tenu du contexte de méfiance dans lequel s'est déroulée l'enquête, étudié au premier chapitre, et du faible échantillon de migrants auprès desquels j'ai pu effectuer des entretiens, je me focaliserai sur les démariages successifs de l'homme tadjik dont je viens de citer les propos. En m'intéressant à l'itinéraire de Dilmurod Aka aux États-Unis, j'espère, en outre, combler un certain vide dans l'étude des rapports entre migrations transnationales et changements culturels, économiques et sociétaux en Asie Centrale car la plupart des ouvrages et des articles publiés à ce sujet portent sur les migrations en Russie. Ce choix m'apparaît d'autant plus pertinent que le statut social des migrants aux États-Unis diffère considérablement de celui des autres types de migrants ou des non-migrants. En effet, mes interlocuteurs étaient unanimes quant au nombre très élevé de demandes en mariage reçues par tous les hommes et les femmes célibataires qui avaient remporté la loterie. Pour leurs prétendant(e)s, un tel mariage représentait une opportunité unique de partir aux États-Unis. Voici ce que m'a dit un enseignant tadjik dont la sœur aînée a obtenu une *green card* en 2010 :

> « Sardor Aka : Il est facile de se marier quand tu as remporté une *green card*. Même si tu es une femme laide ou que tu viens d'une famille de mauvaise réputation tout le monde voudra t'épouser pour partir aux États-Unis. Tous les jours des mères viendront te proposer leurs fils en mariage…mais le plus souvent les parents tentent de marier leur fille avec quelqu'un de leur famille pour qu'un de leur parent puisse également travailler aux États-Unis. Il s'agit surtout de garder l'argent gagné là-bas au sein de la famille et de se rapprocher de ses cousins et de ses frères et sœurs. Ils te seront, en effet, éternellement reconnaissants d'avoir permis à leur fils de travailler aux États-Unis et le mariage sera plus sûr[333]. »

---

331 Entretien avec Dilmurod Aka, Angren, vingt-sept janvier 2022.
332 Bien que la dimension du hasard associée à la loterie soit tempérée par d'autres facteurs, comme le capital économique ou social des candidats lors de l'entretien de sélection en mai, j'ai choisi de parler ici de « jeu» car c'était le terme utilisé par la plupart de mes interlocuteurs en russe (« *igrat' v grin kardu* ») (ru).
333 Entretien avec Sardor Aka, Angren, vingt-trois novembre 2021.

Au regard de la biographie de Dilmurod Aka, nous le verrons, cet avis peut paraître contradictoire car il s'était démarié déjà quatre fois avant l'enquête et se décrivait comme un mauvais parti qui ne recevait presque plus de demandes en mariage et envisageait peut-être même de ne plus jamais se remarier. À travers l'étude de ces ruptures conjugales répétées, je souhaite donc m'intéresser aux faits qui permettent de singulariser l'expérience conjugale des migrants aux États-Unis et m'interroger quant à l'émergence de subjectivités qui chercheraient à se définir à travers des valeurs et des pratiques qui se distinguent notamment de celles des Ouzbeks et des Tadjiks qui sont restés toute leur vie à Angren ou qui se sont installés dans un autre pays. L'ethnographie nous instruira au sujet de la subjectivation de l'expérience des migrants aux États-Unis et des questions qui les travaillent. Mon hypothèse sera que ce type de mobilités exacerbe des incertitudes que nous avons déjà mentionnées en étudiant le démariage de Lola. Comme les migrations centrasiatiques en Russie, les migrations aux États-Unis façonnent des « points de référence de subjectivité » en amenant les hommes migrants à repenser notamment leurs rôles de père, de fils, d'époux et les femmes leurs rôles de mère, d'épouse et de belle-fille (Reeves 2010, 218). Parmi les faits qui alimentent ce type d'incertitudes et de questionnements on retiendra notamment l'absence des migrants qui privent les parents de l'époux du travail du *care* que doivent effectuer, selon les us et coutumes, les belles-filles. Aussi, je soulignerai que les migrants aux États-Unis peuvent rapidement bénéficier de revenus beaucoup plus importants que la plupart de leurs compatriotes qui sont restés à Angren ou partis travailler dans un autre pays d'accueil. Permettant de compenser leur absence par l'envoi de sommes d'argents considérables à leurs parents, ces revenus financent aussi des pratiques de consommation qui sont pour eux inédites. En outre, ce capital économique peut être considéré comme un moyen de multiplier les expériences sexuelles et amoureuses. Cette hypothèse n'exige pas nécessairement d'opposer, selon la théorie des mondes hostiles, des relations sexuelles tarifées ou vénales à des relations amoureuses qui seraient platoniques (Zelizer 2001, 2005) ou de situer l'ensemble des relations sexuelles sur un *continuum* qui implique toujours un paiement de la part des hommes (Tabet 2004, 83). Contrairement à certains de ses amis d'Angren, Dilmurod Aka n'opposait pas toujours les transferts monétaires aux relations affectives avec des femmes. Reconnaissant que le capital économique accumulé aux États-Unis et à Angren lui avait permis d'avoir davantage d'expériences sexuelles que ses amis, il distinguait les épouses ou amantes pour qui il avait eu de l'affection, des épouses pour qui il n'en avait jamais eu et des femmes avec qui il n'y avait rien eu d'autre que l'échange de sexualité contre de l'argent.

Dilmurod Aka, migrant, oligarque, divorcé et « mâle alpha »

Dilmurod Aka et moi fîmes connaissance par l'intermédiaire d'Avaz, un enseignant d'anglais, à moitié ouzbek et tatar, qui avait été son témoin de mariage un peu moins de dix ans auparavant. Les deux hommes prenaient ensemble des cours de boxe au milieu des années 2000, quand Dilmurod Aka n'avait pas encore remporté la loterie des *green cards*. Même s'il était absent la majeure partie de l'année, cet homme tadjik de trente-huit ans, faisait comme toujours parti du groupe de sept « amis » (*do'stlar*) (uz) russes, tadjiks et ouzbeks que je retrouvais au moins une fois par semaine dans différentes « maisons de thé » (*choyxona*) (uz) d'Angren. Le nom de Dilmurod Aka revenait fréquemment en des termes élogieux dans nos conversations. Il était décrit comme un modèle de réussite sociale. Avant de partir aux États-Unis en 2008, il gagnait déjà relativement bien sa vie comme gardien de nuit dans la mine de charbon. On l'avait embauché pour ses talents de boxeurs car il avait remporté plusieurs compétitions locales dans sa jeunesse. Aussi, ses amis semblaient se féliciter de son succès auprès des femmes. Le vingt-quatre octobre 2021, ils le posèrent notamment en contre-exemple de Misha, un ami russe qui venait, selon eux, de « gâcher la soirée » (*isportil' ve čer*) (ru) en invitant sa copine russe à la maison de thé. Sa présence les avait empêchés de parler librement. Reçus dans mon appartement pour terminer la soirée, ils convinrent unanimement que les femmes et les hommes devaient rester dans des « mondes séparés » et que Dilmurod Aka ne se serait jamais accroché à une de ses copines de cette manière. Il avait toujours eu beaucoup plus de femmes car il savait que celles-ci finissaient par se lasser des *kompot*[334] comme Misha et préféraient les « mâles alpha ». C'était aussi l'une des raisons pour lesquelles celui-ci n'était pas marié à plus de trente ans et avait tant de mal à garder ses copines. Quelques minutes plus tard, la conversation bifurqua sur la richesse de Dilmurod Aka car Habibullah Aka attribua aussi son succès auprès des femmes à son argent. Même en faisant beaucoup de cadeaux aux femmes, il gardait toujours assez d'argent pour inviter ses amis quand il revenait en Ouzbékistan. Un jour, il avait même proposé à Habibullah Aka de lui prêter 40 000 dollars américains afin qu'il puisse ouvrir un magasin alimentaire à Angren et abandonner des *paynet* dont les gains s'effritaient[335]. Habibullah Aka avait refusé car il redoutait de ne pas « dormir la nuit » avec une telle dette sur les épaules. De toute façon, il avait craint que ceci ne dégrade leur relation. Cet avis contrastait, toutefois, avec les propos de l'épouse d'Avaz qui était visiblement au courant de sa réputation de « dragueur » (*guljaščі*) (ru). Plusieurs fois, elle se plaignit que Dilmurod Aka ait pris trop la confiance avec les femmes et que

[334] Le terme russe *kompot* désigne ordinairement une boisson non alcoolisée à base de fruits rouges. Ici, il se réfère métaphoriquement au sang des règles. Un *kompot* est un époux ou un amant qui a été ensorcelé par une femme. Celle-ci a versé du sang dans son verre pour le maintenir dans un état de dépendance affective.
[335] Les *paynet* sont des kiosques qui permettent d'effectuer des paiements en ligne. En 2022, ils avaient quasiment disparu à Tachkent mais existaient encore à Angren.

son mari passe tout son temps avec lui quand il était de retour en ville. En aparté, Avaz attribua ces propos à la jalousie de son épouse. Selon lui, elle croyait, à tort, que Dilmurod Aka « l'aidait à trouver des chattes » et « c'était ridicule ».

Avaz louait également les parents et des frères et sœurs de Dilmurod Aka, même si c'était dans un registre différent. Comme il me présenta à cette famille quelques semaines après mon expulsion par des propriétaires qui redoutaient que je ne leur transmette le COVID-19, il me sembla qu'il voulait me donner une meilleure opinion des résidents de la ville. Le vingt-neuf août 2021, il m'emmena plus précisément à un *xudoyi*[336] qui avait été organisé en l'honneur de la sœur aînée de Dilmurod Aka car celle-ci était de retour des États-Unis avec ses trois fils pour quelques semaines de vacances. Le mari de Madina n'avait, en revanche, pas pu s'absenter à son travail. Leur famille était aussi bien installée aux États-Unis car ils avaient remporté la loterie des *green cards* en 2008, soit deux ans avant Dilmurod Aka. Toute l'après-midi, des dizaines d'invités vinrent à tour de rôle prendre des nouvelles de Madina, de son mari et de leurs enfants. La réception se déroulait, en plein centre-ville, dans le jardin d'un grand *hovli*[337] qu'elle avait fait construire avec son frère benjamin, Dilmurod Aka, pour leurs parents en 2012. Afin que les visiteurs lui donnent leur bénédiction, les parents de Madina servirent à tous un repas. Reçu en fin de journée alors qu'il restait encore beaucoup à manger, je parvins notamment à discuter avec le père de Madina et les deux fils aînés de celle-ci, Donyor et Dilshod, qui avaient vingt-et-un et dix-huit ans. Ils s'adressèrent à moi en anglais, ne maîtrisant ni l'ouzbek, ni le russe. Même s'ils parlaient aussi le tadjik, leur *habitus* me parut très différent de celui de la plupart des Tadjiks ou des Ouzbeks du même âge que j'avais croisés en ville. Alors que ceux-ci restaient généralement discrets en présence de leurs parents et ne médisaient presque jamais au sujet de leur société ou de leurs compatriotes à la première rencontre, ils me conseillèrent de ne pas faire trop attention à la méchanceté et à l'avidité de la majeure partie des habitants de la ville. Selon eux, ils se comportaient ainsi car ils vivaient dans un « pays de merde et haïssaient leur vie » (*they live in a shit country and hate their lives*).

[336] Proche étymologiquement du terme *Xudo* (« Dieu ») (uz), *Xudoyi* désigne en ouzbek un repas organisé pour remercier Dieu et recevoir la bénédiction des invités. Ce repas peut se dérouler sur un créneau horaire étroit ou être étalé comme ici sur toute une journée ou une demi-journée.
[337] *Hovli* est le terme ouzbek pour désigner une maison avec une cour intérieure.

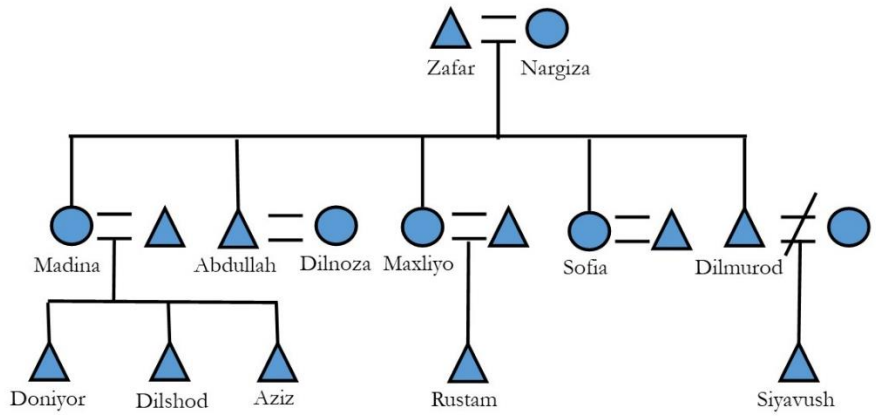


Figure 36 Schéma de parenté de la famille de Dilmurod

Le cadet me précisa qu'ils avaient effectué toute leur scolarité aux États-Unis et n'avaient pas l'intention de revenir. Les deux frères ne rentraient à Angren que l'été pour rendre visite à leurs grands-parents paternels et maternels. Le reste de l'année, l'aîné préparait une licence de commerce dans une université de Caroline du Nord. Le cadet venait seulement de terminer son lycée et s'apprêtait aussi à entamer des études en vue de faire des affaires. Le benjamin Aziz allait encore à l'école secondaire. Ce jour-là, je fus frappé du contraste entre le discours de ces deux jeunes hommes qui se projetaient dans l'entrepreneuriat et celui du père de leur mère qui critiqua le capitalisme et me parla de la période communiste avec nostalgie. Quand il conduisait encore des trains à la mine de charbon, personne ne manquait de rien à Angren. Selon leur grand-père, tout le monde avait alors accès à un logement, des services de santé, des vacances, de la nourriture en abondance et aux biens de consommation qui étaient vendus à Yangiobod. Désormais, le salaire d'un employé à la mine ne suffisait même pas pour nourrir une famille. Les résidents devaient cumuler plusieurs emplois. Seules quelques familles pouvaient se permettre de vivre dans un *hovli* (uz) comme le leur en ville. Zafar Aka et son épouse avaient pu s'en sortir car deux de leurs enfants travaillaient aux États-Unis[338]. Au moment de partir, nos hôtes donnèrent des restes de nourriture à Avaz et lui demandèrent s'il pourrait donner des cours particulier d'anglais au fils d'une des sœurs de Dilmurod Aka qui était restée en Ouzbékistan. Une fois dehors, Avaz me dépeignit nos hôtes comme une famille unie qui faisait peu de commérages. Les parents et les frères et sœurs de Dilmurod Aka ne parlaient jamais en mal de leurs voisins ou de connaissances communes. Il n'y avait pas non plus de jalousie à l'égard de Dilmurod Aka et de sa sœur aînée car ils aidaient beaucoup financièrement leur famille.

[338] J'ai déjà longement parlé la famille de Zafar Aka et Dilmurod Aka dans le quatrième chapitre (pp. 199-203).

Avant que Dilmurod Aka ne revienne lui aussi à Angren pour ses vacances en décembre 2021, je pus croiser spontanément son père à la mi-novembre dans un restaurant ouighour où il aimait visiblement déjeuner. Spontanément, Zafar Aka m'annonça que son fils devait revenir à Angren dans les semaines à venir. Il tenait à me le présenter car c'était quelqu'un de « généreux » et de très « simple » que, selon lui, tout le monde appréciait en ville. Sans gêne, il me précisa que Dilmurod Aka avait épousé une tadjike et était resté près de cinq ans avec elle avant leur divorce. Depuis leur séparation, elle était toujours aux États-Unis. Dilmurod Aka ne lui versait pas de pension alimentaire mais il lui envoyait de l'argent chaque mois et achetait beaucoup de choses pour leur fils. Zafar Aka promis, par ailleurs, ce jour-là de m'inviter au mariage de l'un de ses petit-fils en janvier. Il s'agissait de Rustam qui était le fils de sa seconde fille Maxliyo (figure 36).

Dilmurod Aka se manifesta une première fois le vingt-sept décembre dans un café où je dînais avec Avaz et Habibullah Aka. D'emblée, il reconnut une serveuse russe qui portait ce soir-là un *hijab*. Elle avait travaillé plusieurs années auparavant dans une *to'yxona* (« salle de réception ») (uz) dont il était propriétaire. Se souvenant de lui, elle le salua en retour. Une fois assis, il précisa qu'il était venu pour me voir car Avaz lui avait beaucoup parlé de moi. Ce soir-là, il avait peu de temps car il était déjà invité ailleurs, mais il me promit que nous aurions le temps de nous revoir car il avait prévu de rester à Angren au moins jusqu'en mars. Il nous demandait seulement d'attendre une semaine car beaucoup de monde l'avait invité en apprenant son retour. Une fois Dilmurod Aka parti, la serveuse russe qui l'avait salué vint nous dire au revoir à la fin de son service. Elle avait enlevé son *hijab* et mis une robe plus courte. Lui prêtant des arrières pensées, Habibullah Aka proposa de la raccompagner en voiture mais elle prétexta que quelqu'un d'autre l'attendait. Comme à son habitude, Habibullah Aka se plaignit sur le chemin du retour que les femmes n'accordent plus d'attention qu'aux riches. Régulièrement il déplorait « qu'il n'y ait plus d'amour » comme quand il était jeune dans les années 1990 et 2000. Il lui était impossible d'avoir une aventure extra-conjugale sans qu'une femme ne lui demande assez rapidement de lui offrir des bottes ou un manteau ou de lui donner tout bonnement de l'argent.

Le quatre janvier, Avaz me demanda de le rejoindre chez lui car Dilmurod Aka souhaitait, comme promis, passer la soirée avec nous. En fin d'après-midi, il vint nous récupérer dans une Chevrolet Malibu noire qu'il avait customisée en ajoutant un toit ouvert et des lames de pare-chocs. Même si des Malibus étaient produites à moindre coût dans l'usine Chevrolet d'Andijan, il prétendait avoir fait venir ce modèle des États-Unis pour bénéficier d'un produit de meilleure qualité[339]. En chemin, ils s'arrêtèrent quelques minutes chez une famille russe que Dilmurod Aka voulait aider sans que je puisse en connaître les détails. Puis, il nous fit visiter un appartement qu'il avait récemment acheté

[339] La vente de voitures fait l'objet d'un monopole en Ouzbékistan. La plupart sont assemblées dans une usine Chevrolet qui se trouve près de la ville d'Andijan. Les voitures importées étaient un marqueur de richesse lors de l'enquête car elles faisaient l'objet d'une surtaxe de 100%.

et rénové pour une femme coréenne d'une trentaine d'années avec qui il avait eu un enfant hors-mariage en 2019. Ce logement d'environ soixante-dix mètres carrés se trouvait dans une barre d'immeubles à proximité du *hokimiyat*. La cuisine, le parquet et le papier peint venaient d'être remis à neuf. Son fils d'un an et demi, nommé Amir, occupait déjà cet appartement avec sa mère et un garçon de treize ou quatorze ans qu'elle avait eu dans le cadre d'un premier mariage. Souffrant d'un handicap psychique, il poursuivait sa scolarité dans une école spécialisée qui se situait à quelques centaines de mètres de là. En début de soirée, nous rejoignîmes Habibullah Aka et Youri dans une maison de thé du centre-ville. Ce soir-là, je me souviens que Dilmurod Aka se plaignit de « l'avarice » (*žadnost'*) (ru) et de « l'hypocrisie » (*licemerie*) (ru) de son peuple. Depuis qu'il habitait aux États-Unis, il trouvait qu'il y avait trop « d'escrocs à deux sous » (*deševyh mošennik*) (ru) à Angren. Comme les chauffeurs de taxi, ces escrocs mentaient pour des gains minimes. Dilmurod Aka se méfiait donc toujours quand quelqu'un l'appelait pour lui demander de l'argent. Quelques jours auparavant, il avait, toutefois, donné 700 000 soums[340] à une femme russe divorcée d'une trentaine d'années car elle n'avait pas de travail et devait s'occuper seule de ses deux enfants et de son père malade. Cette année, Dilmurod Aka devait aussi financer à hauteur de quatre mille dollars le mariage auquel son père m'avait invité. Le *osh* et le *katta to'y* de, Rustam, le fils de sa sœur aînée Maxliyo Opa, étaient en effet prévus pour le quinze janvier 2022.

Ce jour-là, le *osh* fut distribué à partir de sept heures du matin dans le jardin de *l'hovli* des parents de Dilmurod Aka car sa Maxliyo Opa avait tenu à organiser l'évènement chez leur père plutôt que dans une salle de réception. Le soir, le *katta to'y* se déroula, en revanche, dans la *to'yxona* Osiyo qui se trouvait seulement à quelques centaines de mètres de leur maison[341]. Malgré le capital économique important de leur famille, le faste et l'ampleur de ces deux célébrations me parurent conformes à la plupart des *osh* et des *to'y* auxquels j'avais assisté jusque-là à Angren. Matin et soir, il n'y eut pas plus de trois cents convives. Pour le *to'y*, ils avaient recruté des musiciens d'Angren qui officiaient presque tous les jours dans les mariages. On retrouvait sur les tables les mets qui étaient servis le plus souvent à Angren lors des *to'y*. Des fruits, des salades, de la charcuterie et du fromage étaient présentés dans une vaisselle aux couleurs clinquantes. Le service comprenait trois plats. En aparté, Dilmurod Aka porta néanmoins un dur jugement sur sa sœur alors que nous étions sortis avec Avaz et l'épouse de celui-ci pour fumer une cigarette. Il déclara qu'il était « débile » (*tupo*) (ru) d'avoir autant d'invités. Compte tenu de l'inflation des produits textiles, il se plaignit aussi de l'inutilité des tissus qui étaient offerts aux convives sur la piste de danse. Ces matériaux n'étaient jamais réutilisés pour fabriquer des draps, des rideaux ou des vêtements. Tout ceci l'avait contraint

[340] Ceci correspond à l'équivalent de soixante-dix dollars américains au moment de l'enquête.
[341] Il s'agit aussi de la *to'yxona* où s'est déroulé le *katta t'oy* de Jahongir décrit dans le précédent chapitre.

à dépenser mille dollars de plus que ce qu'il avait prévu[342]. Avec cet argent, il estimait que le marié aurait pu s'acheter une voiture. Selon lui, l'État avait raison de chercher à abolir ces traditions. Le problème était que les Ouzbeks et les Tadjiks se préoccupaient trop de ce que disent d'eux les uns et les autres. Sa sœur aînée avait voulu dépenser autant par complaisance vis-à-vis de leurs affins. Après avoir écouté Dilmurod Aka ce soir-là, j'émis l'hypothèse que son installation aux États-Unis et ses ruptures conjugales successives l'avaient amené à désacraliser le mariage. En tant que père, il ne jugeait plus nécessaire de consacrer autant d'argent et d'efforts aux mariages de ses enfants. Un mois plus tard, Dilmurod Aka concéda, en outre, qu'il ne souhaitait pas contraindre Siyavush, le fils aîné issu de son premier mariage, à épouser une femme d'Angren. Celui-ci n'aimait pas particulièrement revenir en Ouzbékistan et ne l'accompagnait que très rarement à Angren pour les vacances (figure 36)[343].

Après cette soirée, Dilmurod Aka disparut encore pendant une dizaine de jours car l'usage était de recevoir continuellement des invités lors du premier mois de mariage. Pendant ce temps-là, il devait les accueillir avec sa sœur aînée. J'attendis, de ce fait, jusqu'au vingt-sept janvier pour effectuer un premier entretien enregistré avec lui. Dans la cuisine de ses parents, Dilmurod Aka répondit pendant plus de deux heures à un questionnaire au sujet du fonctionnement de la loterie des *green cards* et de la formation d'une communauté tadjike à Wilmington en Caroline du Nord. Au côté d'Avaz et de l'épouse de son frère aîné, il revint aussi sur les circonstances dans lesquelles il s'était installé aux États-Unis avec sa famille et y avait trouvé du travail en 2008. Me retenant dans un premier temps de lui poser des questions trop intimes au sujet de ses relations conjugales successives, de ses démariages et de sa sexualité, je pus aborder ces sujets ultérieurement au fil de nos conversations mais aussi lors d'un second entretien plus formel le vingt-sept février 2022. Le lendemain de notre premier entretien, il me proposa aussi de me présenter l'amie russe divorcée à laquelle il avait donné soixante-dix dollars lorsqu'il était revenu des États-Unis au mois de décembre. En attendant qu'elle nous retrouve dans un café avec Avaz, il nous raconta qu'il avait obtenu le numéro de téléphone de la jeune femme russe qui travaillait comme serveuse dans l'établissement où nous nous étions rencontrés la première fois au mois de décembre. Dilmurod Aka l'avait tout d'abord invité au restaurant afin de coucher avec elle, puis il avait trouvé un prétexte pour se rétracter car elle lui avait demandé s'il pouvait lui donner trois cents dollars. Pendant le dîner, l'amie russe de Dilmurod Aka accepta de me parler de ses deux mariages avec des hommes meskhète puis tatar. Elle nous raconta comment elle s'était convertie à l'islam contre l'avis de son père après son premier mariage en 2011. La mère de son premier époux l'avait répudiée car ils n'avaient pas d'enfants. Elle avait eu ensuite deux enfants avec un homme tatar avec qui elle s'était

[342] Il m'a dit que le mariage du fils de sa sœur lui avait coûté cinq mille dollars au lieu des quatre mille dollars qu'il avait prévu.
[343] Entretien avec Dilmurod Aka, Angren, vingt-sept février 2022.

séparée en 2018. Avant le début de la pandémie de COVID-19, elle avait aussi passé quelques mois chez une tante qui habitait dans la ville de Tver près de Moscou[344].

C'est surtout à partir des entretiens du vingt-sept janvier et du vingt-sept février que je me suis fait une idée de l'histoire personnelle de Dilmurod Aka, de ses démariages successifs et du jugement qu'il portait sur chacune de ses relations conjugales. Je m'appuierai donc ici sur ces données pour montrer comment les expériences de la migration et de la conjugalité ont amené Dilmurod Aka à reconsidérer ses rôles d'époux, de fils et de père. Au moment de remporter la loterie des *green cards* en 2008, il avait, en effet, déjà un fils de cinq ans et était marié avec une femme tadjike que lui avaient trouvé ses parents. Comme il était le benjamin de la fratrie, ils étaient d'abord restés vivre chez les parents de Dilmurod Aka après leur mariage. À l'époque, ils habitaient encore dans une maison que son père avait construite à proximité de la gare ferroviaire dans la décennie 1970. Dilmurod Aka bénéficiait de revenus raisonnables comme agent de sécurité au sein de la mine de charbon, pendant que son épouse s'occupait de leur enfant et aidait sa mère à accomplir des tâches domestiques. Il avait aussi un frère aîné et trois sœurs aînées qui n'habitaient plus avec eux. L'épouse de son frère aîné avait insisté pour que leur famille ait un appartement dans le centre-ville et ses trois sœurs s'étaient installées chacune chez leur mari. En 2006, la première de la fratrie avait précédé Dilmurod Aka. Après l'obtention d'une *green card*, Madina avait déménagé à Wilmington avec son mari et leurs deux fils. En seulement quelques mois, son époux avait entamé une carrière de chauffeur de poids lourds à travers les États-Unis, tandis qu'elle était restée en Caroline du Nord pour travailler à temps plein dans un hôtel. Deux ans plus tard, Dilmurod Aka avait bénéficié de l'aide de sa sœur depuis le dépôt de sa candidature à la loterie des *green cards* jusqu'à son déménagement. Elle lui avait donné de l'argent pour financer le dépôt de sa candidature et l'avait conseillé pour l'entretien qu'il devait effectuer avec des officiels de l'Ambassade des États-Unis en Ouzbékistan à l'issue de la première phase de sélection par la loterie. Elle avait aussi financé les billets d'avion de leur famille et permis à l'épouse de Dilmurod Aka d'être recrutée dans le même hôtel dès leur arrivée. Lors de notre premier entretien, il tint ainsi à minimiser l'importance de ses sociabilités avec les autres Tadjiks lors de ses premières années à Wilmington. Aussi, il insista sur le rôle clé de sa sœur aînée et des opportunités d'emploi qui lui avaient été offertes à l'extérieur de ce réseau :

> « Dilmurod aka : Quand je suis arrivé en 2008, j'ai décidé de privilégier mes « compatriotes » (*zemljaki*) (ru) car je ne parlais pas anglais et ne connaissais personne. Je n'ai jamais manqué d'argent car ma sœur travaillait déjà là-bas depuis deux ans. Elle nous a logé, nous a donné de l'argent au début et a recruté dès les premières semaines mon épouse d'alors dans l'hôtel

[344] Quelques semaines après cet échange, j'appris que Dilmurod Aka avait occasionnellement des relations sexuelles avec cette femme démariée car il me demanda, avant d'y renoncer, de lui prêter mon appartement à Angren au motif qu'il ne pouvait la recevoir, ni chez ses parents, ni chez la mère coréenne de son enfant.

où elle travaillait. Je suis resté un mois sans emploi. Grâce à un autre Tadjik, j'ai commencé à travailler, pour dix dollars de l'heure, dans un jumping où les enfants faisaient du trampoline près de la plage à Wilmington. Puis j'ai rencontré dans le parc d'attraction une femme russe qui était mariée à un Américain, elle m'a recruté pour que je travaille pour son mari. J'ai travaillé pour lui dans le bâtiment et ai livré des jouets à différents magasins de la ville.

Guéorgui : Aviez-vous alors beaucoup d'amis parmi les Tadjiks installés à Wilmington ?

Dilmurod aka : J'avais deux amis tadjiks de Tachkent et d'Angren en arrivant. Nous sommes restés proches. Il y avait aussi des connaissances tadjikes d'Angren mais nous n'étions pas amis.

Guéorgui : Et diriez-vous que les Tadjiks là-bas étaient « amicaux » (*družnyie*) (ru) ?

Dilmurod aka : Je ne dirais pas que nos relations sont amicales. Tout le monde s'envie et chacun essaie de dépasser les autres, d'acheter plus de maisons, de voitures, de camions, de gagner plus d'argent…Il y a beaucoup de concurrence entre nous et de commérages. La plupart du temps, les autres se réjouissent derrière ton dos quand il t'arrive un malheur[345]. »

Le réseau de relations au sein de la communauté tadjike à Wilmington est ici décrit comme à la fois bénéfique et contraignant. D'un côté, il a obtenu un premier emploi grâce à un tadjik en 2008. De l'autre, il s'est plaint des pratiques de consommation ostentatoires auxquelles s'adonnaient ses « compatriotes » aux États-Unis et a critiqué leur propension à médire. Le refus de se replier sur cet entre-soi semble ainsi répondre à une certaine méfiance et au souhait de ne pas se priver d'opportunités d'emplois liées à d'autres relations aux États-Unis. Une femme russe l'a aidé à trouver un second emploi, puis il a suivi une connaissance tadjike au Nevada pour travailler plusieurs mois à Las Vegas dans le bâtiment avec des ouvriers polonais. Sur le conseil de l'un d'entre eux, il a rapidement obtenu un permis de poids lourds quand encore peu de Tadjiks exerçaient cette profession à Wilmington. En louant un camion dès 2008, puis en commençant à acheter, conduire et mettre en location ses propres véhicules en 2011, il a acquis le moyen d'entretenir financièrement ses parents et ses frères et sœurs restés à Angren.

Après s'être enrichi aux États-Unis, Dilmurod Aka a multiplié les infidélités pendant ses vacances en Ouzbékistan. C'est, selon lui, ce qui a incité sa première épouse à le quitter, même s'il a décrit leur divorce comme un « long processus » (*dlinnyj process*) (ru)[346] qui ne s'est achevé qu'en 2014. Ne parvenant pas à se contenter de la sexualité qu'il avait avec elle, il a fait dès 2009 un enfant à une jeune femme russe avec qui il n'avait couché qu'une seule fois à Angren. Quand elle apprit les faits la même année, son épouse décida dans un premier temps de quitter le domicile conjugal avec leur

[345] Entretien avec Dilmurod Aka, Angren, vingt-sept janvier 2022.
[346] Entretien avec Dilmurod Aka, Angren, vingt-sept février 2022.

fils. Néanmoins, il avait fallu attendre 2012 pour déposer d'un commun accord une demande de divorce au tribunal d'Ohangaron à quelques dizaines de kilomètres d'Angren. Au même moment, Dilmurod Aka a entamé une relation avec une femme ouzbèke qu'il avait rencontrée à Tachkent pendant ses vacances et qu'il m'a décrite comme celle qu'il « avait le plus aimée ». Elle s'est installée chez ses parents alors que le divorce n'avait pas encore été accordé :

> « Dilmurod aka : Quand je suis revenu après ma rupture avec ma première femme, je me suis mis avec une ouzbèke de Tachkent. C'était comme un « mariage civil » (*graždanskij brak*) (ru)[347]. On ne s'est pas mariés. On a juste commencé à vivre ensemble et on a eu une fille alors que je n'avais pas encore formellement divorcé avec la première. Je l'ai présenté à ma mère et elle s'est installée chez nous à Angren.
>
> Guéorgui : Vous vous voyiez pendant vos vacances en hiver ?
>
> Dilmurod aka : Quand j'étais ici pour quelques mois elle vivait avec moi, puis je repartais.
>
> Guéorgui : Et pourquoi ça n'a pas marché ?
>
> Dilmurod aka : Elle a dit qu'elle ne pouvait pas m'attendre aussi longtemps et vivre avec ma mère. Elle est partie quand elle était enceinte. Mais c'est la femme que j'ai le plus aimée. Maintenant, je lui rends visite au moins une fois par an pour voir ma fille[348]. »

La relation avec la femme que Dilmurod Aka désigne comme sa « seconde épouse » impliquait donc plus d'affection que la relation avec sa première épouse. Aussi, elle reposait davantage sur une sexualité de plaisir. Cependant, ils n'avaient pas les mêmes projets l'un et l'autre. Elle désirait accompagner Dilmurod Aka aux États-Unis. Lui souhaitait au contraire qu'elle reste à Angren afin d'aider sa mère au quotidien. Ce désaccord avait, selon lui, précipité leur rupture. Comme le mariage de Dilmurod Aka avec sa première épouse n'avait pas encore été annulé auprès de l'état civil, ils n'avaient jamais tenté de formaliser leur relation par un *ZAGS*. Le *nikoh* avait toujours été exclu car la mère de Dilmurod Aka avait longtemps espérer réconcilier son fils avec sa première épouse. En 2012, la femme que Dilmurod Aka a « le plus aimée » était donc partie avec leur fille. Elle avait alors décidé de l'emmener à Tachkent plutôt que de rester chez les parents de Dilmurod Aka en son absence. Pendant quelques années, elle avait habité un appartement de la capitale qui était la propriété de son père. Après le décès de celui-ci en 2015, elle avait toutefois été contrainte de quitter ce logement car sa sœur cadette avait décidé de le vendre. En incapacité d'acheter un appartement à Tachkent, elle avait dû renoncer à vivre dans la capitale. Grâce à un apport financier de Dilmurod Aka, elle avait alors acquis un appartement de deux pièces dans le centre-ville d'Angren. Ce retour

[347] Cette expression désigne, dans ce contexte, une relation de concubinage qui n'est pas reconnue dans l'état civil.
[348] Entretien avec Dilmurod aka, Angren, vingt-sept février 2022.

en ville avait consolidé leur relation, selon Dilmurod Aka. Pendant ses vacances, il n'avait pas à effectuer de long trajet pour coucher avec elle ou voir leur enfant. Encore tout récemment, en février 2022, ils avaient passé une soirée ensemble pour célébrer l'anniversaire de leur fille. Depuis leur séparation en 2012, il lui envoyait donc régulièrement de l'argent.

Sinon, il appréciait la « liberté » du célibat. Aux États-Unis, il était libre d'organiser ses déplacements à travers le pays et de gérer son calendrier comme il le voulait dans le cadre de son travail. À Angren, il n'avait pas à se contenter de relations sexuelles avec une seule femme. Pendant toutes ces années, il n'avait, en outre, jamais eu à se plaindre de ses revenus. L'argent accumulé aux États-Unis lui avait permis d'investir dans une vingtaine de biens immobiliers à Angren et de couvrir les frais de fonctionnement d'une *to'yxona* (« salle de réception ») (uz) que son frère aîné avait fait construire près du *hokimiyat* de la ville en 2009[349]. Même si son succès matériel et les transferts d'argent à ses parents lui avait permis d'acquérir un statut à part au sein de sa fratrie, il avait préféré se remarier en 2016 sur l'injonction de sa mère. Il m'expliqua que ce troisième mariage visait surtout à atténuer les commérages à son sujet. En outre, sa mère demandait qu'une *kelin* l'aide à la maison alors qu'elle avait vieilli depuis son premier mariage :

> « Dilmurod Aka : Il y a eu une troisième femme. Oui, une ouzbèke d'Angren. Sa mère est une amie de ma sœur, Zarina. Je me suis mariée avec elle. On a vécu trente jours avec elle avant que je ne reparte aux États-Unis. Elle est née en 1996. Après mon départ, elle n'a pas voulu vivre avec mes parents. Elle est partie d'elle-même.
>
> Guéorgui : Vous pensez qu'elle en attendait trop ? Qu'elle était trop jeune ?
>
> Dilmurod Aka : Je dirais qu'elle n'était pas très sérieuse. Elle aimait plus se promener dans la rue que passer du temps en famille.
>
> Guéorgui : Pourquoi vous vous êtes marié avec elle alors ?
>
> Dilmurod Aka : C'était une idiotie. Il y avait aussi la pression de mes parents.
>
> Moi : Et pourquoi voulaient-ils vous marier ? Ils craignaient les commérages ?
>
> Dilmurod Aka : Oui, il y avait des commérages. Ma mère me disait que ses amies me jugeaient toujours mal.

[349] L'établissement a été construit avec l'argent que son frère a gagné plutôt en supervisant une mine d'or en Mongolie. Dilmurod Aka a attribué la fermeture de l'établissement en 2016 à une mauvaise gestion commerciale de la part de son frère aîné. Entre 2021 et 2023, l'établissement n'accueillait plus de cérémonies. Il était loué à des commerçants qui vendaient respectivement des meubles et des robes de mariée au rez de chaussée et à l'étage.

Moi : Et vous souffrez vous des commérages, même quand vous êtes aux États-Unis ? N'est-ce-pas plus difficile pour vos parents ?

Dilmurod Aka : Oui, moi ça m'était plutôt égal. Elle m'a dit aussi qu'elle avait besoin d'une *kelin* (« belle fille ») (uz) à la maison pour l'aider. Je lui ai dit, mais maman pourquoi tu as besoin d'une belle-fille ? De toute façon, elle ne voulait pas m'entendre[350]. »

Contrairement à sa seconde épouse qu'il avait « présentée » à sa mère, il avait rencontré la suivante par l'intermédiaire de sa sœur. Ce mariage n'était pas de son initiative. Il répondait davantage à la « pression » de sa mère qui s'inquiétait de son incapacité à fonder et préserver une famille. Malgré son statut de migrant « américain » et son capital économique, il avait été difficile de lui trouver des prétendantes car ses infidélités et ses démariages avaient considérablement abîmé sa réputation[351]. Le refus d'enregistrer un nouveau mariage auprès de l'état civil était également dissuasif. En l'absence de *ZAGS*, son épouse ne pourrait ni le rejoindre légalement aux États-Unis, ni réclamer formellement une partie de son patrimoine en cas de divorce. Finalement, Dilmurod Aka s'était remarié avec une femme de vingt ans dont les parents étaient bien plus modestes. N'éprouvant pas particulièrement d'affection pour elle, il s'était engagé à l'entretenir et à financer presque l'intégralité des dépenses du mariage en l'échange du don sa virginité et de l'aide apporté à sa mère en son absence. En 2016, il avait donc organisé un fastueux *katta to'y* pour leur mariage. Il m'a expliqué la durée éphémère de leur relation par l'insatisfaction et l'infidélité de son épouse. Contrainte de le laisser repartir à l'étranger et de rester seule chez les parents de Dilmurod Aka à l'issue du premier mois de mariage, sa troisième épouse avait compris après quelques semaines qu'elle ne le rejoindrait probablement jamais aux États-Unis. Elle l'avait donc d'abord trompé avant de partir d'elle-même. A posteriori, Dilmurod Aka regrettait de ne pas avoir appris de ce démariage et d'avoir reproduit ce qu'il estimait être « la même erreur » avec une femme tadjike de vingt ans, deux ans plus tard. Comme pour son troisième mariage, il s'était contenté d'un *nikoh* et avait financé l'intégralité du *katta to'y*. À la demande de ses parents, il avait épousé une femme qui était issue d'une famille encore plus pauvre que l'épouse précédente et avec laquelle la différence d'âge était encore plus importante :

350 Entretien avec Dilmurod Aka, Angren, vingt-sept février 2022.

351 Lors de notre premier entretien, il a affirmé, en effet, avec humour que davantage de personnes venaient vers lui pour lui demander un emprunt ou louer un de ses biens immobiliers plutôt que pour lui proposer leur fille en mariage.

> « Dilmurod aka : La quatrième c'était une tadjike du hameau allemand[352]. Elle est née en 1998. On avait dix-sept ans de différence. Ce sont mes parents qui l'ont trouvée, elle était aussi la fille d'une amie de ma sœur. Je ne la comprenais pas. Elle ne me comprenait pas[353]. »

Après la répudiation de cette quatrième épouse, les parents de Dilmurod Aka avaient renoncé à le remarier. Depuis, il avait eu un enfant avec une femme coréenne d'une trentaine d'années mais ne l'avait pas épousée. Comme sa mère avait refusé de l'accueillir, il avait acheté un appartement pour elle et leur fils dans le centre-ville, et l'avait fait rénover. Même si leur relation n'était pas un secret pour les membres de sa famille, les amis et les voisins de ses parents, Dilmurod Aka me précisa qu'elle ne lui « allait pas comme épouse » :

> « Guéorgui : Pourquoi ne pas vous être marié pour fonder un foyer avec votre femme coréenne ?
>
> Dilmurod Aka : Je l'ai rencontré il y a trois ans. Tu vois, on a eu un fils. Pour l'instant, je suis avec elle…mais elle ne me va pas comme épouse… elle ne vit pas chez ma mère. Mais ma mère est au courant[354]. »

À l'issue de cet entretien, les raisons de ce rejet restèrent imprécises. Toutefois, je présumais que la religion chrétienne de cette femme et le handicap psychique du fils né de son premier mariage y étaient pour quelque chose.

Plusieurs épouses, différents mariages, les incertitudes d'un homme démarié

Les démariages et remariages de Dilmurod Aka ne se présentent pas comme la répétition du même. Entre son premier mariage et son quatrième démariage, il s'est subjectivé en confrontant ses expériences du lien conjugal à une pluralité de valeurs. Il s'est appuyé sur différentes fictions conjugales pour redéfinir ses rôles de mari, de fils et de père. Il n'a pas choisi toutes ses épouses pour les mêmes raisons. La première n'a pas été décrite comme une femme qui lui avait inspirée du désir ou pour laquelle il avait eu un jour de l'affection. C'était surtout la mère de son seul fils légitime et l'épouse que lui avaient assignée ses parents. La seconde m'a, au contraire, été présentée comme la femme qu'il avait le « plus aimée » mais qui avait refusé de l'attendre pendant qu'il

[352] Le « hameau allemand » (*nemeskij posëlok*) (ru) est une « unité résidentielle » (*mahalla*) (uz) d'Angren qui se trouve en périphérie de la ville et regroupe des maisons situées entre la mine de charbon et l'ancienne usine à céramique. Bâtie par des prisonniers de guerre allemands après la seconde guerre mondiale et peuplée désormais par un grand nombre de Tadjiks, cette unité résidentielle est réputée pour être peu attractive et très pauvre depuis l'indépendance en raison du manque d'infrastructures, de son emplacement périphérique et de la pollution associée à la mine de charbon.
[353] Entretien avec Dilmurod Aka, Angren, vingt-sept février 2022.
[354] Entretien avec Dilmurod Aka, Angren, vingt-sept février 2022.

travaillait aux États-Unis. La troisième et la quatrième devaient surtout mettre un terme aux commérages et rester à Angren pour aider ses parents, même si Dilmurod Aka a reconnu qu'il ne « comprenait pas » la quatrième et qu'il n'aurait jamais pu se contenter avec elle d'une sexualité monogame. Comme il avait déjà eu des enfants légitimes avec plusieurs femmes, il ne souhaitait pas non plus un enfant avec elle.

Le récit de Dilmurod Aka suggère qu'il a accordé une valeur croissante à la pratique d'une sexualité récréative. Il est devenu plus indifférent à l'idée de sacrifier ce type de plaisirs pour pérenniser le mariage, et préserver à la fois sa réputation et celle de ses propres parents. La décision de rompre avec sa première épouse a sans doute été la plus difficile à prendre car il savait qu'il abimerait considérablement la réputation de ses parents. Il redoutait peut-être aussi de laisser « sans père » le seul petit-fils légitime qu'il leur avait donné. Après ce premier démariage au début des années 2010, les priorités de ses parents ont évolué. Ils ne souhaitaient plus envoyer leur *kelin* à l'étranger. Ils s'inquiétaient davantage pour leur santé et la réputation de leur fils benjamin et de leur famille à Angren. À ce stade de leur vie, il leur fallait plus l'aide d'une *kelin* que de l'argent. De son côté, Dilmurod Aka ne pouvait plus se satisfaire de sa sexualité avec sa première épouse car il avait fait l'expérience depuis 2008 de pratiques de consommation inédites et de multiples relations sexuelles. Son argent et son statut de migrant lui permettaient d'avoir davantage de partenaires que ses amis qui étaient restés à Angren. Ceux-ci avaient, au contraire, une sexualité monogame. En cas d'infidélité avérée, Avaz redoutait sans doute que son épouse demande immédiatement le divorce et ne l'expulse de l'appartement dont elle était propriétaire. Comme pour justifier l'échec de tentatives de séduction et ménager son amour-propre, Habibullah Aka a associé plus explicitement le manque d'argent à l'absence de relations extra-conjugales. Il a déploré qu'il n'y ait plus « d'amour » au motif que toutes les femmes réclamaient désormais de l'argent ou des biens de valeur pour sortir ou coucher avec un homme en dehors du mariage. L'inquiétude d'Habibullah Aka quant à la disparition et la marchandisation intégrale des relations amoureuses m'a paru contraster nettement avec les distinctions opérées par Dilmurod Aka. N'ayant pas problèmes d'Habibullah Aka, il n'opposait pas discursivement relations intimes et transactions matérielles (Zelizer 2001, 2005). Il distinguait plutôt les femmes pour lesquelles il avait de l'affection et celles avec lesquelles la relation se réduisait à l'échange d'un paiement contre un service sexuel. Décrivant sa seconde épouse comme « la femme qu'il avait le plus aimé », il a aussi confié son affection pour l'amie russe démariée à qui il avait donné 700 000 soums en revenant à Angren. En revanche, il a reconnu que d'autres relations étaient strictement tarifées. Aux États-Unis, il m'a avoué qu'il lui était arrivé d'être client de travailleuses du sexe mais que ceci ne lui plaisait plus depuis quelques années. Ses interactions avec la serveuse russe qui avait été employée par son frère aîné, nous a aussi été décrites comme une négociation en vue d'obtenir un service sexuel contre un paiement. Prêt d'abord à lui donner de lui l'argent, il a expliqué sa prise de distance par la demande d'une

somme trop importante. Il ne souhaitait pas payer jusqu'à trois cent dollars pour avoir des relations sexuelles avec elle.

En se référant à ses infidélités répétées pour expliquer son premier démariage, Dilmurod Aka m'a fait comprendre que la relation conjugale avec sa première épouse n'était associée pour lui ni à l'amour romantique, ni à la pratique d'une sexualité récréative satisfaisante, ni même à l'échange d'un capital économique contre des services sexuels. En restant marié pendant de nombreuses années avec elle, il avait surtout cherché à donner satisfaction à ses propres parents et à privilégier à la fois le bien-être de son seul fils légitime et la relation qui les unissait. Constatant que cet échec n'avait ni compromis cette relation, ni fait de lui un paria à Angren, il a tenté de faire coïncider son second mariage avec ses sentiments et la pratique d'une sexualité de plaisir. Il a présenté à ses parents celle qu'il avait « le plus aimée » afin de l'épouser, puis il y a renoncé devant leur réticence et le refus de celle-ci de l'attendre pendant qu'il travaillait aux États-Unis. Finalement, Dilmurod Aka semble avoir désinvesti le troisième, puis le quatrième mariage de tous enjeux sexuels et affectifs. Le rôle de ses deux dernières épouses se réduisait à aider ses parents en son absence et à préserver la réputation de leur famille en faisant preuve de modestie vis-à-vis d'eux et de fidélité à son égard. En les épousant, Dilmurod Aka ne renonçait pas à des aventures extra-conjugales. Il prévoyait toujours de voir la seconde femme dont il s'était séparé.

Les démariages successifs et les doutes exprimés par Dilmurod Aka reflètent, en somme, une tension irréductible entre la valeur des relations de filiation et celle de son désir et de son expérience subjective. Cette tension se traduit aussi par un usage équivoque des mots « mariage » et « épouse » qui témoigne des « apories du mariage » dont il a été question dans l'introduction générale de cette thèse (Cleuziou & McBrien 2021). Dilmurod Aka a renégocié le sens et les pratiques du mariage avec ses parents, son fils, l'État ouzbek et ses épouses successives. Ne désignant pas toujours le même type de relations et de personnes à différents moments de son récit, les signifiants « mariage » et « épouse » m'ont paru être un moyen de légitimer ou délégitimer diachroniquement des relations et des positions sociales. Leur énonciation visait aussi à redistribuer des ressources économiques et à redéfinir le partage du travail domestique (Cleuziou & McBrien 2021, 139). « Être marié » n'a pas toujours eu le même sens pour Dilmurod Aka et ses parents. S'il tenait, par exemple, à qualifier « d'épouse » la femme avec laquelle il avait eu un enfant en parallèle de son premier divorce en 2012, ses parents n'ont pas semblé la considérer comme leur « belle-fille » (*kelin*) (uz) et l'épouse de leur fils. Ils ont refusé de sanctionner cette union par un *nikoh* car ils ne pouvaient pas adhérer à la définition du couple conjugal que leur fils essayait de leur imposer. Jugeant vraisemblablement cette seconde relation comme illégitime, ils espéraient encore que leur fils se réconcilie avec la première « épouse » à laquelle il était lié par un mariage civil. À partir du troisième et du quatrième mariage de leur fils, l'enregistrement civil a cessé d'être à leurs yeux une condition du mariage car ils

redoutaient que leur belle-fille n'épouse leur fils pour prétendre à un titre de séjour aux États-Unis ou à une partie importante de son patrimoine en cas de divorce. Aussi, ils voulaient probablement lui épargner une longue procédure de divorce comme pour son premier démariage. Autrement dit, le récit de Dilmurod Aka témoigne de la coexistence de plusieurs acceptions du mariage et de l'impossible triomphe d'un modèle conjugal qui reposerait principalement sur le désir et l'affection des mariés. Irréductible à une simple relation dyadique, le mariage apparaît comme une relation qui repose aussi sur l'assentiment et les actions des autres membres de la famille. Selon les circonstances, les mariés et leurs parents « s'arrangent avec l'amour » (Hart 2007). Ils peuvent passer d'une définition du mariage à l'autre pour annuler ou favoriser une relation conjugale et promouvoir un certain type de distribution des ressources et de partage du travail domestique au sein de la famille. Aux yeux des parents de Dilmurod Aka, il n'y avait pas, de ce fait, de contradictions entre le statut des troisième et quatrième épouses dont le mariage n'était pas enregistré auprès de l'état civil et celui de leur fille aînée, Madina, qui était mariée avec le même homme depuis deux décennies et habitaient avec leur petit-fils aux États-Unis. Madina avait eu besoin d'un mariage civil pour partir aux États-Unis, y gagner de l'argent et s'occuper de l'éducation de ses deux fils aînés au côté de son mari. Ce n'était pas le cas des deux dernières épouses de Dilmurod Aka qui avaient, au contraire, vocation à rester à Angren pour aider la mère de leur époux et assoir la réputation de leurs beaux-parents.

L'équilibre de la relation conjugale dans la globalisation, filiation et expérience subjective

Les précédents exemples ethnographiques témoignent tous d'un écart entre l'expérience conjugale des personnes démariées et les discours iréniques qui incitent les individus à s'extraire du célibat et dont il a été question au début de ce chapitre. Ces discours n'effacent pas toutes les incertitudes quant à ce que signifie être « époux » et « épouse ». Au-delà de la difficulté pour les mariés de se conformer à des normes coutumières et islamiques du mariage, l'ethnographie du démariage montre qu'ils sont amenés à réévaluer leur expérience et leur relation conjugale au prisme de valeurs parfois contradictoires. Elle reflète, autrement dit, une instabilité des points de référence par lesquels les subjectivités tentent de définir leurs responsabilités et de justifier leurs comportements et leurs relations. Toutes les personnes démariées que nous avons présentées se sont interrogées sur leurs rôles, leurs obligations et leurs droits respectifs. La cohabitation les a contraintes à comparer une pluralité de normes et de valeurs. Après avoir vécu aux États-Unis et s'être démarié, Dilmurod Aka n'était plus le même. Avant de partir, l'essentiel était que son épouse accepte en même temps de s'occuper de leur fils et de travailler pour pouvoir envoyer davantage d'argent à ses parents. Cinq ans plus tard, elle n'était plus à ses yeux une bonne *kelin*. Il lui fallait plutôt quelqu'un qui revienne à Angren pour aider ses parents et lui permettre, pendant ses congés, de

s'adonner à une sexualité récréative. Le parallèle avec les démariages de Lola et de Nodira montre que ce type de doutes et de revirements ne concerne pas seulement les migrants transnationaux. Déçue affectivement par son premier mari, Lola s'est longuement interrogée sur la valeur de ses sentiments et sur la considération que son mari et ses beaux-parents devaient accorder à son travail domestique. Jugeant qu'elle avait commis une erreur en cédant un appartement à son mari et en l'épousant contre l'avis de sa belle-mère, elle s'est fixé des priorités différentes pour son second mariage. Elle a peut-être relégué ses attentes sexuelles et affectives au second plan afin de privilégier une relation conjugale pérenne et ne plus pouvoir être agressée par des hommes en tant que femme célibataire et démariée. Pour ce faire, elle a privilégié vraisemblablement un homme qui l'épouserait avec l'accord de ses parents et envisagerait immédiatement d'avoir un enfant. Nodira semble s'être beaucoup moins interrogée sur sa sexualité et ses sentiments. En tout cas, il ne semble pas en être question dans le témoignage de son père. Celui-ci n'a jamais parlé d'affection pour son ex-mari. Dans le récit de Jamshid Aka, il y a plutôt une tension entre la souffrance subjective de sa fille et la valeur qu'elle a attribuée à la fois à la relation avec ses parents et au bien-être de ses enfants. Les années qu'il lui a fallu pour demander le divorce laissent penser qu'elle a longtemps craint de compromettre la réputation de sa famille ou de faire souffrir durablement les enfants nés du mariage.

Si ces démariages s'inscrivent sur fond de rapports de force entre époux et épouse, on constate que les différends entre conjoints sont alimentés par la coexistence de valeurs parfois contradictoires. Même s'ils n'ont jamais remis en cause la hiérarchie qui subordonne la *kelin* au *kuyov*, les femmes et les hommes démariés que nous avons rencontrés ont paru douter de la valeur de leur expérience subjective. Ils n'étaient pas non plus certains de l'étendue de l'autorité du *kuyov* (« mari ») (uz) et de ce qui peut être exigé de la *kelin*. Pour qu'il y ait des tensions dans ce cadre relationnel asymétrique, il a fallu que les femmes réévaluent négativement leur relation conjugale et donnent tort à leur mari.

Définie comme l'accroissement des transferts de personnes, de pratiques, de capitaux, d'images, d'idées et de marchandises à l'échelle transnationale, la globalisation est corrélée à l'introduction de nouvelles valeurs à l'échelle locale. Dans les exemples ethnographiques ici exposés, on voit que les mobilités, les pratiques de consommation et l'usage des technologies d'information et de communication influent sur le lien conjugal. Ces flux s'accompagnent de valeurs et d'imaginaires qui ne permettent plus toujours aux mariés d'accepter leur relation et leur vie telles qu'elles sont. Contrairement à Joël Robbins qui se revendique de l'anthropologie de Louis Dumont, je ne dirais pas toutefois que la globalisation se traduirait localement par une primauté de l'individualisme dans la hiérarchie des valeurs et un déplacement des « valeurs holistes » résiduelles dans des domaines comme la famille (Robbins & Siikala 2014, 127). Compte tenu du pluralisme normatif, les actions orientées vers la reproduction d'un tout homogène où prévaudraient les us et coutumes ne

semblent pas, en effet s'opposer à l'individualisme. Ici, on observe plutôt une tension entre des prérogatives individuelles et des obligations relationnelles. Le cinquième chapitre a permis de montrer qu'à travers la célébration du mariage, il s'agit plutôt de reproduire des relations et en particulier des relations de filiation. Dans celui-ci, j'ai constaté que la reproduction et le maintien des relations entre parents et enfants étaient également un sujet de préoccupation majeure pour les mariés avant et après leur démariage.

Malgré tout, ces relations de filiation n'ont pas paru être compromises par le démariage. Parmi les femmes et les hommes démariés dont il a été jusqu'ici question nul n'a été mis à l'écart par ses parents et plus largement par les membres de sa famille. Malgré les médisances et les sanctions sociales associées au démariage, la plupart ont pu, en outre, se remarier conformément aux attentes de leurs parents. Lola a trouvé un conjoint avec qui elle a eu un enfant en moins d'un an. Habibullah Aka a également eu deux enfants avec une seconde épouse qui est venue habiter chez sa mère. Dilmurod Aka s'est démarié et remarié plusieurs fois sans que ses parents ne le rejettent. Nodira a été accueilli chez ses parents avec ses deux fils pendant les quatre années qui ont succédé au dépôt de sa demande de divorce. Les trajectoires de Dilmurod Aka et de Lola contredisent, en outre, l'hypothèse d'une téléologie de la modernité individualiste qui amènerait les hommes et les femmes démariés à valoriser définitivement leur expérience subjective au détriment de la relation avec leurs parents ou de l'impératif de faire des enfants à leur tour. Le démariage et le remariage reflètent plutôt une tension et l'absence de nette hiérarchie entre ces valeurs. Après avoir été déçue affectivement par son premier mari, Lola s'est remariée, a eu un enfant et a endossé le rôle de *kelin* (« belle-fille ») (uz) qui lui était assigné par l'*urf-odat*. Avec moins de succès, Dilmurod Aka s'est remarié plusieurs fois et a organisé un grand *katta to'y* pour chacun de ses remariages.

Ces exemples ethnographiques nous invitent aussi à minimiser la valeur descriptive et prédictive des avertissements que les employés du *comité de mahalla* de Lola lui ont adressés avant son divorce. Il est plus que probable que le stigmate et les risques de célibat prolongé aient été accentués afin de la dissuader de divorcer. Ne disant pas grand-chose des sanctions sociales associées au démariage, les énoncés de ces employés nous instruisent surtout au sujet des valeurs dont ils se revendiquent dans le cadre de leur travail. En tenant Lola pour première responsable des tensions conjugales, ils ont surtout paru minimiser la valeur de son expérience subjective et entériner le point de vue selon lequel la paix conjugale dépend, en règle générale, du mutisme de l'épouse et du respect de la plupart des exigences de son mari et de ses beaux-parents. Afin de minimiser les incertitudes associées à la globalisation et réconcilier les demandeurs de divorce, les *comités de mahalla* cherchent peut-être ainsi à clarifier les obligations et les prérogatives respectives des mariés. Leur discours tend à promouvoir des conceptions hégémoniques de la masculinité et de la féminité ouzbèke.

II/ Le travail de la réconciliation

Dans le troisième chapitre, j'ai présenté le *comité de mahalla* comme un acteur avec lequel il faut nécessairement négocier au moment de se marier et de célébrer son mariage. Le pouvoir du *comité de mahalla* se traduit alors moins par des sanctions que par des avertissements aux mariés. Au lieu de dénoncer, par exemple, l'illégalité de la polygynie ou de dissuader a priori les hommes et les femmes qui l'envisagent, les *comités de mahalla* tentent de les prévenir des difficultés qui sont propres aux statuts d'*ikkinchi ayol* (« coépouse ») (uz) et d'homme polygyne. Ce positionnement s'articule implicitement à l'impératif de lutter contre la pauvreté à l'échelle de leur territoire administratif et de prévenir l'apparition de familles monoparentales. C'est peut-être aussi l'une des missions principales de la « commission de réconciliation » (*yarashtirish komissiya*) (uz) devant laquelle les *comités de mahalla* d'Angren envoient chaque semaine des demandeurs de divorce. En limitant le nombre de divorces, il s'agirait, de ce point de vue, de réduire le nombre de femmes pauvres et d'enfants « sans père ». En ce sens, les articles quarante et quarante-deux du code de la famille d'Ouzbékistan distinguent les demandeurs de divorce sans enfants mineurs qui peuvent divorcer en un mois par simple déclaration auprès de l'état civil et ceux qui doivent passer devant une commission de réconciliation formée de citoyens ordinaires et attendre un délai d'au moins six mois avant que le tribunal civil examine leur demande. Le code met, autrement dit, l'accent sur la valeur de la relation de filiation.

À partir d'une ethnographie de cette commission, j'étudierai, dans la seconde partie de ce chapitre, comment l'État tente de résorber les contradictions entre la valeur de l'expérience subjective et celle des relations de filiation. Considérant le décret qui définit leurs objectifs, leurs principales missions, leurs droits et leurs obligations, je me demanderai dans quelle mesure la commission de réconciliation incite les demandeurs de divorce à se conformer à des « valeurs nationales et spirituelles » (*milliy va ma'naviy qadriyatlar*) (uz). En effet, l'article quatre de ce décret précise que cette commission « doit favoriser la paix et l'harmonie dans les familles et les quartiers, résoudre pacifiquement les conflits familiaux, participer à l'éducation saine et équilibrée de la jeune génération, et contribuer à la stabilité du climat moral en promouvant auprès de la population un mode de vie sain fondé sur nos valeurs nationales et spirituelles[355] ». Si ce décret a été adopté en 2013, un avocat en droit de la famille qui officie à Angren m'a indiqué que le *hokimiyat* de la ville ne l'a appliqué qu'à partir de 2015. Jusqu'alors les demandeurs de divorce qui avaient eu au moins

[355] Voici le texte original en ouzbek : « *Yarashtirish komissiyasining maqsadi fuqarolarning oilada va mahallalarda tinch-osoyishta, hamjihatlikda yashashiga ko'maklashish, oilaviy nizolarni tinch yo'l bilan hal etish, yosh avlodni sog'lom va barkamol etib tarbiyalash, aholi o'rtasida sog'lom turmush tarzini milliy va ma'naviy qadriyatlarimizga tayangan holda keng targ'ib etish orqali ma'naviy muhit barqarorligini ta'minlashga ko'maklashishdan iborat*. » (Url : https://lex.uz/docs/-2248961?ONDATE=19.06.2021#, consulté le deux juillet 2025)

un enfant dans le cadre de leur mariage devaient attendre au moins six mois avant l'examen de leur demande de divorce au tribunal, mais il n'y avait pas de commission de réconciliation à Angren. Il appartenait exclusivement aux employés des *comités de mahalla* de réconcilier les mariés. Après le dépôt de sa demande de divorce en 2014, Habibullah Aka n'a eu, par exemple, affaire à aucune commission de ce type. Le *rais* (« responsable ») (uz) et le *xotin-qizlar qo'mitasi* (« comité des femmes ») (uz) de son *comité de mahalla* l'ont convoqué plusieurs fois avec son épouse pour les dissuader de divorcer. À partir du moment où il s'est remarié religieusement avec une autre femme et qu'elle est devenue enceinte de lui, Habibullah Aka a pu divorcer rapidement car les employés de son *comité de mahalla* ont transmis une lettre au tribunal pour accélérer l'examen de leur demande.

Le décret de 2013 assigne des objectifs relativement précis à la commission mais reste assez vague quant à sa composition et à l'organisation de ses activités. Précisant que son rôle est notamment de « résoudre les conflits entre époux, belles-mères et belles-filles, proches parents et voisins »[356], il ne fixe pas de conditions pour y officier. Exerçant leur fonction à titre « bénévole », les membres de la commission ont l'obligation « de se montrer courtois et impartiaux avec les citoyens dans l'exercice de leur fonction » et « de leur apporter en permanence des connaissances, notamment en matière de droits et libertés de la personne et de droit de la famille »[357]. Si les décisions de la commission doivent être adoptées à la majorité des membres présents, j'ai constaté que c'est toujours le président de la commission qui décide, *in fine*, d'imposer un délai de réconciliation supplémentaire aux demandeurs de divorce ou sinon de transmettre un avis favorable au tribunal civil d'Ohangaron.

Cet écart suggère que ces commissions sont peu contrôlées par l'administration de la ville ou du *viloyat* (« région ») (uz) tant que des objectifs quantitatifs de réduction des divorces sont remplis. Présidées par le *zam-hokim* (uz) qui supervise les *comités de mahalla* à l'échelle de la ville, elles disposent d'une importante marge de manœuvre pour se rapprocher de ces objectifs et s'adapter à des contraintes pratiques. L'ouverture de la commission à des observateurs extérieurs permet, par exemple, d'agir sur le comportement des mariés en entretenant une angoisse liée au regard des autres et à la circulation des commérages. Le choix de centraliser le processus de réconciliation en instituant une seule commission pour tous les demandeurs de divorce de la ville s'explique, quant à lui, par un nombre insuffisant de bénévoles. Malgré tout ceux-ci sont assez nombreux pour se relayer d'un mercredi à l'autre. À l'exception du *zam-hokim* (« maire-adjoint ») (uz) qui préside

356 Il s'agit d'une partie de l'article cinq du règlement de la commission de réconciliation de l'Assemblée des citoyens qui est en annexe de la décision deux-cent-soixante-quatorze du sept octobre 2013 du Conseil des Ministres. Le texte original est le suivant « *er-xotin, qaynona va kelin, yaqin qarindoshlar, qo'ni-qo'shnilar o'rtasidagi nizolarni bartaraf etish, buzilgan munosabatlarni tiklashga doir amaliy choralar ko'rish* »

357 Il s'agit de l'article douze du règlement. Le texte original est le suivant : « *Yarashtirish komissiyasi raisi va uning a'zolari: o'z faoliyati davomida fuqarolar bilan xushmuomala va xolis bo'lishlari; o'z bilimlarini, ayniqsa inson huquq va erkinliklari hamda oila sohasidagi huquqiy bilimlarini oshirib borishlari zarur.* »

l'assemblée et de sa secrétaire, la composition de la commission varie chaque semaine. Elle comprend quatre à huit membres, dont au moins un imam, une personne issue de différents services administratifs du *hokimiyat* et un employé du *comité de mahalla* qui a envoyé les demandeurs de divorce devant la commission[358]. Le passage de chacun d'entre eux dure près de trente minutes selon un planning préétabli. Après une prise d'information auprès des mariés et de l'employée de leur *comité de mahalla*, les membres de la commission s'expriment généralement à tour de rôle. Sans jamais suivre un ordre tout à fait défini, ils tentent de convaincre les mariés de renoncer au divorce et d'effectuer chacun un travail sur soi pour améliorer leur relation. À l'issue de cette demi-heure de discussion, le président de la commission statue sur la transmission d'un avis favorable au divorce au tribunal, l'octroi d'un délai de réconciliation supplémentaire ou parfois même le renvoi sans délai des demandeurs de divorce.

La majeure partie du temps les membres de la commission paraissent se référer à des normes coutumières et chariatiques. Parfois, ils mentionnent aussi le code de la famille pour rappeler aux demandeurs de divorces leurs droits. Ceci peut aider, par exemple, l'épouse à formaliser une demande de pension alimentaire ou l'époux à faire valoir ponctuellement son droit de garde sur les enfants. Aussi, ils s'autorisent à jongler entre des considérations liées notamment à l'équilibre financier du ménage, à la réputation des mariés, à leurs affects, à leur sexualité, à l'opinion de leurs parents respectifs, à leur bien-être ou celui des enfants. Quand les demandeurs de divorce attribuent leurs problèmes conjugaux à un manque économique, les membres de la commission semblent, en outre, redéfinir leurs problèmes en des termes éthiques. Au lieu de se blâmer mutuellement ou de se plaindre de problèmes financiers, les deux mariés doivent se remettre chacun en question et effectuent un travail sur eux-mêmes. Confrontés à des énoncés normatifs et à des exemples issus de la vie d'autres couples ou des prophètes de l'islam, les mariés sont sommés de réfléchir à leur conduite et de devenir plus responsables. Cela passe par l'incorporation de gestes et de comportements qui ont vocation à pérenniser leur relation. Pour décrire comment les mariés se façonnent moralement à travers des injonctions et des pratiques qui sont des modalités du pouvoir, je reprendrai les notions foucaldiennes de « subjectivation » et de « techniques de soi » (Massé 2015, 195). L'idée est qu'il s'agit pour les demandeurs de divorce de privilégier des comportements et des pratiques qui leurs permettront de redéfinir notamment leurs responsabilités en tant que mari, père, fils et beau-fils, mari, épouse, mère, fille et belle-fille. Ici, l'expression « techniques de soi » désigne, en effet, « les pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixent des règles de conduites, mais cherchent à se transformer eux-mêmes » (Foucault 1984, 18). Dans les faits, je soutiendrai, toutefois, que le passage des demandeurs de divorce en commission se traduit rarement par l'effet escompté. Ceux-ci finissent souvent par divorcer. Ils ne se subjectivent

[358] Parfois, une policière et un employé du service des affaires religieuses du *hokimiyat* siégaient aussi dans la commission.

pas comme les membres de la commission le voudraient. L'impuissance des injonctions de la commission peut s'expliquer par le contexte économique et social dans lequel les mariés évoluent. Souvent le travail sur soi exigé d'eux est vécu probablement comme trop difficile au regard des contraintes économiques qui leurs sont imposées ou, comme je l'ai montré plus tôt dans de ce chapitre, des exigences de leurs parents et de leurs affins.

Ma réflexion sur l'action de ces commissions et le travail de la réconciliation se déclinera en trois moments. Tout d'abord, je décrirai comment j'ai pu accéder à la commission de réconciliation du *hokimiyat* d'Angren avec l'autorisation de son président, le *zam-hokim* (« maire-adjoint ») (uz) qui supervise l'activité de tous les *comités de mahalla* d'Angren. Cette commission apparaîtra comme un lieu qui, pour moi, était étonnamment ouvert. Alors que les enquêtés sont restés le plus souvent discrets au sujet de leur démariage, il s'agit d'un contexte où j'ai pu recueillir beaucoup d'informations à ce propos car les intéressés devaient produire publiquement un narratif pour justifier leur demande de divorce. Ce dispositif sera associé à une volonté d'infléchir le comportement des demandeurs de divorce à travers le regard des autres. En privilégiant une rhétorique assertive qui valorise la filiation, diabolise le démariage et dévalorise les demandeurs de divorce, les membres de la commission cherchent à la fois à minimiser les incertitudes normatives et existentielles qui déstabilisent la relation conjugale et à entretenir une angoisse du qu'en dira-t-on qui est désignée par le terme *uyat* (uz). Attribué à *shayton* (le « diable ») (uz) qui tenterait de ruiner le mariage en incitant les mariés à faire passer avant tout leurs désirs et leurs intérêts individuels, le divorce est décrit a priori comme un mal par opposition à la sauvegarde du mariage qui serait un bien en soi. De ce point de vue, les membres de la commission occupent à la fois une position d'autorité morale et de diplomates. Se défendant de prendre parti pour l'un ou l'autre des conjoints, ils affirment que la faute est partagée et que tous deux doivent travailler sur eux-mêmes pour préserver leur relation.

Le second moment de cette réflexion s'interrogera sur l'efficacité de ce type de discours. Montrant que les membres de la commission se réfèrent à des normes de genre qui reflètent des conceptions hégémoniques de la masculinité et de la féminité ouzbèkes, je soutiendrai que celles-ci sont souvent jugées trop rigides et inadaptées au regard du contexte économique et social. Semblant refuser, par exemple, de réduire certaines difficultés économiques à un problème moral, certains demandeurs de divorce considèrent que ce contexte ne leur permet pas d'être à la hauteur de toutes les responsabilités qui leurs sont assignées en tant qu'époux et épouse. Une autre limite a trait aux normes et aux valeurs prônées par les membres de la commission. En réduisant le champ des motifs acceptables de divorce, ces valeurs et ces normes empêchent parfois les demandeurs de divorce de mettre des mots sur des faits qui déteignent sur la qualité de leur relation et justifient leur démariage à leurs yeux. Si les mariés peuvent notamment se plaindre d'un adultère, de l'avarice

de leur conjoint ou de torts infligés à leurs parents, ils doivent taire les motifs qui tiennent strictement à leurs désirs et à leurs intérêts individuels. Au risque d'être tenu pour seuls responsables des tensions conjugales, un homme ne peut pas, par exemple, se référer à l'absence d'une sexualité de plaisir et au désir de se remarier pour coucher avec une autre partenaire. En ce cas, il peut être difficile pour les membres de la commission de se faire une idée des motifs de divorce et de se prononcer quant à ce que les mariés doivent faire pour se réconcilier.

Dans le troisième moment, je m'interrogerai plus précisément sur le silence des mariés et des membres de la commission au sujet de la sexualité de plaisir. Montrant qu'ils ne parlent de sexualité qu'en cas d'infertilité ou de maladies sexuellement transmissibles, je soutiendrai que ceci traduit une prééminence de la sexualité reproductive et de la filiation dans la hiérarchie des valeurs prônées par la commission. Quand les demandeurs de divorce jugent la sexualité de plaisir comme déterminante pour la qualité de leur relation, ce silence nuit au processus de réconciliation.

a) Réconcilier par l'*uyat* (« honte ») (uz)

La singularité des commissions de réconciliation réside notamment dans le partage du secret. Pour justifier leur rupture, les demandeurs de divorce sont contraints de divulguer à la commission des informations qu'ils essayaient jusqu'alors de cacher. Dans le premier chapitre de cette thèse, j'ai montré, en effet, combien les enquêtés étaient réticents à l'idée de parler d'eux-mêmes et de leurs famille en ma présence ou celles de personnes extérieures à leur famille. La méfiance irriguait leurs interactions car ils étaient vraisemblablement angoissés à l'idée de faire l'objet de commérages et d'abîmer leur réputation. Ceci se traduisait notamment par une certaine discrétion ou une langue de bois dès lors qu'il était question de leur conjoint. Rarement, les enquêtés ouzbeks et tadjiks me laissaient franchir leur porte. Sinon, j'étais reçu dans une pièce de la maison ou de l'appartement dédiée aux invités, la *mehmonxona* (uz). Au cours du séjour, je m'aperçus que cette méfiance n'était pas propre à la relation d'enquête car certains suspectèrent même leurs voisins de les inviter avec de « mauvaises arrières pensées ». Le jour de l'An, Habibullah Aka et ses frères déplorèrent, par exemple, que leurs voisins les aient invités pour être reçus en retour et colporter dans le quartier des commérages au sujet de l'intérieur de leur logement et de leur famille.

Désignée par l'expression « *uyat boladi* » (uz)[359], cette angoisse incite les individus à conformer leur comportement à ce qu'ils estiment être les us et coutumes ou du moins à faire preuve de discrétion.

[359] Il a déjà été question de cette expression vernaculaire dans le premier chapitre de la thèse. Proposant de la traduire en anglais par *shame-anxiety*, Judith Beyer l'assimile sur le terrain de son enquête au Kirghizstan à la crainte qu'une conduite déviante n'abîme une réputation et ne détruise le lien social (Beyer 2016, 147-151).

Personne dans leur entourage ne doit pouvoir les accuser de conduite déviante. C'est l'une des raisons pour lesquelles, le démariage était un sujet délicat à aborder avec les personnes démariées. Il m'a fallu plusieurs mois d'interactions avec Lola, le père de Nodira ou Dilmurod Aka pour qu'ils consentent à me parler de leur rupture conjugale ou celle de leur fille, pour Jamshid Aka. De peur de briser des relations d'enquête, j'ai évité moi-même de leur poser trop précocement des questions à ce sujet. Après avoir été invité au mariage de Zebiniso en septembre 2021, je n'ai pas osé non plus la solliciter pour effectuer un entretien au sujet de son démariage deux ans plus tard quand je suis revenu à Tachkent et à Angren. Les informations que j'ai pu obtenir à propos de sa rupture n'ont alors été saisies qu'au vol d'une conversation lors d'un dîner avec sa mère, le frère de son père et l'épouse de celui-ci.

En contraste avec cette opacité des relations conjugales dans la plupart des interactions sociales, les commissions de réconciliation me sont apparues comme un lieu privilégié pour observer les tensions entre conjoints. La facilité avec laquelle j'obtins l'autorisation d'assister à ces commissions me surprit d'autant plus qu'elle tranchait avec la distance que les *comités de mahalla* essayaient de maintenir et les refus répétés de l'administration de me transmettre des données statistiques au sujet du nombre de mariages et de divorces recensés à Angren[360]. Jusqu'ici les personnels des *comités de mahalla* et du *hokimiyat* d'Angren avaient témoigné d'une méfiance qui était davantage liée à la surveillance et au risque d'être sanctionné par leur hiérarchie pour avoir dévoilé des pratiques en infraction aux normes légales ou des informations susceptibles de nuire à l'image du pays et de leur administration[361]. Au contraire, le bureau où se déroulaient les commissions de réconciliation dans le *hokimiyat* d'Angren était un lieu ouvert où chacun me parût pouvoir entrer et sortir comme il voulait et où rien de ce qui était énoncé ne pouvait rester secret. Pour y participer, je n'eus qu'à me présenter à l'improviste au *hokimiyat* le deux novembre 2021. À huit heures du matin, je fus accueilli par le *zam-hokim* (« maire-adjoint ») (uz) qui supervisait tous les *comités de mahalla* d'Angren. Seul dans son bureau, cet homme d'une quarantaine d'années m'indiqua que plusieurs *mahalla rais* lui avaient déjà parlé de mes recherches et que certains lui avaient même transmis des photos de moi. Interrogé tout d'abord sur mon intérêt pour ces commissions, je lui répondis que ceci était capital pour ma recherche sur les mariages à Angren et qu'il n'existait pas d'institutions analogues en France. De ce fait, j'espérais aussi en apprendre quant aux méthodes de leur administration pour

[360] À l'issue de l'enquête, ces données ont finalement été déposées en libre accès par l'organe national des statistiques (Url : https://stat.uz/en/official-statistics/demography, consulté le quatorze mars 2026).

[361] Le quatre février 2022, la police interrompu, par exemple, un rendez-vous avec le responsable tadjik d'un des deux *comités de mahalla* du Nouveau Baksuk. Ce matin-là, une dispute éclata, en effet, entre des voisins et un entrepreneur qui avait fait construire le nouveau local de ce *comité de mahalla*. L'entrepreneur voulait construire des magasins sur le terrain vague où il avait bâti le local, tandis que des voisins contestaient son droit de propriété au nom de leurs cadastres. Quand la police arriva sur place avec des aînés du quartier pour régler ce conflit, les policiers m'escortèrent à l'écart pour que je ne puisse pas assister à la dispute et entendre les arguments échangés.

réconcilier les demandeurs de divorce et idéalement pouvoir réfléchir à leur transposition dans un contexte européen où les divorces étaient beaucoup plus fréquents. Semblant satisfait de ma réponse, Ibrohim Aka me transmit son numéro de téléphone portable et me proposa de repasser le lendemain matin à neuf heures. Je pouvais aussi venir une autre semaine car chaque mercredi matin il recevait dans ce bureau les demandeurs de divorce que lui envoyaient les *comités de mahalla* de la ville. Pendant une dizaine de minutes, il me posa ensuite des questions assez répandues au sujet du financement de ma recherche, du revenu médian en France et de la rémunération des maires dans mon pays. Le laissant décider de la conversation, je fus surpris qu'à la fin il ose me sonder au sujet de la sexualité des Français et me demander à quelle fréquence les couples avaient des rapports sexuels. Pour lui répondre je lui dis qu'il y avait peu de règles en la matière et que tout dépendait des couples. En guise de conclusion, il me dit qu'il couchait avec son épouse au moins quatre fois par semaine et qu'il recommandait à tous les hommes de faire de même.

Ibrohim Aka était un homme connu d'à peu près tous les enseignants en ville car avant de devenir *zam-hokim*, il avait occupé un poste administratif qui s'apparentait à celui de recteur. Son rôle était alors de coordonner la gestion des établissements éducatifs de la ville et de leurs personnels. En apprenant qu'il supervisait désormais l'action des *comités de mahalla* d'Angren, certains enseignants préconisèrent de me méfier de lui car ils le considéraient comme quelqu'un de corrompu. Parmi eux, il avait la réputation de travailler avec peu de sérieux. En outre, à peu près tous disaient qu'il avait trompé son épouse avec une enseignante d'anglais car il pouvait appeler celle-ci à n'importe quelle heure de la journée pour lui demander de passer dans son bureau. Nul d'entre eux n'apparut cependant surpris qu'Ibrohim Aka préside les commissions de réconciliation car très peu avaient véritablement confiance dans le travail des personnels des *comités de mahalla* et du *hokimiyat*. Pour eux, ils étaient surtout occupés à détourner des fonds publics et à faire le contraire de ce qu'ils disaient. Néanmoins, Ibrohim Aka me parut pleinement impliqué dans son travail lors des commissions du mercredi. Il écoutait les récits de tous les demandeurs de divorce et essayait de tenir compte des arguments de chacun des collègues de la commission afin de prendre la décision la plus consensuelle. À la différence des employés de *comités de mahalla* qui tentèrent jusqu'à l'issue de l'enquête de me tenir à distance, il me sembla peu préoccupé par le jugement que je pourrais porter sur son travail. Après m'avoir invité à une première commission le deux novembre, il m'autorisa à revenir accompagné d'un traducteur les dix et seize novembre 2021, puis le neuf février 2022. Pendant ces séances d'observations, je ne me sentis pas plus indésirable que les personnes dont l'entrée interrompait le déroulement de la commission. Souvent, ils s'agissaient de demandeurs de divorce qui voulaient passer avant les autres alors même que la secrétaire d'Ibrohim Aka avait fixé un ordre de passage au préalable. Quelques fois, c'était des personnes dont l'affaire avait déjà été tranchée et qui n'avaient pas eu besoin de rendez-vous pour faire signer au *zam-hokim* un

formulaire destiné au tribunal civil. Il arrivait aussi que certains membres de la commission arrivent en retard ou se relaient en milieu de journée.

Assis à chaque fois discrètement dans un angle du bureau, je me suis même demandé si Ibrohim Aka ne voulait pas faire peser le poids de mon regard sur les demandeurs de divorce car à plusieurs reprises il les pria de ne pas lui faire « honte » devant « un invité venu de France ». Il rappela ainsi à une *kelin* qui se plaignait de la mère de son époux qu'elle mettait en jeu la réputation de leur ville et de leur pays car il l'inclut dans un « nous » qui pouvait se référer aussi bien aux résidents d'Angren qu'aux citoyens ouzbeks[362]. Autrement dit, ces propos disent quelque chose de la valeur attachée à la pérennité du mariage et de l'intention de stigmatiser ceux qui seraient prêts à le sacrifier au nom de leur expérience et de leurs prérogatives individuelles. En outre, j'émis l'hypothèse qu'il s'agissait d'entretenir l'angoisse que les paroles échangées circulent au-delà des murs du *hokimiyat* sous la forme de commérages car à aucun moment Ibrohim Aka ne m'a demandé de les garder confidentielles. Cette publicité visait vraisemblablement à réconcilier les demandeurs de divorce par l'*uyat* (« honte ») (uz). L'exposition de leurs problèmes conjugaux aux regards d'inconnus devait les inciter à réévaluer leur expérience conjugale et à se remettre en question. Plutôt que de rejeter la responsabilité du démariage sur leur conjoint ou leurs affins, il fallait qu'ils se demandent comment ils en étaient arrivés là et ce qu'ils devaient faire pour s'améliorer notamment en tant que mari, père, fils et beau-fils, épouse, mère, fille et belle-fille.

Lors de ces commissions, le processus de réconciliation est, en effet, décrit comme un travail sur soi-même qui implique de se remettre en question et de privilégier de nouveaux types d'actions et de comportement au quotidien. Pour résorber les incertitudes liées à la coexistence de valeurs contradictoires, les membres de la commission tentent aussi d'apporter des précisions au sujet de ce que signifie être époux et épouse. Dans la première partie de ce chapitre nous avons vu, en effet, que le sens de ces termes est sujet à variation. Compte tenu des mobilités transnationales, de l'usage des technologies d'information et de communication, de l'émergence de nouvelles pratiques de consommation et des opportunités professionnelles qui se présentent aux femmes, Nodira, Lola, Dilmurod Aka doutaient de la définition du mariage et de leurs responsabilités en tant que femmes et hommes mariés. Avant leur démariage, ils se sont tous interrogés quant aux limites de ce que leur conjoint et leurs affins étaient en droit d'exiger et à ce qu'ils pouvaient leur demander en retour. Après un premier démariage, ils se sont remariés avec quelqu'un qu'ils avaient choisi sur d'autres critères que la première fois. L'ethnographie des commissions de réconciliation fait ainsi apparaître des contradictions entre ces interrogations et ces incertitudes d'une part et le discours assertif des membres de la commission d'autre part. Ceux-ci se réfèrent, tantôt à la « culture ouzbèke » (*o'zbek madaniyat*) (uz), tantôt à la *charia* pour produire un discours manichéen qui visent surtout à

[362] Il tint ces propos lors de la commission de réconciliation du dix novembre 2021.

dévaloriser les demandeurs de divorce. Imputé au « diable » (*shayton*) (uz), le divorce est presque toujours décrit comme un péché et la sauvegarde du mariage comme un bien en soi. Même quand ils reconnaissent que les demandeurs de divorce ne sont pas faits l'un pour l'autre, les membres de la commission privilégient une rhétorique qui présente la décision de se marier comme irréversible après la naissance d'un premier enfant. Dès lors, leur rôle s'apparente à celui de diplomate. Il est de permettre aux mariés de s'entendre sur des normes et des valeurs et de les inciter à travailler sur eux-mêmes pour se supporter durablement l'un et l'autre et ne pas laisser leur enfant sans famille. Fustigeant, par exemple, l'égoisme et l'irresponsabilité de mariés qui avaient demandé le divorce tout juste après la naissance de leur premier enfant, les membres de la commission leur ont dit le neuf février 2022 que leurs problèmes ne valaient pas de « laisser leur fille sans père ».

Anora et Islom

Il y a beaucoup de nouveaux visages ce mercredi matin dans le bureau d'Ibrohim Aka au *hokimiyat*. La commission de réconciliation ne s'est pas réunie depuis décembre 2021. Par Telegram, la secrétaire du *zam-hokim* m'a expliqué qu'il n'y avait quasiment plus de demandes de divorce à examiner en janvier. Pour traiter davantage de demandes en 2021, ils avaient avancé l'examen de la plupart d'entre elles au mois de décembre. Avant de commencer, elle me précise ainsi qu'il n'y a que cinq couples inscrits sur le planning aujourd'hui, alors qu'il y en avait parfois plus de huit dans la journée lors des trois commissions auxquelles j'ai assisté en novembre. Comme les fois précédentes, la commission est composée de près de cinq membres. Ibrohim Aka est assis en bout de table à son bureau à l'opposé de l'entrée. À sa gauche, il y a, près de lui, deux imams. Le premier semble âgé d'une cinquantaine d'années. Je ne donne pas au second plus de vingt-cinq ans. Ibrohim Aka me précise que celui-ci participe pour la première fois à cette commission car il a terminé récemment sa formation à Tachkent. À gauche des deux imams, il y a une femme d'une cinquantaine d'années qui se présente comme une « psychologue », même si elle travaille en réalité pour un service du *hokimiyat* qui gère les affaires familiales. En bout de table est assis un troisième homme qui se nomme Ali Aka et officie, quant à lui, au service des affaires religieuses. Enfin, la secrétaire d'Ibrohim Aka est assise à l'extrémité de la table, près de la porte d'entrée. Parmi les absents, il y a une policière que j'avais rencontrée en novembre. Elle siégeait alors dans la commission en tant que responsable des plaintes pour harcèlement et violences faites aux femmes à l'échelle d'Angren. Aussi, il manque un *oqsoqol* (« barbe blanche ») (uz) qui était venu suppléer bénévolement la commission les fois précédentes. Discrètement, j'invite la traductrice tatare que j'ai rémunérée pour la journée à s'assoir avec moi dans un angle de la pièce, à droite du *zam-hokim*. De ce côté, des places sont encore vides. Elles sont destinées aux personnels des *comités de mahalla*

dont dépendent les demandeurs de divorce. Ceux-ci devront, quant à eux, s'assoir dos à l'entrée, en face du *zam-hokim*. Ibrohim Aka me présente d'abord à ceux qui ne m'ont jamais vu. Il leur précise que je suis un chercheur français et que j'étudie leur travail. La dame qui s'est fait connaitre au préalable comme une « psychologue » demande également à Gulmira Opa de se présenter. Elle l'interroge notamment au sujet de son travail. Gulmira Opa lui répond en ouzbek qu'elle est « femme au foyer » (*uyi bekasi*) (uz) et m'accompagne pour traduire en russe les propos des participants.

Quelques minutes plus tard, les premiers inscrits sur le planning pénètrent dans le bureau. Les mariés sont accompagnés par une femme d'une quarantaine d'années qui travaille comme *xotin-qizlar qo'mitasi (uz)* au sein de leur *mahalla*. Avant de s'asseoir à droite du *zam-hokim*, elle prend avec son téléphone plusieurs photos de l'assemblée qui pourront servir de traces pour le responsable de son *comité de mahalla*. La secrétaire du *zam-hokim* demande aux mariés de lui transmettre leurs papiers d'identité pour inscrire leurs noms sur son registre. Ibrohim Aka ouvre la séance en demandant qu'on les lui présente. L'employée de leur *comité de mahalla* rappelle qu'ils sont déjà passés devant cette commission en octobre. L'époux de vingt-cinq ans se nomme Islom. Son épouse a, quant à elle, vingt-et-un ans et s'appelle Anora. Immédiatement, Ibrohim Aka leur demande de préciser les raisons pour lesquelles ils réclament le divorce. Selon Anora, leurs disputes sont liées à l'argent car après la naissance de leur premier enfant en septembre son mari a refusé d'acheter des médicaments pour leur fille. Pendant les dix jours qu'elle a passés à l'hôpital, il ne s'est exécuté que deux fois et a prétexté manquer d'argent quand elle lui a réclamé le médicament une troisième fois. Devant ce refus, la mère d'Anora a proposé à sa fille de revenir s'installer chez elle avec sa petite-fille. Dès octobre, Anora a donc informé le *comité de mahalla* et le juge qu'elle n'habitait plus chez son mari et a effectué tous les démarches administratives pour obtenir une pension alimentaire. Islom lui répond qu'un de ses amis, médecin de profession, n'était pas d'avis que leur fille prenne ce médicament et reste à l'hôpital aussi longtemps. L'employé de leur *comité de mahalla* interrompt leur propos pour remarquer qu'il y a des problèmes dans toutes les familles et qu'une femme ne peut partir qu'à condition d'être battue ou insultée sans raisons. Accusant Anora de ne pas être « tendre » avec son mari, elle lui reproche aussi d'être parti immédiatement après la naissance de leur fille. Tout est comme si elle s'était mariée avec l'idée de divorcer et de bénéficier d'une pension alimentaire le plus tôt possible. Selon cette employée du *comité de mahalla*, ceci est incompatible avec la « culture ouzbèke » (*o'zbek madaniyat*) (uz) : Anora espérait partir en Suisse ou en Amérique après son divorce. Elle lui annonce qu'elle sera déçue car sa pension n'excédera jamais quelques centaines de dollars américains. Ali Aka, l'homme qui travaille aux services des affaires religieuses renchérit : Anora manque de respect pour son mari. Elle devrait plutôt remercier Dieu de lui avoir donné un homme qui travaille et lui envoie de l'argent tous les mois. Anora leur rétorque que son mari ne s'est jamais intéressé à leur enfant car il était absent à l'hôpital après sa naissance. Immédiatement,

elle est coupée par l'homme des affaires religieuses qui demande à Islom s'il lui a donnée trois « *taloq* ». Celui-ci répond par l'affirmative. Ali Aka lui raconte alors l'anecdote d'un homme qui emmena son épouse voir un imam car il n'arrêtait pas de se disputer avec elle. Afin de les réconcilier, l'imam déposa un caillou sous la langue de l'épouse et lui ordonna de le garder ainsi dix jours. Un mois plus tard, l'époux remercia l'imam d'avoir mis fin à leur dispute car son épouse avait cessé de se plaindre. Islom acquiesce, son épouse se plaint et parle trop. Après la naissance de leur fille, il l'accuse d'avoir échangé des messages avec un autre homme sur Telegram. Anora lui reproche, en retour, son indifférence. Quand elle était enceinte, il l'ignorait et dormait seul. Tous les jours, il lui demandait de sortir de l'appartement dès qu'il avait envie de fumer. Islom lui répond qu'il ne peut pas vivre avec une femme qui lave mal ses affaires. Semblant lassé de ces griefs, Ali Aka leur précise que ce ne sont que des broutilles qui arrivent à toutes les familles. L'employée de leur *comité de mahalla* renchérit, ils n'ont pas de motifs valables de divorce. Islom reconnaît qu'il a essayé de faire un effort pendant un mois après leur premier passage devant la commission de réconciliation au début du mois d'octobre mais qu'il ne supporte plus Anora. Pour la première fois, le jeune imam prend la parole pour leur rappeler qu'ils ont une fille et que selon les *hadiths*, le prophète a dit qu'il suffit de trois filles pour aller au paradis. Pour s'en rapprocher, il les enjoint à penser à l'éducation de leur fille. Leurs problèmes ne valent pas, selon lui, la peine de laisser une fille sans père. Ils ne pensent qu'à eux et se prennent chacun pour des « anges » alors qu'il y a des familles dont les problèmes sont biens plus graves. Ils doivent « évoluer ». L'employée de leur *comité de mahalla* se dit d'accord, elle affirme qu'ils n'ont pas bien compris leurs « obligations ». L'époux leur répond que c'est déjà la seconde commission de réconciliation et qu'on leur a rappelé leurs obligations il y a déjà plusieurs mois. De toute façon, il estime que leur rupture est inéluctable car il a déjà donné les « *taloq* ». Au lieu de lui répondre, l'imam plus âgé s'en prend à nouveau à Anora. Le divorce est, selon lui, une décision trop importante au regard de leurs problèmes. Anora doit penser à tous ces époux drogués qui vendent jusqu'à leur maison et que leurs épouses supportent pendant des années. Au lieu de faire « scandale » pour de si petits problèmes, elle doit apprendre à les cacher. Si elle repense à ses obligations, elle verra qu'ils n'ont aucune raison de divorcer. L'employée de leur *comité de mahalla* abonde en ce sens. Ce n'est plus le moment de regretter son mariage. Elle aurait dû plutôt y « penser à deux fois » (*oylab ! oylab !*) (uz) avant de se marier. Pendant les vingt-cinq jours où elle est sortie avec Islom avant leur mariage, elle n'est jamais venue voir leur *comité de mahalla* pour prendre des informations au sujet de cet homme et de sa famille. Désormais, elle n'a plus le droit de laisser leur fille sans père. Selon cette employée du *comité de mahalla*, tout dépend des femmes au sein de la famille. La mariée doit reconnaître que son mari est un homme bien, apprendre à mieux lui parler, à le serrer dans ses bras et tout ira mieux. « Vous vous aimerez » dit-elle. Anora lui précise en retour que son mari n'est pas un homme bien car il a payé la pension alimentaire de décembre avec un mois de retard. Le jeune imam est d'accord pour dire que selon

la charia un homme doit nourrir sa famille et son enfant. C'est écrit à la fois par Allah dans le Coran et dans le code de la famille.

Après avoir écouté silencieusement pendant de longues minutes, Ibrohim Aka demande à Islom où il travaille. Celui-ci précise qu'il est salarié dans l'usine à brique d'Appartak et qu'il n'a été payé qu'avec deux mois de retard cet hiver. Selon lui, Anora a cru à tort qu'il dépensait cet argent pour lui-même car il y a des retards tous les ans. Ibrohim Aka en conclut que les accusations d'Anora ne reposent sur aucune certitude. Il ne s'agit que de *shubha* (« doutes ») (uz). Peut-être que le salaire d'Islom a été retardé comme il le prétend ou peut-être qu'il l'a reçu à temps et l'a dépensé pour lui-même. Ce n'est pas à cette commission de trancher. L'imam le plus âgé suggère, toutefois, qu'Islom avait en tête de suspendre la pension pour se réconcilier. En même temps, l'imam dit à Anora qu'elle a bien fait de demander une pension à son mari car ceci évitera, quoiqu'il arrive, qu'Islom se serve de cet argent pour acheter de l'alcool. L'argent de la pension est destiné à l'enfant. S'ils décident de se remettre ensemble, la pension alimentaire sera annulée. S'ils se séparent, Islom la paiera. La tâche de la commission est de toute façon de les réconcilier.

Après avoir laissé à l'imam le temps de développer son propos, Ibrohim Aka décide d'interroger plus précisément Islom : combien de jours travaille-il par semaine ? Le jeune homme lui précise qu'il alterne quatre jours de travail et deux jours de repos. Ce n'est pas suffisant selon le *zam-hokim*. Aujourd'hui, tout homme doit, selon lui, travailler à deux endroits différents, quitte à réduire son temps de sommeil. Beaucoup de personnes disent qu'il faut dormir au moins huit heures par jour, mais c'est, selon lui, pour les fainéants. Il rappelle à Islom que la plupart des Ouzbeks ont des « sources de revenus invisibles ». La vrai raison de leur conflit est liée à un manque. Ils ne gagnent pas assez et doivent faire des efforts. Islom acquiesce et dit qu'il travaille déjà beaucoup.

S'il le faut, le jeune imam recommande à Islom de s'adresser au *zam-hokim* ou à son *comité de mahalla* pour qu'ils l'aident à trouver du travail, même pour Anora. Il reproche aussi à Islom de ne pas avoir été assez responsable. Celui-ci n'aurait jamais dû disparaître quand son épouse était avec leur enfant à l'hôpital ou même prononcer trois fois le mot *taloq*. Un homme qui se réconcilie avec son épouse après des *taloq* doit toujours lui dire *tovba qildim* (« je regrette ») (uz). Enfin, un homme ne peut pas laisser partir son épouse de la maison, il doit apprendre à contrôler ses émotions même quand la relation est mise à l'épreuve. Tous les mariés doivent savoir qu'au moins une fois par an des *shayton* (« diables ») (uz) tenteront de briser leur famille. Leur mission est de s'introduire par les portes ou les mansardes pour fomenter des conflits entre époux car *supershayton* (le « super diable ») (uz) leur demande régulièrement des rapports. Il les rétribue en fonction du nombre de familles qu'ils ont détruites. C'est comme ça qu'un mari en vient à accuser son épouse d'adultère après avoir vu des messages sur son téléphone. Souvent ce n'est que le message de quelqu'un qui a été incité par *shayton* à briser leur famille. Le jeune imam invite donc Islom et Anora à se tenir sur leur garde. S'ils

trouvent tous les jours des raisons de se plaindre et de se disputer, leur famille s'écroulera comme une maison dont on retire les briques unes à unes. Elle disparaîtra, mais leur enfant restera. Même si la *mahalla* l'aide, il sera malheureux pour toujours. Il leur faut se rappeler qu'il y a des problèmes dans toutes les familles. Même le Prophète Mohammed a eu des problèmes familiaux. À certains moment de leur vie, sa femme n'avait presque pas de quoi lui donner à manger. Elle se privait de repas pour lui donner des fruits qu'elle avait trouvés, comme du kaki ou des dattes. Un mari doit aussi rester patient quand il est affamé après son travail. Avant de demander à sa femme si le repas est prêt, il faut qu'il sache si elle est fatiguée et lui demande comment elle se sent. Elle méritera d'être félicitée, même si les plats sont trop salés ou contiennent un caillou. « Et toi aussi, tu dois accueillir ton mari après le travail avec le même état d'esprit », dit-il à Anora. « Il y a parfois de la jalousie, mais il ne doit pas y avoir de doutes. Tout le monde a des péchés, soyez patients. Soyez toujours prêt à changer l'opinion que vous avez l'un sur l'autre pour vous réconcilier et fonder la famille dont vous rêvez. » Pour achever cette longue prise de parole, le jeune imam les exhorte à lire pour leur fille *Baxtiyor Oila* (« La famille heureuse ») du Sheikh Muhammad Sodiq. L'ouvrage qu'il tient entre ses mains n'est pas, selon lui, un livre religieux. Comme son nom l'indique, il porte davantage sur la famille. En le lisant Islom et Anora pourront s'instruire et établir des conclusions pour eux-mêmes. L'autre imam prend brièvement le relai de son cadet. Il leur suggère de s'intéresser aux problèmes des autres familles. Ils verront en ce cas qu'ils ne sont pas seuls en à avoir. Trop de mariés peinent selon lui à voir qu'ils sont heureux car ils pensent que la pomme est plus belle et meilleure chez le voisin. L'imam leur promet de prier à la mosquée pour qu'ils apprennent à s'apprécier l'un et l'autre. Alors que l'échange a commencé déjà depuis une trentaine de minutes, Ibrohim Aka annonce qu'il est temps d'y mettre fin. Il signe un protocole pour leur donner un délai de réconciliation supplémentaire de trois mois.

La réconciliation comme travail sur soi

Anora a justifié principalement son départ et sa demande de divorce par un manque économique : le refus de son mari d'acheter un médicament pour leur fille après son accouchement. À l'exception d'Ibrohim Aka, tous les membres de la commission de réconciliation ont, en revanche, attribué ces tensions conjugales à l'immoralité des mariés et à leur incapacité d'apprécier leur relation et leur situation à sa juste valeur. Présentant leurs plaintes comme une faute morale vis-à-vis de leur fille, ils ont fustigé leur égoïsme. Leur enfant resterait quoiqu'il arrive. En pensant d'abord à eux-mêmes, ils prenaient le risque de le laisser comme seul dans une maison en ruine. Pour sauver leur mariage, ils les ont appelé à effectuer un travail sur eux-mêmes qui justifiait un délai de réconciliation supplémentaire de trois mois. L'usage de la notion foucaldienne de subjectivation, pour parler la réconciliation, apparaît ici d'autant plus pertinent que celle-ci est décrite par les membres de la

commission comme un processus lors duquel les demandeurs de divorce doivent à faire face à des normes pour « se transformer » eux-mêmes en « sujet moral » de leur « conduite » (Massé 2015, 198). Dans les mots du jeune imam, les mariés devaient « évoluer ». Plus que de se conformer extérieurement aux normes coutumières ou religieuses énoncées par les membres de la commission, il s'agissait pour eux d'adopter de nouvelles pratiques et d'acquérir des qualités qu'ils n'avaient pas. Plutôt que de se plaindre du moindre manque, Anora devait apprendre à apprécier ce que son mari lui donnait et à dissimuler les « petits problèmes » qu'elle avait exposés à la commission. Islom devait reprendre le contrôle de ses « émotions » et ne pas croire que son épouse avait cherché à le tromper avec un autre homme sur le fondement de simples « doutes » (*shubha*) (uz). La référence au Prophète Mohammed devait, en ce sens, aider les mariés à réfléchir sur eux-mêmes et sur leur relation. Pour qu'il cesse de croire que l'herbe est toujours plus verte chez les autres, le jeune imam leur a rappelé que le Prophète et son épouse ont eu également des problèmes familiaux. Malgré un manque de nourriture, ils ne sont jamais plaints et se sont parfois privés de repas pour que l'autre puisse manger. Constituant un long commentaire d'extraits du Coran et des Hadits au sujet de la famille, l'ouvrage *Baxtiyor Oila*[363] a été présenté ainsi comme un texte qui devait permettre à Anora et Islom de réfléchir et de « tirer des conclusions sur eux-mêmes ». Adressés aussi bien à l'époux qu'à l'épouse, ces propos présupposent que les femmes ont un pouvoir tout aussi important que les hommes. Dans l'anecdote au sujet du caillou déposé par un imam sous la langue d'une épouse véhémente, il y a, en ce sens, l'idée que la pérennité de la relation conjugale et de la famille ne dépend pas seulement de la parole et des décisions du mari et de son aptitude à prendre en charge financièrement son épouse et ses enfants. La parole des femmes peut au moins tout autant consolider que défaire la relation conjugale.

En tant que mère, Anora s'est même vue attribuée une plus grande responsabilité morale que son mari. C'est elle qui serait principalement responsable du mal-être de leur fille en cas de divorce. L'employée de son *comité de mahalla* lui a dit, en effet, qu'il fallait « réfléchir » (*oylab*) (uz) à deux fois avant de se marier et qu'elle ne pouvait plus revenir en arrière. Quand elle était encore célibataire, elle aurait dû venir la voir au *comité de mahalla* pour obtenir des informations au sujet de son futur conjoint et de ses défauts. C'était désormais trop tard car elle avait eu un enfant avec lui. Même si le bien-être de l'enfant est l'une des principales valeurs invoquées pour inciter les mariés à se réconcilier, on constate donc que les membres de la commission distinguent des normes masculines et féminines du comportement. Pour pérenniser leur relation, l'époux et l'épouse doivent effectuer un travail différent.

[363] Cet ouvrage figure parmi la littérature religieuse autorisée. Je l'ai mentionnée déjà dans l'introduction générale et au moment de décrire le *nikoh* de Zebiniso dans le précédent chapitre.

b) Impossible réconciliation ? Les normes de genre et le genre des mariés

L'ethnographie du démariage et de la conjugalité fait toutefois émerger des contradictions entre les propos normatifs sur le genre qui sont énoncés lors de ces commissions et les pratiques du genre. De ce fait, la réconciliation peut être décrite par les demandeurs de divorce comme une épreuve insurmontable. Le travail sur soi exigé des mariés est susceptibles de leur apparaître trop important au regard de l'écart entre le contexte économique et social qui conditionne leurs pratiques et les normes énoncées par les membres de la commission. Pour développer cet argument, je reprendrai la définition du genre empruntée par Madeleine Reeves à Connell (Connell 1995). Au lieu de réduire la féminité et la masculinité à une « série normatives de pratiques et de dispositions », je définirai le genre comme « une structure de pratique sociale qui se réfère constamment au corps et à ce que fait le corps » et qui a donc des « références biologiques » sans être « déterminée par la biologie » (Reeves 2010, 219). Les pratiques de la féminité et de la masculinité seront ainsi distinguées des discours qui sont tenus par les imams, les employés du *hokimiyat* et les *comités de mahalla* à ce sujet lors des commissions de réconciliation.

Lors du passage d'Anora et Islom dans le bureau d'Ibrohim Aka, on retrouve, en effet, des discours sur la masculinité et la féminité ouzbèke qui font écho à des représentations datant du mandat présidentiel d'Islom Karimov. Comme dans l'iconographie de beaucoup d'évènements publics organisés sous l'égide du régime du premier président et de monuments construits après l'indépendance, les femmes sont assignées par la commission à un rôle de mère qui les laissent sans voix et les marginalisent dans leur droit d'agir (Kudaibergenova 2016, 26 ; Megoran 1999). Pour qu'Anora se réconcilie avec son mari, on attendait surtout qu'elle pense à leur enfant, qu'elle ne quitte jamais la maison sans l'accord de son époux et qu'elle s'adresse à lui comme si elle avait un caillou sous la langue. Conformément aux écrits du président Islom Karimov, l'homme ouzbek est davantage associé lors de ces commissions à un modèle de virilité. Il doit être capable à la fois d'obéir à ses parents comme fils et de prendre en charge ses propres femmes et enfants en tant que chef de famille (Megoran 2008, 22 ; Reeves 2010, 244). L'hégémonie de ces normes de genre a été attribuée, dans le contexte ouzbek, au projet de construire et légitimer un nouvel État-Nation après l'effondrement de l'Union Soviétique. Sous couvert d'un « retour aux traditions », les productions culturelles, les écrits et les discours qui subordonnaient les femmes aux hommes visaient, autrement dit, à assoir l'autorité des agents de l'État (Cleuziou & Direnberger 2016 ; Kudaibergenova 2016 ; Megoran 1999). Ceci s'est traduit notamment par une contradiction entre un droit civil et de la famille qui présupposait l'égalité entre hommes et femmes, et des politiques de la famille qui hiérarchisaient les hommes et les femmes (Zhao 2022, 126). Malgré l'ampleur des réformes politiques, économiques et sociales menées sous l'égide du nouveau président Shavkat Mirziyoyev

depuis 2016, la donne semblait la même lors de mon enquête. Le travail réconciliation exigeait des demandeurs de divorce qu'ils travaillent sur eux-mêmes en cherchant à satisfaire leurs obligations respectives et à respecter la hiérarchie entre époux et épouse.

Supposée répondre au manque de certitudes normatives et existentielles dont il a été question plus tôt dans ce chapitre, l'injonction à respecter ce type de normes de genre m'a semblé inadaptée aux yeux de beaucoup de demandeurs de divorce. En commission, j'ai constaté que les contraintes liées au travail ou aux enfants pèsent sur les efforts qui leur sont demandés pour se réconcilier. Les épouses auxquelles il a été reproché de ne pas s'occuper assez de leurs enfants ont déploré être fatiguées après leur journée de travail. Celles qui travaillent et donnent tout ou partie de leur salaire à leur mari ou leur belle-mère ont peut-être aussi du mal à entendre les membres de la commission qui les ont exhortées à se taire et à se satisfaire de la nourriture et des habits que leur donne leur mari. Les hommes, nous l'avons vu, peuvent éprouver des difficultés à prendre seuls en charge leur épouse et leurs enfants en raison de revenus trop bas. Ibrohim Aka a reproché à Islom d'être un « fainéant » et de dormir huit heures par jour au lieu de cumuler, comme la plupart des ouzbeks, des « sources de revenus invisibles ». Quand les hommes choisissaient, comme Dilmurod Aka, de partir à l'étranger pour accroitre leurs revenus, il devenait, en outre, difficile pour eux de rester des bons fils et de s'occuper de leurs parents comme ils le devraient. Pourtant, si les membres de la commission passaient autant de temps à rappeler aux demandeurs de divorce leur « obligations », c'est bien qu'il était difficile pour ceux-ci de les « comprendre ». Il y avait pour eux une disjonction entre le sens de ces injonctions et le contexte économique et social. Ils ne voyaient pas comment effectuer le travail sur soi que leur demandaient les membres de la commission. Ces contradictions et l'empreinte des représentations ouzbèkes hégémoniques de la masculinité et de la féminité se dessinent plus nettement lors du passage en commission de Sherzod et Saida à la suite d'Anora et Islom.

Saida et Sherzod

Anora et Islom sortent seuls. L'employée de leur *comité de mahalla* reste dans le bureau d'Ibrohim Aka pour attendre le couple suivant car celui-ci dépend aussi de son administration à Samartchuk. Cette fois-ci, la *kelin* entre en pleurs et s'assied aux côtés de son mari impassible. La secrétaire du *zam-hokim* leur demande, comme à leurs devanciers, de lui transmettre leurs papiers d'identité. Sans plus attendre, ils sont introduits par la représentante de leur *comité de mahalla*. Celle-ci rappelle que les demandeurs de divorce sont déjà passés devant cette commission le treize décembre 2021 car ils sont séparés depuis huit mois. Ils se sont alors brièvement réconciliés avant de rompre à nouveau. Leur fils est âgé de deux ans. Nommé Sherzod, le père a vingt-six ans et travaille pour

une filiale de la mine de charbon. Quelques années plus tôt, il s'est distingué en remportant une deuxième place dans des championnats nationaux de lutte. Tous les jours, il continue de se rendre à la salle de sport et à effectuer les cinq « prières » (*namaz*) (uz). Son épouse n'a, quant à elle, que vingt-deux ans et travaille dans une crèche privée. Ibrohim Aka commence à interroger Saida sur ses pleurs. Celle-ci lui répond que sa *qaynopa* (« sœur aînée du mari ») (uz) a trouvé une femme célibataire à son travail et l'a présentée à son frère cadet. Après s'en être aperçue en décembre, elle est allée voir sa *qaynopa* pour qu'elle le dissuade de fréquenter cette maîtresse. La sœur aînée de son mari lui a répondu simplement qu'elle avait eu tort de partir autant de mois et d'espérer que Sherzod reste seul. Depuis, la *kelin* soutient que son époux ne cesse de recevoir des sms où cette femme lui propose de passer du temps agréable. En guise de preuves, elle brandit son téléphone et montre des captures d'écrans. Ibrohim Aka et la « psychologue » d'une cinquantaine d'années ans lui répondent en cœur qu'ils ne leur ont pas demandé de venir pour voir ces photos. Sherzod rétorque qu'il n'a jamais vu cette personne, ni même entendu sa voix. Toujours sur fond des sanglots de son épouse, il prétend n'avoir rien à cacher. Leur séparation est, selon lui, imputable à Saida qui lui aurait menti après s'être réinstallée chez lui en décembre. Quand leur fils est tombé malade en janvier, Sherzod s'est, en effet, aperçu que le compte sur lequel il versait la pension alimentaire était vide car Saida lui a demandé de l'argent pour payer les médicaments. Au lieu d'utiliser cet argent pour leur enfant, elle s'en était servie, selon lui, pour elle-même. Il lui reproche, en outre, de l'avoir pris pour un « idiot » en prétextant qu'elle avait vidé le compte pour acheter des Pampers. Même s'il ne s'en est jamais occupé, il sait très bien que des Pampers ne valent que 18 000 soums. Il est certain qu'elle lui a menti car il a consulté l'historique du compte. En l'imprimant depuis un distributeur, il a relevé qu'il y avait des achats à la pharmacie mais aussi des virements vers d'autres comptes. Le jour même de leur dispute, il a donc raccompagné Saida chez ses parents. À sa grande surprise, ses affins ne lui ont alors posé aucune question au sujet de leur fille. Quand Sherzod a demandé à son *qaynota* (« beau-père ») (uz) pourquoi ils ne voulaient rien savoir, celui-ci lui a répondu que sa fille connaissait déjà les raisons de la dispute.

L'imam le plus âgé répond le premier à Sherzod. Il lui reproche de s'aimer davantage que sa propre famille. Tout le temps qu'il passe à la salle de sport pour prendre soin de lui devrait être consacré à Saida et à leur enfant. Il faut aussi qu'il lui donne plus d'argent. Comment ne pas dépenser cet argent pour elle-même s'il ne lui offre rien d'autre ? La charia, lui rappelle-t-il, exige d'offrir au moins une tenue complète par trimestre à son épouse. Un homme ne peut pas lui dire non. Si elle le lui demande, il doit au moins lui acheter une robe ou le lui promettre pour qu'au lieu de se plaindre, elle prie pour lui et lui donne la *baraka*. Saida acquiesce. À nouveau, elle agite son téléphone et montre des captures d'écran de messages qu'il aurait écrit depuis le téléphone de sa mère. Elle l'accuse de continuer à la tromper avec une autre femme, même si elle a tout tenté auprès de leur *comité de mahalla* pour se réconcilier. Sherzod lève la voix : « Comment-a-t-elle fait pour

accéder au téléphone de ma mère ? Même moi je l'ignore. Dieu interdit de toucher la propriété d'un autre. Ce téléphone est un *shayton*. » Les pleurs de Saida reprennent.

L'imam est d'accord avec Sherzod : fouiller le téléphone de quelqu'un d'autre est un péché. En cas de « doute » (*shubha*) (uz), il faut plutôt lire des versets du Coran comme *Al-ikhlas*, *Al fatiha* ou *Al-baqara*. En ce cas, aucun *shayton*, aucun *djinn* ne s'approchera d'elle. La panique est en elle. Elle ne doit pas perdre son calme dès qu'elle voit un chat noir sur la route. Puis, l'imam lui demande combien de temps elle consacre à son fils et si elle lui fait des lectures. Saida lui répond qu'elle lui lit autant de livres qu'elle peut mais qu'elle est fatiguée après ses journées de travail. Sur ce, l'imam ordonne aussi à Sherzod de passer plus de temps avec leur enfant. De sortir se promener avec lui et de lui lire des livres. S'il ne donne aucun amour à son épouse et à leur fils, ils l'abandonneront. Il vieillira seul et en mauvaise santé. Saida réaffirme que ce problème est lié à quelqu'un d'autre. Il passe trop de temps avec la femme divorcée que lui a présentée sa sœur aînée. Elles se sont même déjà vues car en janvier, la maîtresse de son mari leur a rendu visite pour exiger son départ. Saida prétend que ce soir-là, son mari l'a même frappée et lui a jeté au visage des vêtements qu'elle avait lavés avant de lui demander de faire ses affaires. Sherzod avoue qu'il parle avec une autre femme depuis six ans mais qu'il n'a pas de liaisons avec elle. Il demande à Saida d'arrêter de mentir : jamais il ne lui a ordonné de faire ses affaires. Saida lui répond qu'il a déchiré les vêtements qu'elle avait lavés et les lui a jetés.

Le jeune imam invite Sherzod à l'humilité. Même si Saida a mal lavé ses affaires, il ne doit pas les déchirer et les jeter. Il doit lui parler plus calmement. Le prophète, rappelle-t-il, ne demandait rien à son épouse. Il savait tout faire lui-même. Régulièrement, il lavait ses vêtements et trayait des vaches. « Comment peux-tu te croire plus important que le Prophète ? », demande le jeune imam à Sherzod. Les hommes doivent toujours garder en tête que les femmes ont des talents différents. Parfois, elles cuisinent mieux que d'autres. Certaines sont particulièrement douées pour recoudre ou laver des habits. Puis, il interroge Sherzod. Lui est-il aussi arrivé de faire tout ceci lui-même ? Sherzod lui répond qu'il a déjà lavé ses affaires et qu'il croit se souvenir d'avoir cuisiné pour son épouse. En revanche, il ne sait pas coudre. Même si ces talents ne font pas de Sherzod l'égal du Prophète, le jeune imam reconnait néanmoins qu'il est quelqu'un de fort, en plus d'être un bon sportif. « Je crois que vous voulez me faire passer un message ! », s'exclame l'intéressé avec le sourire. L'assemblée l'accompagne par un rire unanime. Le jeune imam enchaîne son propos. Il indique que selon les *hadits*, les hommes forts sont prêts d'Allah. Leur force n'est pas physique. C'est une force d'âme qui leur permet de se contrôler et d'aider les plus faibles et les handicapés. Un homme fort doit penser à chacun de ses pas car il est la « tête » (*bosh*) (uz) de la famille. Aussi, il doit toujours respecter ses parents. Le manque de respect pour les parents est l'un des problèmes les plus répandus mais dans leur famille ce ne semble pas être le cas. Avant d'offenser leurs parents,

les mariés doivent se retenir et réfléchir. Il faut qu'ils respectent les parents de l'autre comme si c'était les leurs. Le jeune imam illustre son propos avec une anecdote. Un jour, l'époux annonce à son épouse que ses parents vont leur rendre visite. Après avoir toqué à la porte quelques heures plus tard, les parents de la *kelin* s'aperçoivent que rien n'a été préparé. S'empressant de cuisiner pour eux quelque chose, celle-ci s'en prend à son mari. Elle lui reproche de ne pas l'avoir prévenue de la visite de ses propres parents. Une dispute éclate car l'époux l'accuse de ne pas considérer son *qaynota* (« beau-père ») (uz) et sa *qaynona* (« belle-mère ») (uz) comme ses propres parents. Le monologue du jeune imam se poursuit. Les seuls hommes qui battent leur épouse sans aller en enfer sont, selon lui, ceux qui cherchent à lui enseigner la vie plutôt qu'à la punir. Plutôt donc que de montrer sa force à son épouse, Sherzod doit la garder pour le ring. Saida mérite davantage son attention.

Sherzod se défend d'avoir battu son épouse. Il explique qu'il n'a pas décidé du divorce. C'est Saida qui l'a soupçonné à tort de vouloir la tromper. Comme elle lui parlait sans cesse du divorce, il a décidé d'annoncer à son *qaynota* et à sa *qaynona* qu'il ne la retiendrait pas s'ils voulaient la récupérer. L'imam le plus âgé lui répond qu'en réalité son épouse ne veut pas divorcer et qu'elle lui en parle pour l'effrayer et le faire revenir vers elle. Il se défend d'être partial et demande aux deux conjoints de se mettre l'un à la place de l'autre. Quand il lui a recommandé de passer moins de temps au sport, il n'a pas voulu lui dire d'arrêter d'en faire. Comme il connaît mieux la religion, il lui a simplement suggéré de consacrer davantage de temps à son épouse et à son fils. Il faut au moins qu'il passe deux heures par soir avec eux. Pour Allah, il lui demande de se contrôler, d'écouter ses conseils et de pardonner son épouse. Les femmes ont besoin d'aide car elles sont naturellement faibles. C'est pourquoi elles ont droit au pardon. La « psychologue » qui travaille au *hokimiyat* ajoute qu'il peut venir parler de ses problèmes à la mosquée s'il en a besoin. Sherzod affirme que ce n'est pas nécessaire car « il vit déjà pour Allah »[364]. Puis l'imam le plus âgé s'adresse au *zam-hokim* pour lui demander qu'il leur accorde un délai de réconciliation supplémentaire. Presque muet depuis l'entrée de Sherzod et Saida dans son bureau, Ibrohim Aka n'est pas du même avis. Il répond à l'imam qu'ils n'ont pas de raisons de divorcer. Puis, il s'adresse à Sherzod : « Faites vos conclusions pour vous-mêmes. Si tu veux vivre avec elle, contrôle-toi. Si tu vois ton enfant malheureux, tu ne vas pas le battre, tu vas l'aider. Demande-toi pourquoi ta femme est malheureuse à tes côtés. » Saida reçoit aussi une remontrance du *zam-hokim* : « Si tu veux divorcer, espionne son téléphone tous les jours. Je vis depuis quinze ans avec ma femme, elle n'a jamais fouillé mon téléphone. »

Sherzod précise que son épouse est partie puis revenue mais qu'il ne l'a jamais chassée de la maison. Quand dans deux verres il y a de l'eau propre et de l'eau sale, le mélange des deux ne rendra pas l'eau sale plus propre, dit l'imam le plus âgé. Ce sont pour lui les situations de la vie. Il faut savoir

[364] Le sous-entendu est ici qu'il se rend déjà à la mosquée car il effectue les cinq « prières » (*namaz*) (uz).

pardonner. À Sherzod, l'imam impute une part de responsabilité dans le départ de la *kelin*. À Saida, il demande de promettre qu'elle ne fouillera pas le téléphone de son mari car, selon la charia, il est interdit de le consulter sans son autorisation. Saida est d'accord, elle jure de ne plus le faire. L'imam lui demande aussi de se souvenir qu'elle est responsable des problèmes de leur famille. Saida l'approuve. Son mari mentionne, en revanche, qu'elle a déjà promis à un autre imam, nommé Rahmad Ali, de ne pas fouiller son téléphone lors de la dernière commission et que sa parole n'a, de ce fait, plus de valeur. Ibrohim Aka lui répond que, de toute façon, il s'agit de la plus haute commission de réconciliation d'Angren. Plus personne ensuite ne se mêlera de leurs problèmes familiaux et ne leur demandera de promettre. L'imam ajoute qu'ils sont tous deux responsables de la ruine de leur famille et qu'ils font du mal à leur fils sans le savoir. Après le divorce, elle restera sans mari et lui sans épouse, ils ne trouveront pas mieux, selon l'employée de leur *comité de mahalla*. Même si cette commission s'est réunie pour sauver leur famille, Sherzod leur indique qu'il est venu pour se séparer. Ibrohim Aka lui reproche de « mauvais mots » qui rendent sa femme malheureuse. S'il continue, leur fils sera également malheureux. Saida veut vivre avec lui selon le *zam-hokim* : Sherzod restera un homme même s'il lui pardonne car Dieu pardonne à tout le monde. L'imam pense alors à *Baxtiyor Oila* du Cheikh Muhammad Sodiq, il veut savoir si les mariés ont lu ce livre. Ceux-ci répondent qu'ils ne le connaissent pas. En ce cas, l'imam leur ordonne de le lire. Il leur déclare qu'il les interrogera dans six mois à ce sujet. Si après cette lecture, ils demandent encore le divorce, tout le monde sera du même avis. Ibrohim Aka finit par acquiescer, il signe le protocole et le tend à sa secrétaire pour leur donner un délai de réconciliation supplémentaire de six mois.

À la hauteur de leur genre ?

Certains propos énoncés ici par les membres de la commission peuvent sembler redondants par rapport à ceux entendus lors du passage d'Anora et Islom quelques minutes plus tôt. Ici aussi, les imams se réfèrent à la vie du Prophète et aux commentaires du Coran et des Hadiths proposés par le Cheikh Muhammad Sodiq dans *Baxtiyor Oila* pour inviter chacun des mariés à réfléchir sur eux-mêmes. Alors que les demandeurs de divorce se rejettent mutuellement la responsabilité du conflit, il s'agit de les inciter prioritairement à se remettre en question et à effectuer un travail sur soi. L'objectif n'est pas simplement d'ajuster leur comportement à des normes coutumières et chariatiques, il est de les aider à devenir des sujets moraux, conscients d'eux-mêmes et capables de ne pas céder à leurs désirs et à leurs émotions en tant qu'époux et épouse.

Les normes de genre apparaissent plus explicitement que lors du passage en commission d'Anora et Islom car la « force » (*kuch*) (uz) des hommes est opposée discursivement à la « faiblesse » naturelle des femmes. Même si les imams ne manquent pas de rappeler à Sherzod la force dont il

dispose en tant que sportif de haut niveau, cette notion revêt davantage ici un sens moral et spirituel. Un homme fort doit être capable de « contrôler ses émotions » et de « décider de chacun de ses pas » pour prendre des décisions réfléchies. Il ne faut pas qu'il utilise aveuglément ses capacités physiques pour battre son épouse et la punir. Même si les violences conjugales ne sont pas a priori exclues, le rôle de l'époux est plutôt de montrer l'exemple à son épouse et de lui rappeler ses obligations. Cette « force d'âme » dont dispose l'époux par rapport à l'épouse justifie qu'il lui pardonne, par exemple, sa jalousie. Elle l'oblige, en même temps, à lui donner régulièrement de l'argent et à lui acheter notamment des habits tous les trois mois. En même temps, on voit ici que l'adultère du mari n'est pas considéré comme un aveu de faiblesse de sa part. L'infidélité conjugale n'est pas associée à une incapacité de se « contrôler ». Illégitimes, les « soupçons » (*shubha*) (uz) de l'épouse sont, au contraire, attribués au « diable » (*shayton*) (uz). Sans leur mari et sans la lecture de versets du Coran les femmes ne savent pas résister, selon l'imam, à la « panique » irrationnelle qui est en elles.

Malgré cette hiérarchie, l'homme n'est pas jugé seul responsable de la « ruine de la famille ». Pour y remédier, l'effort entre époux et épouse doit être partagé. Les injonctions des membres de la commission sont donc à la fois symétriques et asymétriques. Ils ont demandé à Sherzod et Saida de passer tous deux plus de temps avec leur enfant et de témoigner d'un même « respect » (*hurmat*) (uz) à l'égard de leurs parents et de leurs beaux-parents. D'un côté, Sherzod s'est vu rappeler les obligations mentionnées dans le paragraphe précédent. Les injonctions adressées à Saida étaient plus minimes. Les membres de la commission n'ont pas autant insisté sur son rôle de mère que lors du passage en commission d'Anora et d'Islom quelques minutes plus tôt. Comme Sherzod lui reprochait principalement d'être jalouse, ils lui ont demandé d'arrêter de fouiller le téléphone de son mari et de réciter des prières pour que *shayton* cesse de l'envahir de mauvaises pensées et d'alimenter ses soupçons d'adultères.

L'asymétrie de ces injonctions sous-tend l'entretien d'une masculinité et d'une féminité ouzbèkes que la littérature ethnographique décrit comme hégémoniques (Megoran 1999 ; Reeves 2010). Le fait religieux et les arguments séculiers concourent mutuellement à la légitimation de ces injonctions et de ces normes de genre. Les justifications religieuses s'articulent aux leitmotivs de la charia, du paradis et du l'enfer. Il est dit aux demandeurs de divorce qu'ils se rapprocheront du paradis et s'éloigneront de l'enfer s'ils respectent la charia et remplissent les obligations associées aux rôles d'époux et d'épouse. À l'exclusion de ce type d'arguments extra-mondains, les membres de la commission ont exigés que les demandeurs de divorce soient à la hauteur de leur identité

ouzbèke[365]. Ils sont aussi référés au bien-être des membres de la famille et à celui de l'enfant en particulier.

La mention du regard des autres et de très probables sanctions sociales visait, en outre, à accroitre l'efficacité de ce type de discours normatifs. Les mariés devaient craindre d'être considérés comme de mauvais Ouzbeks et de mauvais musulmans en cas de divorce. Comme Lola à l'issue de sa visite avec Hassan au *comité de mahalla*, il fallait qu'ils redoutent de ne plus pouvoir se remarier avec quiconque. C'est pourquoi, l'employé du *comité de mahalla* de Saida et Sherzod leur a dit, à l'issue de la commission, qu'ils resteraient célibataires après leur divorce et ne « trouveraient pas mieux ».

Les réponses des demandeurs de divorce et leur refus de se réconcilier définitivement après une première commission quelques mois plus tôt invitent toutefois à relativiser l'efficacité de ce type d'énoncés sur les comportements. J'ai indiqué dans la première partie de ce chapitre que Jamshid Aka était ressorti de la commission en colère et déterminé à l'idée de demander le divorce pour sa fille Nodira. Il n'avait pas supporté qu'un des imams de la commission se réfère à la charia pour soutenir que le mari de sa fille n'était plus obligé de la loger. Parmi les quatorze couples de mariés dont j'ai observé le passage en commission, aucun n'a semblé sortir du bureau d'Ibrohim Aka en ayant renoncé à demander le divorce. Une minorité a bénéficié d'un document signé par le *zam-hokim* qui permettait d'appuyer leur demande de divorce auprès du tribunal. Comme Saida et Sherzod, Anora et Islom, les autres demandeurs de divorce se sont vus imposer un délai de réconciliation supplémentaire qui oscillait entre trois et six mois. Une seule fois, Ibrohim Aka a même réprimandé l'employée d'un *comité de mahalla* pour avoir dépêché des mariés devant la commission : comme leur dispute était liée à l'infertilité, il estimait que leur problème relevait davantage de la médecine.

Comment expliquer cette relative inefficacité des commissions de réconciliation ? Ce phénomène semble traduire le refus des demandeurs de divorce de privilégier les pratiques que les membres de la commission leur préconisent. Ils se subjectivent d'une autre manière. Certains n'associent probablement pas leur bien-être au respect de ces injonctions. En outre, plusieurs les jugent vraisemblablement inadaptées au regard de leurs contraintes pratiques et du contexte économique. Les témoignages des personnes démariées que nous avons étudiés au début de ce chapitre reflètent, en effet, une plus grande flexibilité des rôles de genre que les discours, entendus lors des commissions de réconciliation, ne le suggèrent. Pour ces personnes être époux et épouse ne signifiait pas toujours la même chose. À leurs yeux, ceci impliquait souvent des responsabilités différentes. Dilmurod Aka gagnait bien assez sa vie aux États-Unis pour entretenir ses parents, ses

[365] Je pense, par exemple, au moment où l'employée du *comité de mahalla* d'Anora et Islom a dit Anora qu'il était contraire à la « mentalité ouzbèke » de se marier et d'avoir un enfant dans le but de toucher une pension alimentaire.

épouses successives et ses enfants. En revanche, la distance imposée par le fait migratoire l'affranchissait, à ses yeux, de l'obligation de cohabiter avec ses parents et son épouse. De par son travail et la propriété de l'appartement où ils s'étaient installés après leur mariage, Lola disposait, quant à elle, d'une autonomie financière vis-à-vis de son mari. De ce fait, il lui était difficile d'accepter de servir ses beaux-parents comme s'il s'agissait des siens. L'absence de grossesse lors des premiers mois de mariage lui donnait d'autant moins de raison d'endosser le rôle de *kelin* (« belle-fille ») (uz). Les doutes de Dilmurod Aka et de Lola s'expliquent peut-être aussi par l'usage de technologies d'information et de communication. Exposés à d'autres représentations de la masculinité et de la féminité par l'intermédiaire d'internet et des réseaux sociaux, ils ont développés un rapport critique aux normes de la masculinité et de la féminité auxquelles se réfèrent les membres des commissions de réconciliation et les employés des *comités de mahalla*.

En observant les demandeurs de divorce dans le bureau d'Ibrohim Aka, on a constaté aussi qu'ils se sont surtout référés à des difficultés d'ordre économique pour expliquer qu'ils n'avaient pas été à la hauteur de leur rôle d'époux ou d'épouse. Islom n'a probablement pas pu verser la pension alimentaire de son épouse à temps en raison de plusieurs mois de salaire impayés à l'usine où il travaillait. L'imam a demandé à Saida de s'occuper davantage de son fils et de passer plus de temps avec lui à faire des lectures. Cependant, elle a prétexté que ceci était difficile pour elle car elle passait déjà des journées entières avec des enfants à la crèche et était fatiguée en sortant du travail.

L'échec du processus de réconciliation conserve, dans tous les cas, une part de mystère car on peut toujours douter de la parole des mariés et des principaux motifs pour lesquels ils demandent le divorce. Ceci n'était pas exclusivement lié à ma position d'observateur étranger et à l'impossibilité d'interroger les demandeurs de divorce à l'issue de la commission. Devant celle-ci, les mariés remettaient mutuellement en cause leur parole. Souvent, ils s'accusaient à tour de rôle de mensonges sans que leurs interlocuteurs aient assez de temps pour déceler des incohérences dans leurs discours ou même vérifier leurs propos auprès de voisins ou de membres de leur famille. Saida soupçonnait Sherzod de le tromper. Celui-ci lui reprochait, en retour, de fouiller le téléphone portable de sa mère et de dépenser sa pension alimentaire pour elle-même. Après trente minutes d'échanges, ces faits demeuraient incertains. Les motifs avancés par les mariés pour demander le divorce n'étaient peut-être aussi que de simples prétextes. Sans précisions, Sherzod a simplement indiqué, avant de partir, qu'il était venu pour se séparer.

D'autres hypothèses sont donc susceptibles d'expliquer l'échec du processus de réconciliation. Il y a, d'une part, le peu de temps dont disposent les membres de la commission pour recevoir chacun des demandeurs de divorce. D'autre part, il y a le risque que la commission devienne un dialogue de sourd entre des parties qui refusent de s'entendre sur les motifs même du divorce ou même de mettre des mots sur les faits qui justifient le divorce à leurs yeux. Dans le bureau d'Ibrohim Aka,

j'ai observé, en effet, qu'il y avait un tabou au sujet des motifs de divorce qui faisaient référence aux désirs et aux intérêts individuels des mariés. Même s'il avait jugé la sexualité de plaisir comme importante pour la qualité du lien conjugal, Sherzod n'aurait pas pu justifier sa demande de divorce par le désir d'avoir une sexualité plus satisfaisante et de se remarier avec une autre femme. Anora se serait peut-être aussi discréditée auprès de la commission, de son mari et de ses affins si elle avait dit qu'elle demandait le divorce pour pouvoir bénéficier d'une pension alimentaire.

Autrement dit, on retrouve des tensions entre des obligations relationnelles et l'individualisme, entre le souci des membres de la commission de promouvoir un travail éthique qui leur permette de trouver un équilibre familial et le souhait des individus de mener une vie qui se rapproche davantage de leurs désirs et de ce qu'ils considèrent comme leurs intérêts. Ces tensions se reflètent très explicitement dans la façon dont les demandeurs de divorce et les membres de la commission parlent de leur sexualité. Éludée par les deux précédents couples dont j'ai retranscrit le passage en commission, la sexualité n'est devenue un sujet de discussion qu'à partir du moment où les mariés ont mentionné leur infertilité ou leur infection à une maladie sexuellement transmissible.

c) Une sexualité sous silence

La sexualité constitue un angle mort de la littérature ethnographique sur la société ouzbèke depuis l'indépendance. Ceci s'explique notamment par l'exclusion de ce sujet des discussions publiques et par des problèmes méthodologiques liés à l'ethnographie de l'intime dont j'ai parlé dans le premier chapitre. En Union Soviétique, il ne figurait quasiment pas dans les programmes scolaires et universitaires car après une brève période de liberté sexuelle lors de la décennie 1920, le régime décida que la sexualité de plaisir constituait un frein à l'avènement du socialisme. Il ne fallait pas qu'elle dissuade la population de consacrer la majeure partie de son temps et de son énergie au travail (Stern & Stern 1980). Selon plusieurs historiens et sociologues, une majorité de citoyens soviétiques est restée mal informée à ce sujet jusqu'à l'issue de la décennie 1980 (Harris 2011, 105). Sous le mandat du président Karimov, aucune étude publique n'a été financée ou même autorisée par l'État ouzbek. Encore aujourd'hui, il demeure, par exemple, quasi impossible pour un chercheur étranger en sciences sociales d'obtenir un visa pour étudier des sujets liés aux maladies sexuellement transmissibles ou aux travailleurs du sexe[366]. Ceci peut s'expliquer par une inquiétude du régime quant à l'évaluation des politiques publiques et à l'image de la famille et de la société

[366] Un doctorant anglo-saxon qui était affilié comme moi à l'Institut d'Histoire de l'Académie des Sciences d'Ouzbékistan pour son enquête ethnographique m'a dit ainsi qu'il avait dû renoncer à un projet de recherche initial sur la pandémie de VIH en Ouzbékistan. Avant que je dépose ma demande de visa de recherche en 2021, plusieurs chercheurs m'ont parlé aussi de collègues qui avaient été expulsés du pays après avoir enquêté sur des travailleurs du sexe sous couvert d'un autre projet de recherche.

ouzbèke. Quand elle apparaît dans l'ethnographie, la sexualité est donc surtout associée à sa fonction reproductive ou sinon mentionnée au détour de travaux portant plus largement sur l'anthropologie économique, le genre ou la parenté (Ducloux 2012 ; Megoran 1999 ; Petric 2002 ; Reeves 2010).

Depuis la fin de la période communiste, la sexualité des populations sédentaires d'Asie Centrale a plus directement été étudiée au Tadjikistan (Cleuziou 2016a ; Harris 2004, 2005 & 2011 ; Temkina 2010). Dans ces travaux, il est directement question de la sexualité de plaisir, du désir sexuel et de leur rapport aux normes sociales. Défini comme une « tension sexuelle orientée vers un objet » par opposition à une excitation sexuelle sans objet, le désir sexuel serait appréhendé négativement selon ces recherches. Colette Harris soutient que ceci tient à la fois à l'islam et à une idéologie collectiviste.

Si l'islam valorise, en effet, le plaisir sexuel à travers la notion d'*huris* et en fait un des principaux éléments de la vie au paradis, il condamne, selon Harris, le désir sexuel dès qu'il détourne les fidèles de l'amour de Dieu. Autrement dit, le désir sexuel ne doit pas cibler une seule personne. Il doit être dirigé sur une classe d'individus masculins ou féminins interchangeables. L'essentiel est de trouver assez tôt quelqu'un pour se marier et le satisfaire. C'est pourquoi, l'islam tolère la polygynie et permet aisément aux hommes de répudier leur épouse : il vaut mieux une multiplicité de partenaires sexuels qu'un lien émotionnel trop fort entre deux individus (Harris 2004, 159 ; Harris 2005, 85).

Contrairement à l'islam, l'idéologie collectiviste ne valoriserait pas une sexualité de plaisir. Surtout, elle verrait le désir sexuel comme une menace pour l'équilibre familial. En amenant l'individu à choisir son conjoint contre l'avis de ses parents ou à commettre un adultère, ce désir présenterait un risque pour le maintien des relations familiales et conjugales (Harris 2005, 80, 91). Ceci peut expliquer l'existence d'un contrôle social sur la sexualité parmi les populations autochtones sédentaires de la région. Jusqu'au mariage les parents veillent à la virginité de leurs enfants, même si les hommes peuvent plus impunément coucher avec une femme avant d'être marié. Au moment du mariage, les parents de la mariée transfèrent leur contrôle sur la sexualité de leur fille à leur gendre et à leurs affins. Ceci est inséparable d'un « contrôle sur la descendance » (Cleuziou 2016a, 77). Les parents de l'épouse cherchent à s'assurer qu'elle n'ait pas d'enfants en dehors du mariage. Outre le risque d'adultère, son époux et ses beaux-parents veulent, quant à eux, décider du rythme auquel naîtront les enfants. Ce contrôle est aussi mentionné succinctement dans la littérature ethnographique sur la société ouzbèke. À Boukhara, Anne Ducloux indique notamment que la mère de l'époux peut se réserver le droit d'entrer « plusieurs fois par nuit dans la chambre du jeune couple ». En cas de retard sur la grossesse, il arrive aussi qu'elle interroge directement la *kelin* quant à son cycle menstruel ou à la fréquence des rapports sexuels avec son fils (Ducloux 2012, 130, 132).

Cette infériorité de la sexualité de plaisir par rapport à la sexualité reproductive dans la hiérarchie des valeurs a été décrite comme un problème quand les rapports sexuels s'avèrent douloureux pour

les mariés. En cas d'impuissance le soir du mariage, le premier rapport sexuel entre les conjoints peut se traduire par des tensions conjugales et même un démariage car il est alors tentant pour l'époux de mettre en doute la virginité de son épouse plutôt que de reconnaître l'incapacité d'accomplir un acte qui conditionne à la fois sa masculinité et son passage à l'adulte. Même quand elle est vierge, l'épouse s'expose à des commérages et à des sanctions sociales (Harris 2011, 102). Si elle est répudiée, peu d'hommes accepteront qu'elle se remarie avec eux. En l'absence de rapports suffisamment fréquents après leur mariage, les mariés se verront imputer leur infertilité par les membres de leurs familles respectives.

En ce cas, les interlocuteurs auxquels peuvent s'adresser les mariés sont généralement très limités. Avant le mariage, la sexualité constitue un sujet tabou entre les parents et les enfants ou entre les membres d'une fratrie qui ne sont pas du même genre. En théorie, l'épouse doit choisir une femme parmi ses parents patrilatéraux ou matrilatéraux. Celle-ci doit lui donner des indications au sujet de la première nuit de noce. Il s'agit de sa *yanga* (uz). L'époux a quant à lui la possibilité de demander conseil à ses frères aînés ou sinon à des amis qui se sont mariés avant lui. Les enquêtés qui ont été scolarisés à Angren lors des décennies 1990 et 2000 m'ont dit, en outre, que l'éducation sexuelle ne figurait quasiment pas dans leur cursus. À ce sujet, leurs enseignants en biologie se contentaient de leur indiquer que les hommes et les femmes se « reproduisent comme des fleurs »[367]. Après le mariage, Temkina souligne que ce sujet est souvent passé sous silence. Parmi les femmes du nord du Tadjikistan qui ont accepté de lui accorder un entretien à ce sujet en 2004, seules quelques-unes pouvaient débattre de leur sexualité avec leur mari et lui faire savoir ce qui leur plaisait ou non (Temkina 2010, 450). Lors de l'enquête, aucun interlocuteur de genre masculin ou féminin ne m'a véritablement parlé de sa sexualité conjugale. Je ne suis pas non plus parvenu à étudier le contrôle exercé sur la sexualité des mariés d'aussi près qu'Anne Ducloux (Ducloux 2012).

Néanmoins, mes données suggèrent qu'à Angren ce contrôle peut rester relativement fort et que la pratique d'une sexualité de plaisir varie d'un couple à l'autre. Le témoignage du père de Nodira au début de ce chapitre est emblématique de la subordination de la sexualité à la reproduction. Dès son mariage, Nodira a eu deux fils à la suite. Après trois ans de mariage, la conception d'un troisième enfant est devenue un motif de conflit avec son mari et ses beaux-parents. Ceux-ci lui demandaient de faire un enfant car ils espéraient qu'elle ait une fille. Nodira y était, en revanche, opposée. Elle redoutait vraisemblablement que cette troisième grossesse abîme davantage sa santé car son père accusa son gendre et ses affins de la traiter comme une « usine » (*zavod*) (ru). Peut-être aussi qu'elle envisageait déjà de quitter son mari et excluait, de ce fait, d'avoir un enfant avec lui.

[367] Entretien avec Habibullah Aka, Angren, vingt-deux novembre 2021.

Il est très hypothétique que Nodira ait connu une sexualité de plaisir avec son ancien mari. Même si les hommes ouzbeks et tadjiks avec lesquels j'ai eu les interactions les plus prolongées ne m'ont jamais parlé de leur sexualité conjugale, plusieurs indices suggèrent que certains prenaient mutuellement du plaisir avec leur épouse et qu'il jugeait ceci important pour maintenir une bonne relation avec elle. En novembre 2021, Habibullah Aka me proposa, par exemple, d'écrire sur Instagram à une amie ouzbèke de son épouse qui avait une trentaine d'années et était divorcée. Elle lui avait parlé de moi car elle s'inquiétait avec son époux de ma solitude. Tous deux redoutaient que je souffre de rester en ville sans partenaire sexuel pendant de si longs mois. Ils considéraient aussi que leur amie manquait de sexe depuis son divorce. Cette proposition me surprit d'autant plus que je n'avais jamais pu parler directement à l'épouse d'Habibullah Aka[368]. Quand il m'invitait à dîner chez lui en présence de sa mère et de ses deux frères aînés, son épouse restait en cuisine. Même quand nous étions assis seuls sur un *tapchan* en bas de son immeuble, elle se contentait de lui passer de la nourriture à travers la fenêtre de leur cuisine au rez-de-chaussée. Considérant qu'ils avaient parlé ouvertement de ma sexualité et de celle de leur amie en notre absence, j'estimais qu'il leur arrivait aussi de débattre de la leur. Ceci était d'autant plus plausible qu'Habibullah Aka avait rencontré son épouse par lui-même et s'était remarié avec elle après un premier démariage en 2012.

Entre hommes, il était aussi possible de parler d'une sexualité de plaisir hors-mariage. Avant de se marier en juillet 2023, le fils de Jamshid Aka ne me cacha pas qu'il avait des rapports sexuels avec une étudiante ouzbèke qu'il avait rencontrée à l'université dans la ville voisine d'Almalyk. Dilmurod Aka se vantait aussi régulièrement de multiplier les partenaires sexuels. Je pense aussi à un homme ouzbek de quarante-cinq ans qui habitait un village limitrophe d'Angren et avait divorcé quatre fois. Après qu'il m'ait invité plusieurs fois chez lui au village, je compris qu'il souhaitait que je lui prête mon appartement à Angren pour coucher avec une femme ouzbèke avec qui il était sorti au lycée et qu'il estimait malheureuse avec son mari. L'adultère ne lui posait aucun scrupule car il considérait que son mari s'occupait mal d'elle. Celui-ci lui demandait simplement de s'exécuter quand il en avait envie et ignorait son plaisir[369].

Mes données ethnographiques ne permettent pas de statuer en définitive sur la valeur que les hommes et les femmes mariés accordent à la sexualité de plaisir. Les indices précédents suggèrent néanmoins que celle-ci n'est pas sans importance pour la plupart des personnes mariées, dans un contexte où les réseaux sociaux, la télévision et des vidéos de mariage accroissent leur exposition à des corps érotisés, quand bien même elles ne consomment pas de la pornographie. Indubitablement, internet permet aux mariés de se préparer à leur première nuit de noce. Ceux-ci n'ont plus besoin que quelqu'un les instruise à ce sujet avant leur mariage. C'est aussi que m'a dit

[368] J'ai décliné cette proposition pour que ceci n'entrave pas la progression de l'enquête ou ne crée des problèmes éthiques avec mes enquêtés.
[369] Entretien avec Azamat Aka, Angren, vingt-cinq février 2022.

l'épouse d'un ami ouzbek d'une trentaine d'années qui résidait à Tachkent et était originaire de la région de Samarcande. Si les hommes de son village pouvaient désigner un membre de leur famille pour qu'il les prépare à la première nuit de noce jusqu'aux années 2000, cet usage a disparu car désormais les mariés savent, selon elle, déjà tout avant le mariage.

Même si Ibrohim Aka avait insisté sur la nécessité de rapports sexuels réguliers entre conjoints lors de notre premier rendez-vous dans son bureau en novembre 2021, la sexualité de plaisir est apparue comme un sujet peu abordé en commission de réconciliation. Jamais, elle ne fut présentée comme indispensable à la relation conjugale et encore moins comme un motif de divorce. Malgré la présence d'imams et les références récurrentes au Prophète, au Coran et à la charia, il ne fut pas non plus question de la place que confère l'islam au plaisir sexuel[370]. Objet d'un double discours, la sexualité ne s'est immiscée dans les discussions qu'en cas d'infertilité ou de maladie sexuellement transmissible. Dans le premier cas, il était demandé aux mariés de travailler sur eux-mêmes et de se montrer plus séducteurs afin d'accroitre leur désir d'avoir des rapports sexuels. Dans le second, les membres de la commission cherchaient, au contraire, à minimiser la nécessité d'une sexualité de plaisir.

Kakhramonjon et Sevinch

Parmi les quatorze pairs de demandeurs de divorce que j'ai vu passer en commission en novembre 2021 et en février 2022, seule une était concernée par des problèmes d'infertilité. Pour introduire les intéressés, l'employée de leur *comité de mahalla* précisa que Kakhramonjon et Sevinch n'arrivaient pas à avoir d'enfant depuis leur mariage il y a deux ans et demi. L'infécondité était source de tensions entre le mari ouzbek de vingt-sept ans et la mère ouzbèke de son épouse car celle-ci lui avait posé un ultimatum. Elle lui laissait encore un an pour faire un enfant à sa fille. Sinon, elle la récupérerait. Dans le bureau d'Ibrohim Aka, le neuf février, les mariés rejetèrent la faute l'un sur l'autre pendant près de quarante minutes.

Précisant que Kakhramonjon avait déjà effectué il y a un an une opération chirurgicale pour retrouver sa fertilité, l'épouse ouzbèke de vingt-deux ans se plaignit, tout d'abord, que son conjoint n'ait pas suivi les recommandations des médecins. Après l'opération, il avait oublié plusieurs fois de prendre ses médicaments et n'avait pas voulu des herbes avec lesquelles elle avait souhaité le guérir. Aussi, il avait refusé de payer quatre millions de soums pour effectuer des tests auprès d'un

[370] Les femmes que Temkina a interrogées au sujet de leur sexualité au nord du Tadjikistan n'ont pas non plus mentionné cette question, bien que le plaisir mutuel soit valorisé dans certaines sociétés musulmanes, comme au Maroc (Temkina 2010).

laboratoire médical à Tachkent. Promettant d'abord de le faire à son retour de la capitale, il s'était dédit après une discussion avec son frère. Celui-ci l'avait dissuadé de payer aussi cher[371].

Le témoignage de Sevinch fit l'objet de retours contrastés en commission. La psychologue d'une cinquantaine d'années dit à l'époux qu'il devait être un homme et que pour tenir la famille dans son poing il aurait dû effectuer ces tests plus tôt. Considérant que les tests ne devaient pas être un problème d'argent, l'employée de leur *comité de mahalla* leur proposa, quant à elle, de demander une aide financière auprès de leur institution et du *hokimiyat* (uz). L'imam le plus âgé de la commission reprocha surtout à la *kelin* de remettre en cause « la dignité d'un homme ». Il lui demanda de se mettre à la place de son mari et lui rappela qu'un enfant ne tombe pas du ciel.

Refusant fermement de réclamer une aide financière, l'époux chercha surtout à témoigner de bonne volonté. Au lieu d'en dire davantage au sujet de son état de santé, il déplora que son épouse refuse de coucher avec lui au moins une fois par semaine. Celle-ci lui rétorqua que l'envie était peu souvent là car elle était fatiguée après ses journées de travail à la crèche. Pour l'imam, Kakhramonjon devait mieux s'y prendre. Au lieu de lui demander directement de passer au lit, il devait y aller en douceur. Avant de le faire, il fallait prendre le temps de lui faire un massage et de lui demander comment s'était passée sa journée. D'accord avec l'imam, Ibrohim Aka ajouta qu'ils ne pourraient jamais espérer avoir d'enfant en l'absence de rapports sexuels pendant des semaines. Selon lui, ceci nuisait, en effet, à la fertilité des spermatozoïdes. Ceux des chauffeurs de camions étaient de mauvaise qualité car ils restaient assis et dormaient sur la route pendant plusieurs jours. L'imam aîné renchérit en leur demandant de prendre exemple sur le prophète Ibrohim et son épouse Sarah. Ils avaient attendu plus de quatre-vingt-dix ans pour donner naissance à leur premier enfant, le prophète Israel.

Puis l'imam se lança dans de longues considérations au sujet du manque d'éducation sexuelle. Il déplora que personne n'apprenne aux hommes à gérer leurs instincts primitifs et à parler aux femmes. Beaucoup trop étaient, selon lui, comparables à des enfants qui éprouvaient de l'excitation sexuelle dès le *beshik* (« berceau ») (uz) mais ne comprenaient pas bien ce qui leur arrivent. Les femmes rencontraient, elles aussi, des problèmes hormonaux. Ceci justifiait l'âge souvent précoce de leur mariage. Même après la naissance d'un enfant, leur mari devait continuer à leur faire l'amour pour qu'elles restent en bonne santé et éduquent bien leurs enfants. Pour illustrer son propos, il évoqua une femme qui avait fait la une des journaux car elle avait jeté son bébé dans la cage d'un ours à Tachkent une dizaine de jours plus tôt[372].

Au fur et à mesure de l'échange, j'eus l'impression que le malaise de l'employée du *comité de mahalla* des mariés était croissant. Le visage fermé et rouge, elle était devenue silencieuse. Je supposai qu'elle

[371] Quatre millions de soums était l'équivalent de quatre cent dollars américains au moment de l'enquête.
[372] Certains articles de presse au sujet de ce fait divers sont encore disponibles en ligne, Url : https://www.rbc.ru/rbcfreenews/61f4287d9a79479c5dc079c8 (Consulté le trente juin 2025).

regrettait d'avoir fait remonter les problèmes de ce couple jusqu'au *zam-hokim* car celui-ci conclut la discussion en affirmant que les mariés n'avaient pas leur place devant cette commission et que leur cas relevait davantage de la médecine. Refusant de signer le protocole pour leur accorder un délai de réconciliation, Ibrohim aka suggéra plutôt au mari d'essayer un autre urologue. Il demanda aussi aux mariés de lui donner leur numéro de téléphone afin qu'ils puissent en discuter séparément.

Kakhramonjon ne souhaitait probablement pas que les membres de la commission discutent de son état de santé et de son infertilité présumée. Sevinch était plus réticente que lui à parler de leur sexualité. Tous les deux étaient vraisemblablement angoissés à l'idée que les paroles échangées dans le bureau du *zam-hokim* puissent être répétées au-delà de ces murs. Cette fois-ci, Ibrohim Aka n'a, cependant, pas tenté de jouer sur cette angoisse pour inciter les mariés à changer de comportement et se réconcilier. Avec les autres membres de la commission, il s'est contenté de leur donner des recommandations pour avoir un enfant. L'époux devait aller voir d'autres médecins et faire plus d'examens médicaux. Avec son épouse, il devait aussi privilégier des pratiques et des comportements qui leur donnent envie de rapports sexuels plus fréquents. Contrairement à la plupart des autres demandeurs de divorce, il ne leur était pas véritablement reproché d'enfreindre les us et coutumes ou la charia. La stérilité éventuelle de l'époux et l'absence de plaisir au lit ne pourraient jamais être de leur faute. En choisissant de mettre fin rapidement à la discussion et en promettant aux mariés de leur parler en privé, Ibrohim Aka m'a, en effet, semblé reconnaître que l'infertilité des mariés n'était pas de son ressort, ni totalement du leur. Il a refusé de leur accorder de délai supplémentaire de réconciliation car il estimait qu'il était inutile pour eux de repasser devant cette commission et de subir le regard des autres. Leur problème relevait davantage de la « médecine ».

Un plaisir sans valeur ?

Absente de ce mariage, la sexualité de plaisir apparaît ici comme subordonnée à la reproduction biologique pour les membres de la commission de réconciliation. *In fine*, le plaisir sexuel n'a de valeur qu'en tant qu'il incite les mariés à avoir des enfants et à constituer une cellule familiale. Si l'on se fie au discours de l'imam, on peut aussi croire que la sexualité n'a pas d'objet, même si elle est légitimée par le mariage. Il s'agit surtout d'un instinct que chacun doit apprendre à maîtriser pour le satisfaire exclusivement dans le cadre de la conjugalité et s'attirer en retour le désir sexuel de son conjoint. Quand la difficulté n'est pas pour les mariés d'avoir du désir sexuel l'un pour l'autre, elle est donc plutôt de se satisfaire d'une seule personne et de résister à la tentation de

l'adultère[373]. C'est peut-être aussi la raison pour laquelle les membres de la commission ont paru avoir autant de mansuétude vis-à-vis des hommes et des femmes qui étaient soupçonnés d'adultère[374]. L'essentiel était pour eux que les mariés puissent avoir des enfants. En l'absence de rapports sexuels réguliers, ils leur préconisaient d'adopter des pratiques qui facilitent l'accomplissement du devoir conjugal. Avant tout rapport, ils devaient prendre notamment le temps de communiquer et d'effectuer des massages.

Ni la sexualité de plaisir, ni l'affection n'ont, cependant, été présentées comme indispensables à la qualité de la relation conjugale et à la pérennité du mariage. Même en leur absence, le divorce est jugé illégitime. C'est aussi ce que nous dit l'opposition de la commission aux demandes de divorce motivées par une maladie sexuellement transmissible. En minimisant la gravité d'un herpès génital de l'époux de vingt-trois ans nommé Bekzod, les membres de la commission ont réduit la sexualité à sa fonction de reproduction biologique et ont nié l'importance du plaisir sexuel pour la relation conjugale.

En outre, le plaisir sexuel féminin m'a paru tout particulièrement dévalorisé par rapport au plaisir masculin. En commission, il n'a été question ni de la plausible douleur de l'épouse de vingt-et-un ans lors de leur première nuit de noces, ni des probables répercussions de cette nuit sur leur relation, ni même de l'abstinence qu'imposait la maladie de Bekzod à son épouse. Contrairement à l'esprit de l'article du code de la famille qui oblige les individus à effectuer des tests médicaux avant leur mariage, personne n'a, par ailleurs, stigmatisé Bekzod moralement pour la maladie[375]. Il n'a pas été interrogé au sujet des conditions dans lesquelles il aurait pu attraper ce virus et des partenaires avec lesquels il avait eu des rapports sexuels en dehors du mariage. Tacitement, les membres de la commission m'ont semblé, autrement dit, reconnaître le droit des hommes de pratiquer une sexualité de plaisir en dehors du cadre conjugal. Tant qu'elle ne l'empêchait pas d'avoir un enfant avec Shahlo, la maladie de Bekzod n'était pas rédhibitoire pour leur mariage. Il s'agissait à la fois d'un problème qui pouvait être résolu par la médecine et d'une épreuve que les mariés devaient surmonter moralement.

---

373 C'est peut-être aussi la raison pour laquelle les membres de la commission ont paru si mansuets vis-à-vis des hommes et des femmes qui étaient soupçonnés d'adultères. Au lieu de sustenter les *shubha* des demandeurs de divorce qui accusaient leur conjoint de les avoir trompés, ils préféraient discréditer leur parole en l'absence de quatre témoins oculaires.

374 Ibrohim Aka et la « psychologue » d'une cinquantaine d'années ont dit, par exemple, à Saida qu'ils ne l'avaient pas fait venir pour voir des photos sur son téléphone quand elle a essayé de leur montrer les captures d'écrans des échanges de son mari avec une autre femme. Ils lui ont fait promettre de ne plus fouiller les téléphones de son mari et de sa belle-mère.

375 Pourtant l'article dix-sept du Code de la Famille de la République d'Ouzbékistan oblige les mariés à passer des examens médicaux avant le mariage.

Accompagnés par chacun de leurs parents, Shahlo et Bekzod sont les premiers demandeurs de divorce à passer devant la commission de réconciliation d'Ibrohim Aka le dix-sept novembre. Ils se sont mariés cinq mois auparavant et n'ont vécu ensemble que deux mois. Selon l'employée du *comité de mahalla* qui les a amenés, Shahlo est partie car elle croit que son époux est malade. Shahlo acquiesce et précise qu'ils ont déjà vu un médecin. Celui-ci leur a dit que Bekzod avait un herpès génital et qu'il devait se soigner. Aussi, elle ajoute qu'elle s'est mariée avec lui contre sa volonté et que c'est sa mère qui lui a imposé ce mariage. Deux semaines plus tôt, Bekzod lui a donné trois *taloq* lors d'une réunion en présence de leur *comité de mahalla*. Reconnaissant que Shahlo dit vrai, l'employée de leur *comité de mahalla* lui rétorque que ce n'était qu'une dispute et que la jeune femme doit apprendre à être patiente. Elle lui reproche d'en avoir tout de suite parlé à sa mère alors qu'une *kelin* doit toujours tâcher de cacher ses problèmes familiaux à ses parents. L'imam qui figure au sein de la commission ce jour-là est d'accord. Il estime que les mariés doivent protéger leur réputation et ne parler à personne d'autres de problèmes qui les concernent, pas même leurs parents. S'adressant à l'imam, la mère de Shahlo demande comment il compte les réconcilier après trois *taloq*. Pour le clerc, le divorce n'est pas inéluctable car il y a des *taloq* sérieux et d'autres prononcés sous le coup de l'émotion qui sont sans conséquences. Le mieux est, selon lui, d'aller à Tachkent pour rencontrer un imam plus âgé et qualifié qui saura les conseiller après avoir mesuré la gravité du *taloq*.

La mère de Shahlo lui rétorque que leurs problèmes sont très sérieux car sa fille ne pourra peut-être pas avoir d'enfants. Elle prétend avoir tout fait pour empêcher la rupture. Avant d'accueillir sa fille, elle lui a demandé plusieurs fois de ne pas lui parler de ses problèmes et de rester chez son mari. Le père de Bekzod n'est pas d'accord car Shahlo est parti plusieurs fois. Il est repassé à trois reprises chez ses affins pour la récupérer. La mère de Shahlo, l'accuse en retour d'avoir caché la maladie de son fils. Celui-ci explique, quant à lui, qu'il a tout d'abord essayé de la faire revenir mais qu'il n'a pas apprécié qu'elle répète ne pas vouloir vivre avec lui. Il lui a donc donné les *taloq*. Son père rappelle qu'au moment des fiançailles la mère de Shahlo avait voulu ce mariage. Celle-ci lui répond qu'elle ne leur aurait jamais donné sa fille si elle avait su que les certificats médicaux de Bekzod étaient des faux.

Promptement, Ibrohim Aka demande aux parents des mariés de sortir pour discuter seuls avec leurs enfants. En leur absence, c'est à Shahlo qu'il s'adresse : veut-elle vivre avec Bekzod ou non ? Sa réponse est ferme. Elle ne veut plus lui parler car il ne l'a appelé qu'une fois depuis qu'elle est partie il y a trois mois. Ibrohim Aka conclut qu'il leur faut un délai de réconciliation de trois mois. L'employée de leur *comité de mahalla* est d'accord. Selon elle, ils ne doivent pas abandonner si rapidement. Ces maladies ne sont qu'une épreuve. Dieu leur donnera peut-être ensuite le bonheur.

Shahlo lui réplique qu'il adviendra d'elle ce que Dieu décidera. La « psychologue » qui officie au service des affaires familiales du *hokimiyat* considère, au contraire, que ce sont des « conneries » : Shahlo forgera elle-même son destin car la maladie de son mari n'est pas très grave. Ibrohim Aka abonde en son sens. Un herpès même sur les lèvres, les jambes ou les organes génitaux, ça se soigne.

Un double discours sur la sexualité

Le délai de réconciliation correspond ici à un temps de guérison : leurs tensions conjugales devaient disparaître avec la maladie de Bekzod. Mentionnée par la mère de Shahlo, leur infertilité ne pouvait pas être un sujet de dispute après seulement quelques mois de mariage. La décision de faire sortir les parents suggère qu'Ibrohim Aka voulait aussi limiter leur interférence dans la relation conjugale et s'assurer que Shahlo ne demande pas le divorce sous l'influence de sa mère. Pour les membres de la commission, la relation conjugale ne dépendait à ce stade que des mariés. On constate aussi qu'ils ne se sont pas arrêtés sur les autres motifs de disputes, comme le refus de Shahlo de rester avec un homme qu'elle prétendait avoir épousé contre sa volonté ou le supposé mensonge de Bekzod et de ses parents au sujet de son état de santé. Par rapport aux autres demandeurs de divorce, Shahlo et Bekzod ont semblé particulièrement livrés à eux-mêmes. Personne ne leur a vraiment dit comment se réconcilier. Il n'y avait ni injonctions pratiques, ni référence à des anecdotes inspirées de la vie du Prophète Mohammed ou de celle d'autres mariés. Shahlo et Bekzod devaient apprendre seuls à vivre avec cette maladie et rester ensemble malgré l'absence d'une sexualité de plaisir.

Les discours des membres de la commission sur la sexualité s'avèrent donc contradictoires. D'un côté, il leur arrive de déplorer l'absence d'éducation sexuelle des mariés. De l'autre, ils ne proposent rien pour les éduquer et ne leur prodiguent que peu de conseils. Quand il n'y a pas d'infertilité ou de maladie sexuellement transmissible, la sexualité est même éludée. Enjoints à travaillés sur eux-mêmes pour se réconcilier, les mariés manquent, autrement dit, d'interlocuteurs pour surmonter les tensions conjugales liées à leur sexualité.

Conclusion du chapitre

L'ethnographie du démariage révèle de nombreuses contradictions entre les inquiétudes des personnes démariées ou en instance de démariage et les injonctions et conseils prodigués par les membres des commissions de réconciliation. Elle montre aussi que les mariés sont habités par des doutes quant à la valeur de leur relation conjugale et qu'ils ne s'entendent souvent pas au sujet des

des normes du mariage. Ces incertitudes s'inscrivent sur fond d'une globalisation qui se caractérise par de multiples transferts de capitaux, de marchandises, de personnes, de pratiques, d'images et d'idées à l'échelle transnationale et implique une tension entre l'individualisme et les obligations relationnelles dans ce contexte local. Attribuées fréquemment à la parole des femmes, les tensions conjugales ne sont pas donc le simple fait d'un rééquilibrage des rapports de pouvoir entre époux et épouse. Pour la majeure partie des démariages que j'ai étudiés, il s'agissait d'une initiative de l'époux. Dans la continuité des recherches de Saba Mahmood, l'ethnographie du démariage de Nodira invite notamment à dénaturaliser le sujet libéral (Mahmood 2009). Toutes les femmes qui en ont la possibilité ne cherchent pas a priori à s'émanciper de leur mari et de leur belle-famille. Certaines acceptent toute leur vie de leur être subordonnées. D'autres, comme Nodira, doutent plusieurs années avant de partir. Le capital économique, les opportunités professionnelles et le soutien familial dont les femmes bénéficient ne sont, autrement dit, que des conditions pour effectuer un choix qu'elles peuvent juger ou non autonomes. Avant de faire valoir ses propres exigences ou de demander le démariage, une femme doit réévaluer son expérience conjugale et redéfinir ses responsabilités à travers une pluralité de valeurs. Les différents récits de femmes et d'hommes démariés que j'ai exposés dans la première partie de ce chapitre permettent ainsi de se faire une idée de la subjectivation de leur expérience conjugale. Au cours de leur vie, tous ont réévalués cette expérience ainsi que les normes chariatiques et coutumières auxquelles on leur avait généralement demandé de se conformer avant le mariage. Au lieu de justifier le démariage par un simple écart entre le comportement de leur conjoint et le devoir-être associé à ces normes locales, ils se sont aussi référés à leur bien-être, et à d'autres normes et imaginaires du mariage.

À Angren, les mariés sont, en effet, exposés à des images et des discours qui représentent la relation conjugale sous un angle où la hiérarchie entre époux et épouse s'estompe, et où les obligations vis-à-vis des parents et des enfants sont moins marquées. À la différence d'un imaginaire qui laisse peu de places au désir des mariés et définit le mariage comme une affaire de famille dominée par des considérations pragmatiques, certaines de ces images et de ces discours mettent l'accent sur le choix individuel des mariés, la réciprocité de leur relation et l'idée que celle-ci doit être cimentée par des affects et une sexualité de plaisir. À travers les démariages et les remariages de Lola et de Dilmurod Aka, on a vu, en effet, comment les technologies d'information et de communication et les mobilités transnationales peuvent être les vecteurs de ce type de représentations. Entre leurs premiers mariages et les suivants, ils ont reconsidéré des arbitrages entre des considérations relationnelles, économiques, sexuelles et affectives et n'ont pas choisi leurs conjoints successifs sur les mêmes critères. L'expérience de la cohabitation ou celle de la distance liée aux migrations pour Dilmurod Aka, se sont avérés décevantes. L'écart entre les « représentations » et la « vraie vie », comme a dit Lola, était trop grand pour accepter la vie comme elle est. Lola, Dilmurod Aka et Nodira ont préféré être sanctionnés socialement que de maintenir une relation conjugale qu'ils

jugeaient préjudiciable à leur bien-être ou à celui d'autres membres de leur famille. Au cours de leurs trajectoires, ils ont même douté de la signification du mariage et se sont réappropriés les termes qui le désignent pour légitimer ou délégitimer des positions sociales et des relations, promouvoir un certain type de redistribution des ressources économiques et redéfinir le partage du travail domestique (Cleuziou & McBrien 2021, 139).

À l'exception d'hommes qui s'étaient démariés quatre fois comme Dilmurod Aka ou Azamat Aka, personne ne m'a paru renoncer définitivement au remariage. Comme l'enjeu de leur second mariage n'était plus de reproduire la relation de filiation, les hommes remariés m'ont paru, toutefois, plus autonomes que la première fois quant au choix de leur conjointe et à la célébration de leur remariage. Certains se sont passés de *to'y*. D'autres ont organisé une cérémonie plus modeste. Quelques-uns, comme Dilmurod Aka, ont célébré leur remariage tout aussi fastueusement que le précédent. Ce choix m'a paru surtout refléter leurs revenus et leur patrimoine. Pour Dilmurod Aka ce n'était pas un motif d'angoisse financière car il s'était était enrichi grâce à son travail aux États-Unis et au patrimoine immobilier qu'il avait acquis à Angren à partir de 2008. Faisant partie du même cercle d'amis, Habibullah Aka m'a avoué, en revanche, qu'il avait préféré se passer de cérémonies pour son remariage car ses revenus et ceux de sa mère étaient très faibles en 2011. En plus du rituel du *nikoh*, son remariage avec une femme ouzbèke kurama qui était également démariée s'était limité à deux réunions chez leurs parents respectifs en présence de membres de leurs familles et d'amis parmi les plus proches. J'aurais pu aussi parler du remariage du professeur ouzbek d'anglais qui m'a présenté à Dilnoza Opa, dont j'ai retracé le démariage et le remariage en tant que femme polygyne dans le troisième chapitre. Cet homme m'a dit que son second mariage avait été célébré beaucoup plus modestement que le premier. Considérant qu'il avait commis une erreur en se mariant d'abord avec une enseignante de chinois qui était issue d'une famille bien plus riche que la sienne, il regrettait aussi que son père ait consacré tant d'argent à la location d'une nouvelle *to'yxona* (« salle de réception ») (uz), la rémunération de prestataires ou à l'emprunt de voitures de luxe en 2019 lors de son premier mariage. Selon lui, les dettes générées par ces dépenses avaient favorisé leur démariage précoce. Dès les premiers jours, l'épouse d'Asliddin s'était plainte auprès de sa belle-mère car elle n'avait pas supporté de devoir rationner son alimentation pour éponger leurs dettes. Chez ses parents, ce ne lui était jamais arrivé. Un mois plus tard, ils s'étaient séparés d'un commun accord. Asliddin l'avait répudiée selon les usages musulmans. Pour le remariage de son fils deux ans plus tard, le père d'Asliddin lui avait donné carte blanche. Comme ses revenus d'enseignant s'étaient accrus à hauteurs de plusieurs centaines de dollars américains par mois, Asliddin était en mesure d'organiser une cérémonie toute aussi importante pour son second mariage que pour le premier. Finalement, le pic de la seconde vague de la pandémie de COVID-19 lui était apparu comme le moment idéal pour se remarier car il ne souhaitait pas y laisser trop d'argent. De ce fait, il s'excusa en septembre 2021 de ne pas m'avoir invité à une cérémonie qui

n'avait pas réuni plus de cinquante convives le mois précédent. Celui-ci lui avait permis d'épargner l'équivalent de deux milles dollars américains par rapport à son premier mariage.

Ces différents cas de figure indiquent que le démariage accompagne des reconfigurations familiales et déplace les significations attribuées au mariage. En revanche, il ne sape pas son « importance » (Cleuziou 2024, 290). Jugeant presque toujours nécessaire de se remarier, les hommes et les femmes démariés peuvent redéfinir le mariage pour eux-mêmes car leurs parents leur demandent souvent moins de comptes que pour leur premier mariage. Ceci n'aboutit pas toutefois au remplacement des mariages arrangés par des mariages d'amour. La valeur de l'expérience subjective ne l'emporte pas nécessairement sur les obligations relationnelles et les enjeux relatifs à la sécurité matérielle. Après leur démariage, tous continuent à « s'arranger avec l'amour » (Hart 2007). L'ethnographie du démariage fait ici écho aux reconfigurations familiales étudiées par Caroline Osella au sud de l'Inde. On observe l'émergence de subjectivités qui ne revendiquent pas tant le droit d'agir et de choisir leur conjoint selon leur désir que d'arbitrer par elles-mêmes entre des considérations pragmatiques, affectives et sexuelles (Osella 2012, 244). Dans ce contexte d'accroissement statistique des divorces, le stigmate du démariage apparaît relatif. Il ne semble pas rédhibitoire pour les relations des femmes et des hommes démariés avec leurs parents. Toutes les femmes et tous les hommes démariés que j'ai rencontrés ont continué à être accueillis, voir même aidés financièrement par leur parents. Hormis Nodira, la plupart sont, en outre, parvenus à se remarier dans un délai qui n'excédait pas quelques années. Quand ils ne trouvaient pas quelqu'un dont c'était le premier mariage, ils se remariaient avec un homme ou une femme qui était déjà démarié. Les sanctions sociales ont, en somme, paru beaucoup moins importantes que les employés des *comités de mahalla* ne cherchaient à le faire croire aux demandeurs de divorce.

Par le biais des commissions de réconciliation, l'État ouzbek tente, en effet, à résorber ces incertitudes. Il s'agit de rappeler les demandeurs de divorce à leurs obligations vis-à-vis de leurs parents, de leurs enfants et de leurs beaux-parents. Afin de se réconcilier, ceux-ci sont invités à effectuer un travail éthique. Les normes coutumières et chariatiques sont invoqués afin de les inciter à se remettre en question et à adopter au quotidien des conduites qui doivent leur permettre d'améliorer la qualité de leur relation. À partir des anecdotes, d'exemples empruntés à la vie des prophètes de l'islam ou à celles d'autres mariés, ils sont invités à privilégier des pratiques qui leur permettront d'être à la hauteur de leur statut d'hommes et de femmes ouzbeks. Ceci implique de « comprendre leurs obligations » et de faire passer leurs désirs et leurs intérêts individuels après la sauvegarde de la famille. L'époux doit surtout prendre en charge son épouse et ses enfants en tant que « chef de famille » (*bosh*) (uz) et obéir à ses parents en tant que fils (Megoran 2008, 22 ; Reeves 2010, 244). Son épouse doit, quant à elle, jouer son rôle de « mère » (*ona*) (uz) et servir les parents de son époux en tant que « belle-fille » (*kelin*) (uz).

Ces discours tendent presque toujours à minimiser les difficultés financières du ménage. Quand l'épouse reproche à son mari de ne pas gagner assez d'argent ou de ne pas en consacrer assez à elle et à leurs enfants, les membres de ces commissions attribuent presque toujours les tensions aux fautes morales des deux conjoints. L'époux doit travailler davantage. Même quand elle n'est pas « femme au foyer » (*uyi bekasi*) (uz), l'épouse est tenue également de s'occuper de leurs enfants et de ses beaux-parents comme il le lui demande. Minimisant la flexibilité des rôles de genre, ces discours visent, en même temps, à déresponsabiliser l'État vis-à-vis des demandeurs de divorces. Celui-ci n'est pas présenté comme responsable de leurs problèmes financiers, de leurs difficultés conjugales ou de l'impossibilité d'avoir une sexualité satisfaisante. Impliqués déjà en amont du mariage, les *comités de mahalla* ont averti les mariés qu'il fallait « penser » (*oylab*) (uz) à bien choisir leur conjoint. Ils les ont prévenus que fonder une famille demanderait à chacun des efforts et de la « patience » (*sabr*) (uz).

Si l'on compare l'ethnographie de ce chapitre avec les données au sujet de l'attribution des aides sociales et de la polygynie qui ont été exposées dans le troisième chapitre, on observe ici aussi que l'institution du mariage a vocation pour les membres de la commission à se substituer à l'État en matière de protection sociale. Il faut prévenir les divorces pour limiter le nombre de femmes et d'enfants sans ressources économiques. Un autre point commun avec l'action des *comités de mahalla* en amont du mariage est la relative souplesse de ces commissions quant aux acceptions du mariage. Parmi les quatorze paires de demandeurs de divorce que j'ai vu passer en commission aux mois de novembre 2021 et février 2022, les premiers n'avaient qu'un *nikoh*. La commission tentait de les réconcilier alors que l'époux n'avait pas encore divorcé civilement avec une autre femme. D'autres étaient, au contraire, encore considérés comme mariés alors que l'époux avait donné déjà trois *taloq*. Ceci signifie que le pluralisme normatif laisse une marge de manœuvre à la commission. Son rôle n'est pas de maintenir les pratiques du mariage dans un cadre légal, islamique ou coutumier. Il est d'alléger les dépenses sociales en pérennisant une multiplicité de façons d'être mariés et de faire famille.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Depuis les premières démarches des *sovchi* pour se renseigner au sujet de potentiel candidat(e)s au mariage jusqu'au démariage, l'État apparaît comme un acteur incontournable du mariage. À un moment ou à un autre, les mariés et leurs parents doivent composer avec les employés de leurs *comités de mahalla*, ceux du *hokimiyat* ou les membres de la commission de réconciliation pour décider du lien conjugal, célébrer la mariage ou l'annuler. Tout ceci précède, en outre, un passage au tribunal civil en cas de divorce. Malgré l'omniprésence de l'État et la codification continue du droit de la famille depuis l'entame de la période soviétique, l'ethnographie a mis en évidence au fil de la thèse de multiples façons de se marier et d'être marié. Le troisième chapitre a montré que la polygynie coexiste avec la monogamie, le mariage civil avec le mariage religieux non enregistré. Bien que minoritaire et illégale, la polygynie est pratiquée impunément au su du voisinage et des employés du *comité de mahalla*. Le cinquième chapitre a fait état d'une incertitude quant aux formes qui font la réputation des mariés et de leurs parents. Vue majoritairement comme un moment où il s'agit d'actualiser des valeurs de générosité, d'hospitalité et de respect pour les « us et coutumes » (*urf-odat*) (uz), la célébration du mariage donne désormais aussi lieu à des « cérémonies islamiques » (*islomiy to'y*) où les mariés et leurs parents se revendiquent plutôt des valeurs de « modestie » (*kamtarlik*) (uz) et tentent de se conformer prioritairement à la charia. Dans le dernier chapitre, l'étude des trajectoires de femmes et d'hommes démariés, ainsi que celle des commissions de réconciliation a mis en évidence des contrastes entre l'alliance et l'union conjugale. Considérant le fait de se marier comme un devoir vis-à-vis de leurs parents et un processus qui met en jeu la réputation de leur famille, les mariés doivent tous s'arranger plus ou moins avec leurs sentiments (Hart 2007). Ils doutent de la valeur qu'il faut accorder respectivement à leur expérience subjective et aux obligations vis-à-vis de leurs parents, de leurs enfants et plus largement des membres de leur famille élargie. Au regard de ces apories du mariage, les termes qui désignent le mariage et les mariés deviennent polysémiques. Ils permettent de légitimer ou délégitimer des positions et des relations sociales. Leur énonciation a pour but de redistribuer des ressources économiques et réorganiser le travail domestique (Cleuziou & McBrien 2021, 139).

Malgré ces disparités, la plupart des chapitres de cette thèse illustrent la centralité du mariage dont l'introduction générale a posé l'hypothèse. Cette centralité peut être à la fois qualifiée de sociale, de politique et d'économique. Le premier chapitre a pu constater la centralité sociale du mariage. Il a montré comment le fait d'être marié ou démarié déteint sur les interactions des individus avec les personnes extérieures au foyer domestique et même avec des membres de leur famille élargie. La

méfiance dépend notamment de l'état de leurs relations conjugales et familiales. Ceux dont la situation familiale était consensuelle m'ont paru moins méfiants à l'égard des personnes extérieures à leur premier cercle « d'amis » (*do'stlar*). Ceux dont les démariages, les infidélités ou les enfants nés hors-mariages n'étaient des secrets pour personne étaient aussi disposés à élargir leurs sociabilités et à parler d'eux et de leurs familles. La méfiance était plus généralisée parmi les résidents d'Angren dont la situation familiale était susceptible d'être jugée anormale au regard des us et coutumes. Elle ne ciblait pas de personnes précises. L'enjeu était plus généralement de se prémunir des *g'iybat* (« commérages ») (uz) afin de maintenir leur réputation et éventuellement ne pas compromettre leur remariage ou le mariage de l'un de leurs enfants.

La centralité politique du mariage est apparue plus nettement dans les troisième et sixième chapitres. Par le biais des *comités de mahalla*, l'État a été décrit comme omniprésent à chaque étape du mariage depuis la recherche d'un conjoint jusqu'au démariage. En dépit d'une certaine inflation législative au sujet du mariage, j'ai montré dans le troisième chapitre que la priorité implicite de l'État ouzbek n'est toutefois pas de « gouverner » ou d'appliquer sur tout son territoire les normes légales (Scheele 2021, 919). L'ethnographie des apories de la polygynie et de l'attribution des aides sociales révèle qu'il s'agit plutôt pour l'État de s'ancrer dans le vécu des citoyens, et de déléguer aux hommes mariés un devoir de protection sociale vis-à-vis des femmes et de leurs enfants. Qu'ils soient considérés comme « riches » (*boy*) (uz) ou « pauvres » (*kambag'al*) (uz), les mariés qui enfreignent les normes légales en s'adonnant à la polygynie ou en s'abstenant d'enregistrer leur mariage auprès de l'état civil ne peuvent pas bien longtemps le cacher à leur *comité de mahalla*. En revanche, ils n'ont pas à craindre d'être punis. Il leur faut simplement négocier avec leur *comité de mahalla* qui leur prodiguera des conseils, afin de pérenniser leur relation conjugale et interviendra pour les réconcilier en cas de démariage. Avant le mariage, même les hommes polygynes et leurs coépouses reçoivent, de ce fait, des conseils sur leur finances, les critères sur lesquels il faut choisir leur conjoint et les comportements à privilégier pour que leur mariage dure. Lors des commissions de réconciliation, étudiées dans le sixième chapitre, ceci permet de stigmatiser plus généralement les demandeurs de divorces et de les tenir avant tout pour les premiers responsables de leurs problèmes conjugaux ou financiers, car les membres de la commission ne manquent pas de leur rappeler qu'ils ont été conseillés et avertis avant leur mariage. L'incitation de l'État à réduire le coût des noces des classes moyennes et inférieures reflète aussi la centralité politique du mariage. Au regard des travaux déjà publiés sur les décrets et les lois qui visent à réduire les dépenses cérémonielles en Asie Centrale (Abashin 2003 ; Petric 2002 ; Trevisani 2016a), le prisme des aides sociales a été privilégié pour étudier la régulation de ces dépenses. Cherchant à débusquer les résidents qui dissimulent leur patrimoine financier et immobilier afin de bénéficier d'aides sociales, les *comités de mahalla* ont, en effet, pour mission d'éviter que les aides sociales n'aillent financer les mariages des résidents que l'État associe aux « classes moyennes » (*o'rta sinf*) (uz).

La centralité économique du mariage se traduit notamment par l'angoisse financière qu'il génère parmi les classes moyennes. Au cours de l'enquête entre 2021 et 2023, j'ai, en effet, constaté que les cérémonies de mariage drainaient l'épargne des résidents qui avaient bénéficié de l'amélioration de la conjoncture macro-économique depuis l'indépendance. Lors des décennies 1990 et 2000, la majeure partie des résidents vivaient encore dans l'anxiété de ne pouvoir se nourrir et se loger décemment, car il n'y avait qu'une poignée de « nouveaux riches » et une « multitude de pauvres » à Angren (Schroeder 2017 ; Trevisani 2013, 246). En 2021, l'angoisse de toute une frange de la population était davantage de manquer d'épargne pour maintenir des apparences de richesse lors du mariage de leurs enfants. Considérant l'évolution du contexte politique et macro-économique depuis la période soviétique, j'ai montré que l'angoisse générée par cette polarisation des ressources matérielles ne peut pas s'expliquer uniquement par des hypothèses fonctionnalistes qui attribuent ces dépenses et ces transferts d'argent à des relations d'endettement mutuel (Werner 1998) ou à la construction de l'alliance (Abashin 2015). Lors des trois dernières décennies de la période soviétique, les cérémonies de mariage ont sans doute permis aux résidents d'Angren de convertir en un capital social des liquidités et des biens de consommation qu'il leur était interdit d'accumuler (Koroteyeva & Makarova 1998). Dans le contexte de crise économique et sociale des années 1990 et du début des années 2000, ces cérémonies ont, en outre, joué le rôle de mécanisme assurantiel en sous-tendant des relations d'endettement mutuel (Werner 1998). Entre les années 2010 et le début des années 2020, les dépenses cérémonielles n'ont cependant pas décru avec la disparition de ces raisons d'être.

L'ethnographie du marché des « salles de réception » (*to'yxona*) (uz) proposée dans le quatrième chapitre a, en effet, mis en exergue l'attrait de la plupart des résidents pour des nouvelles pratiques consuméristes depuis plus d'une décennie. Associées à un ailleurs globalisé, ces pratiques permettent, d'une part, aux clients de se distinguer des pauvres et de réaffirmer leur appartenance à la « classe moyenne » (*o'rta sinf*) (uz). Elles reflètent, d'autre part, la sacralité du mariage comme moment et étape de la vie. Celui-ci ne saurait se réduire à l'occasion pour quelques « riches » (*boy*) (uz) d'écouler un excès de liquidité afin d'apparaître généreux. Les dépenses cérémonielles restent relativement élevées parmi toutes les couches de la population malgré les décrets et les lois censés les réduire depuis la décennie 2000. Aussi, elles résistent aux condamnations récurrentes de *comités de mahalla*, de migrants aux États-Unis ou de clercs musulmans qui les décrivent comme du « gaspillage ». Compte tenu de la sacralité du mariage, elles sont constitutives d'une économie cérémonielle qui coexiste avec l'économie de marché. Comportant ses propres circuits et ses propres normes, cette économie se caractérise par des pratiques et un vocabulaire particuliers (Zelizer 2001 & 2005). Lors des *to'y*, les convives ne parlent ni de paiement, ni de dette mais de

to'yona (« contribution ») (uz). L'argent est transmis aux organisateurs dans une enveloppe ou en leur serrant la main. Comme au Sénégal, cette « monétarisation généralisée des relations sociales » ne signifie par leur « marchandisation intégrale » (Moya 2016, 21). Le montant de la *to'yona* traduit plutôt la valeur attribuée par l'invité à la relation qu'il entretient avec le marié ou l'un de ses parents (Abashin 2003, 233), car cette contribution doit aider les parents à accomplir leur « devoir sacré » (*farz*) (uz) vis-à-vis de leur enfant (Schmoller 2014, 80).

La cérémonie du katta to'y comme dernier acte du travail parental de reproduction

Le développement et le maintien de relations entre les hôtes et les participants dépend aussi de la dimension esthétique du consumérisme (Carnevali 2020). L'ethnographie détaillée des cérémonies de mariage révèle toutefois que l'enjeu n'est pas exclusivement d'instituer des relations entre « affins » (*kudalar*) (uz) ou de maintenir des relations entre les « hôtes » (*mezbon*) (uz) et tous les « amis » (*do'stlar*), les « collègues » (*hamkasblar*) (uz) et les « voisins » (*qo'shnilar*) (uz) qui forment le contingent « d'invités » (*mehmonlar*) (uz). Si l'une des principales fonctions du mariage est de « reproduire les relations sociales dont il est le produit » (Bourdieu 1972, 108), il faut distinguer, à mon sens, la reproduction horizontale des relations sociales de la reproduction verticale du lien de filiation. L'ethnographie détaillée du *katta to'y* de Jahongir dans le cinquième chapitre est venu appuyer cette distinction. À partir des réflexions d'Annette Weiner sur la parenté des Bimin-Kuskusmin, j'ai distingué l'acte biologique de donner naissance d'un travail collectif qui permet à l'identité agnatique de survivre aux individus et d'assurer la pérennité du groupe familial (Weiner 1982).

Constituant le point culminant du cycle du mariage tant par l'ampleur des dépenses que par le nombre de participants, le *katta to'y* vient parachever ce processus de reproduction verticale. Clôturant les dons hiérarchiques répétés des parents aux enfants (Graeber 2011, 199, 238), il permet au marié de devenir un « chef de famille » (*bosh*) (uz) autonome, sans pour autant entamer le lien de filiation. Ayant lui-même contribué partiellement au financement de son mariage, le « marié » (*kuyov*) (uz) doit désormais prendre en charge lui-même son épouse et ses futurs enfants. L'irréductibilité du « devoir sacré » des parents est peut-être le plus saillant lors de la « cérémonie islamique » (*islomiy to'y*) (uz) à laquelle j'ai participé. Même quand ils critiquent le gaspillage associé aux cérémonies de mariage, et l'incohérence des parents qui dédient des années d'épargne à un prestige ponctuel et éphémère, les parents musulmans parmi les plus pratiquants consacrent vraisemblablement des sommes à peu près aussi conséquentes au paiement de prestataires de services, ou à l'achat de meubles pour les mariés. Le choix d'acheter des meubles relativement onéreux peut toutefois, être interprété comme une tentative de matérialiser ce travail de

reproduction et de le rationaliser économiquement. Contrairement à une cérémonie exceptionnelle et éphémère, les meubles ont vocation à être conservés et utilisés toute leur vie par les mariés.

La finitude de ce processus de reproduction libère les parents du devoir de financer le remariage de leur fils en cas de démariage ou du décès précoce de son épouse. Dès lors, celui-ci est lui-même responsable de la célébration de son remariage. De ce fait, tous les hommes remariés que j'ai rencontrés n'ont pas célébré leur second mariage. Certains se sont contentés d'un *nikoh*. D'autres ont organisé une cérémonie plus modeste que pour leur premier mariage. Quelques-uns ont opté pour des célébrations aussi conséquentes que la première fois. En ce cas, les dépenses cérémonielles n'étaient plus associées au travail de reproduction verticale. Pour un homme qui s'était enrichi aux États-Unis, comme Dilmurod Aka, l'enjeu était surtout d'afficher sa réussite économique et de se montrer généreux à l'égard de toutes les personnes qu'il avait tenu à inviter à Angren. Au regard du sixième chapitre sur le démariage, ces cas de figures appuient le constat selon lequel peu de personnes veuves ou démariées renoncent au remariage. À l'exception d'hommes qui s'étaient démariés quatre fois, comme Dilmurod Aka ou Azamat Aka, je n'ai pas croisé d'interlocuteurs de genre masculin de plus de trente-cinq ans considérés comme célibataires. Dans la mesure où la garde des enfants issus d'un mariage antérieur était presque toujours accordée à la mère par le tribunal, les hommes m'ont paru généralement chercher à se remarier pour retrouver des enfants et une sexualité légitime.

Le célibat de la mère d'Habibullah Aka, depuis la noyade de son mari lors de la décennie 1990, peut suggérer que le remariage est moins évident pour les femmes veuves ou démariées. Toutefois, la situation de Gulnora Opa était relativement singulière, car elle avait déjà plus de quarante ans lors du décès de son mari. Deux de ses trois fils étaient majeurs. En capacité de l'aider financièrement, ils pouvaient aussi la protéger contre les agressions dont elle risquait d'être victime. Ce n'était pas le cas de Lola, qui s'est effondrée en larmes, et a parlé avec sa meilleure amie coréenne-allemande du projet de déménager à Tachkent après avoir été agressée verbalement par des amis tadjiks de son ex-mari au volant de sa voiture. Quelques mois plus tard, elle s'est remariée et a eu un premier enfant. Comme pour les hommes, se remarier est donc sans doute pour les femmes un moyen d'avoir des enfants, quand elles n'en ont pas eu dans le cadre d'un premier mariage. Leur second mari doit aussi leur assurer une sécurité matérielle et les immuniser contre les agressions verbales, sexuelles ou physiques que pourraient commettre d'autres hommes. Le remariage extrait l'épouse d'un état de vulnérabilité associé au célibat. Comme le sexe hors-mariage est plus réprouvé pour les femmes que pour les hommes, le remariage offre également aux femmes la possibilité de pratiquer légitimement une sexualité de plaisir et de se refaire une réputation quand celle-ci a été abimée par les commérages au sujet de leur sexualité. Les femmes célibataires, veuves ou démariées à plus de quarante ans, m'ont paru attribuer une fonction analogue aux mariages des enfants nés

d'unions antérieures. Au lieu d'envisager de se remarier, elles se projetaient dans le mariage de leur enfant afin de reconstruire leur réputation. Gulnora Opa a organisé le mariage de chacun de ses trois fils, après le décès de son mari, à la fin de la décennie 1990. Suite au décès de son mari au milieu de la décennie 2010, Sayora Opa a dû quitter la maison où elle habitait depuis plusieurs décennies avec son fils benjamin, car les sœurs de son mari défunt les ont expulsés. Entre 2019 et 2021, elle a travaillé près de deux ans à Moscou avec son fils pour financer le mariage de celui-ci. Aziza, dont j'ai parlé dans le troisième chapitre, essayait en 2022 d'obtenir un logement social afin d'épargner davantage pour le futur mariage de sa fille de seize ans. En tant que coépouse d'un homme polygyne, Dilnoza Opa m'a semblé aussi ressentir une forte pression sociale quant au mariage du seul fils né de son premier mariage, car elle m'a indiqué avoir confiance en ses trois frères pour l'aider à organiser une cérémonie aussi « romantique » que celles exhibées sur Instagram par le blogueur Dili.me.

Tous ces exemples nous invitent à étudier plus précisément la façon dont le démariage bouleverse le processus de reproduction. En attribuant la garde des enfants aux mères démariées, l'État semble leur conférer un rôle prépondérant dans le travail parental de reproduction. Certains pères démariés ne s'estiment plus obligés d'organiser le mariage des enfants nés de mariages antérieurs, et le lien de filiation agnatique perd de sa valeur en faveur de la filiation utérine. Comme au Tadjikistan, ces différentes trajectoires féminines et masculines suggèrent, en outre, que les démariages ne sapent pas « l'importance » et la centralité du mariage au sein de la société ouzbèke (Cleuziou 2024, 290). Au regard des données ethnographiques, mon hypothèse est plutôt qu'ils favorisent la coexistence de plusieurs acceptions du mariage. En d'autres termes, leur accroissement statistique sous-tend le développement des contrastes que j'ai amplement étudié dans cette thèse. Après un premier démariage, les femmes et les hommes sont généralement amenés à questionner et redéfinir ce que signifie « se marier » et « être marié ».

L'hypothèse du pluralisme normatif

Pour décrire le mariage comme un processus de négociations impliquant une multiplicité de normes et d'acteurs, j'ai eu recours à la notion de pluralisme normatif. Ceci m'a permis de déplier différentes acceptions du mariage sans y voir la preuve d'une impuissance de l'État ouzbek. En s'en tenant aux codes ouzbeks, on relève à la fois une continuité par rapport à la période communiste et une certaine inflation législative. Calqué sur les principes du droit soviétique en ce qui concerne la famille et le mariage, le droit ouzbek a aussi intégré de nouvelles normes depuis l'indépendance. À partir de la fin de la décennie 1990, il y a eu notamment les décrets sur la régulation des cérémonies, puis l'article dix-sept du code de la famille de la République d'Ouzbékistan qui impose aux mariés des examens de santé depuis 2003. En 2019, une loi de modestie a été adoptée par le parlement

ouzbek afin de réguler et réduire les cérémonies de mariage. En 2024, celui-ci a commencé aussi à examiner un projet de loi pour proscrire les mariages entre cousins au second degré.

Tout ceci peut paraître en contradiction avec le laisser-faire de l'État, car la plupart de ces normes ne m'ont pas paru appliquées. L'ethnographie des commissions de réconciliation a mis notamment en évidence, dans le sixième chapitre, que l'obligation d'effectuer des examens médicaux avant d'enregistrer le mariage auprès de l'état civil n'est pas contraignante. Quand une femme a accusé son mari d'avoir falsifié des tests de santé pour dissimuler une maladie sexuellement transmissible dont il était déjà porteur avant le mariage, les membres de la commission de réconciliation ont simplement demandé à l'épouse de patienter le temps qu'il guérisse. Ils ont éludé l'article dix-sept du code de la famille qui l'autorisait à demander l'annulation du mariage civil. L'ineffectivité de la loi de modestie explique aussi que j'ai consacré peu de pages à la régulation des dépenses cérémonielles. Le choix des résidents d'Angren et de Tachkent de célébrer plutôt leur mariage dans le respect de l'*urf-odat* et, plus rarement, de la charia est apparu nettement dans le cinquième chapitre. Tout comme la pratique de la polygynie, ces écarts entre normes légales et pratiques nous instruisent quant aux priorités implicites de l'État et à la valeur accordée par les mariés aux normes religieuses et coutumières. D'un côté, ils suggèrent que l'enregistrement du mariage civil et les normes légales qui encadrent le mariage ont peu de valeur pour une part non négligeable des mariés. De l'autre, ils révèlent l'affirmation d'un droit de regard de l'État sur les pratiques du mariage qui enfreignent les normes légales. Pour l'État, la priorité n'est probablement pas d'obliger les mariés et leurs parents à se conformer strictement à ces normes. Plus incitatives que contraignantes, celles-ci semblent surtout donner une orientation et une légitimité aux employés du *comité de mahalla* et du *hokimiyat* qui agissent au nom de l'État. Afin de protéger la santé mentale et physique des mariés, pérenniser leur relation et limiter l'endettement associé à la célébration du mariage, elles leur donnent autorité pour interroger les mariés au sujet de l'organisation de leur cérémonie de mariage, de leur santé respective, de leur sexualité ou de l'état du lien conjugal. En cas d'infraction à ces normes ou même de non-enregistrement du mariage auprès de l'état civil, les employés ne sont cependant pas tenus d'annuler ou de délégitimer le mariage auprès des mariés et de leur entourage. Quitte à jouer sur l'angoisse de l'*uyat* (« honte ») (uz) et stigmatiser celles et ceux qui demandent le divorce, ils doivent, au contraire, accompagner les mariés, les inciter à rester ensemble et si besoin les réconcilier afin de limiter le nombre de célibataires. Ceci implique de laisser proliférer les relations conjugales dans leur diversité.

De ce point de vue, il y a une résonance entre le troisième chapitre consacré aux aides sociales et à la polygynie et tout le pan du sixième chapitre qui porte sur les commissions de réconciliation. Ici et là, les *comités de mahalla* apparaissent à la fois comme l'œil de l'État et une entité qui doit intervenir sur le mariage afin de résorber l'écart entre une idéologie officielle et l'expérience des citoyens

(Trevisani 2016a, 62). Les *comités de mahalla* ne ferment pas les yeux sur les pratiques du mariage qui enfreignent les normes légales. Ils ne les condamnent pas non plus unilatéralement. Au lieu de nier cet écart, ils cherchent à montrer aux mariés que l'État reconnaît leur mariage et est là pour les aider à former une famille pérenne. Allant jusqu'à dévoiler les problèmes sexuels des demandeurs de divorce, les commissions de réconciliation entretiennent l'idée d'un État omniscient pour qui le mariage ne saurait être envisagé exclusivement comme une affaire privée entre deux individus.

Les incertitudes quant à la fonction économique du mariage

Indiquant qu'ils interrogeaient toujours les mariés au sujet de leurs sentiments et de leur attrait l'un pour l'autre lors de l'entretien qui précède l'enregistrement civil et la célébration du mariage, les *comités de mahalla* ont paru néanmoins attribuer peu de valeur aux attentes affectives des mariés et à la sexualité de plaisir en cas de demande de divorce. L'absence de sentiments ou d'une sexualité de plaisir n'étaient pas présentée comme un motif de divorce légitime car le mariage engageait d'abord les mariés vis-à-vis de leurs enfants qui risquaient d'être privés de ressources matérielles et de famille en cas de démariage et vis-à-vis de leurs parents qui y avaient consacré une épargne considérable. D'autre part, ils étaient responsables devant l'État, qui devrait assurer la protection sociale des enfants et d'au moins un conjoint en cas de démariage. Ceci peut expliquer que l'État ouzbek ait érigé plus « d'obstacles bureaucratiques » au démariage qu'au mariage (Mory 2021). Les mariages religieux non enregistrés et la polygynie ne sont quasiment pas sanctionnés par l'État. Relativement rapide à obtenir pour les mariés qui ont enregistré leur mariage auprès de l'état civil et n'ont pas eu d'enfants, le divorce implique, en revanche, une procédure longue et éprouvante quand les demandeurs ont eu au moins un enfant ensemble. Même quand leur mariage n'est pas enregistré, les mariés reçoivent généralement la visite de leur *comité de mahalla* avant d'être convoqués quelques mois plus tard par la commission de réconciliation du *hokimiyat*. Le délai de réconciliation défini par la commission peut alors être reconduit. Tout ceci conditionne l'attribution d'une pension alimentaire par le juge, ou la formalisation de la garde des enfants. Quand les mariés ont un ZAGS, la procédure de divorce peut s'étaler sur des années. Si Lola a pu divorcer en moins d'un an, toutes les femmes qui avaient eu un enfant dans le cadre de leur mariage m'ont semblé attendre beaucoup plus longtemps. Quatre ans après le dépôt de sa demande, le tribunal n'avait toujours pas accordé le divorce à Nodira car son mari y était opposé.

En participant aux commissions de réconciliation, j'ai, en effet, observé que les membres de la commission ont présenté presque à chaque fois le mariage comme un gage d'intégration sociale et de sécurité matérielle, afin de fustiger l'égoïsme et l'irresponsabilité des mariés qui exprimaient leur déception affective ou tout simplement leur insatisfaction à l'égard de leur conjoint ou de leurs

beaux-parents. Afin de dissuader les mariés, ils ont agité en même temps le risque de sanctions économiques et sociales pour eux et leurs enfants en cas de démariage. Quand Lola s'est rendue avec Hassan au *comité de mahalla*, les employés qui l'ont accueillie lui ont, par exemple, rappelé qu'elle avait une « vie de château » (*šikarnaja žizn'*) (ru) et qu'aucun homme ne voudrait plus l'épouser. Aux femmes qui accusaient leur mari d'adultère, les membres de la commission de réconciliation ont aussi plusieurs fois rétorqué qu'elles parlaient sous l'emprise du « diable » (*shayton*). En l'absence de plusieurs témoins visuels, il n'y avait pas lieu d'incriminer leur mari sur la base de commérages ou de messages téléphoniques. Quand bien même leur mari les auraient trompées, elles devaient se réjouir que celui-ci « travaille » (*ishlaydi*) (uz) et ne « boive pas » (*ichmaydi*) (uz). Le procès des demandeurs de divorce en égoïsme et en irresponsabilité est apparu explicitement lors du passage en commission d'Anora et Islom, décrit dans le sixième chapitre, car l'un des imams de la commission a affirmé que leurs problèmes ne valaient pas de « laisser leur fille sans père ». Aussi, il a rappelé que trois filles suffisaient pour rejoindre le paradis, selon le Prophète Mohammed. En ce sens, l'employée de leur *comité de mahalla* a reproché à Anora d'avoir attendu la naissance de leur premier enfant pour revenir immédiatement chez ses parents. Y voyant un comportement égoïste et intéressé, elle lui a fait comprendre qu'elle allait s'appauvrir après le divorce. La pension alimentaire de quelques centaines de dollars par mois ne suffirait jamais pour partir en « Suisse » ou en « Amérique » comme elle l'envisageait. Jugeant aussi son mari irresponsable, les membres de la commission ont insisté, au contraire, sur la part importante que cette pension représenterait toujours dans son budget. Ils lui ont reproché de s'être absenté quand son épouse était encore à la maternité avec leur enfant. Considérant qu'Islom avait peut-être omis de verser cette pension pendant un mois en raison d'un retard de salaire à l'usine, le président de la commission lui a ordonné de travailler davantage et de cumuler plusieurs emplois. L'un des imams a attribué cet impair au souhait de se réconcilier. L'autre imam a rappelé qu'un homme doit nourrir sa famille et son enfant selon la charia. Il a toutefois indiqué que la réconciliation lui serait financièrement bénéfique car il n'aurait plus alors à payer de pension.

Afin d'amener les mariés à se remettre en question et à travailler sur eux-mêmes, les membres des commissions de réconciliation leur assignent, autrement dit, des responsabilités qui s'articulent à des représentations hégémoniques de la masculinité et de la féminité. Pour pouvoir prendre en charge son épouse et ses enfants, un homme doit accepter de travailler davantage. Son épouse est censée elle aussi jouer son rôle de mère. En outre, elle doit être prête à servir son mari et ses beaux-parents à la maison et tenir sa langue en leur présence pour préserver la paix au sein de la famille. Chacun doit faire passer l'éducation et le bien-être des enfants avant ses intérêts individuels et son expérience subjective. Si tout le monde est à la hauteur de ses responsabilités, le mariage sera mutuellement bénéfique sur le plan économique. Par le biais des *comités de mahalla* et des commissions de réconciliation, l'État ouzbek tente ainsi de présenter le mariage comme un enjeu

d'intérêt public. Malgré les apories du mariage, celui-ci doit permettre à toutes et tous d'accéder à une sécurité matérielle minimale.

L'État semble, en somme, attribuer au mariage une fonction de protection sociale. En associant discursivement la pérennité du mariage à la stabilité économique et à l'intégration sociale de chacun des membres du noyau conjugal, il se désengage et délègue à l'époux la responsabilité de subvenir aux besoins de son épouse et de ses enfants. Cette fonction ne se confond pas avec celle que les Ouighours les plus modestes de Kashgar prêtaient au mariage au début de la décennie 2010, selon Rune Steenberg. Dans un chapitre d'ouvrage que j'ai déjà mentionné dans l'introduction générale, Steenberg a décrit le mariage, le démariage et le remariage comme autant de moyens pour les individus issus de cette catégorie de la population d'optimiser leur « position sociale » et « d'assurer la sécurité matérielle des membres » de leur famille (Steenberg 2022, 180). En se mariant, il s'agit, selon lui, d'établir des relations avec des affins qui ont vocation à intégrer le cercle de la famille proche. À terme, les mariés et les membres de chacun de leur famille élargie doivent s'apporter mutuellement un soutien qui sera crucial pour la « vie économique et sociale » de leurs foyers (Steenberg 2022, 180). En cas de relations affinales infructueuses, le démariage permet, quant à lui, de réajuster les stratégies économiques individuelles et familiales (Steenberg 2022). Les discours des *comités de mahalla* et de la commission de réconciliation d'Angren ne semblent pas prêter au mariage une fonction économique si importante. Jamais, ils n'ont subordonné le mariage à des stratégies d'ascension sociale. Au contraire, ils ont plusieurs fois blâmé les épouses qui avaient trop d'attentes financières vis-à-vis de leur mari et n'avaient pas la patience de le laisser construire une carrière professionnelle. Lors des commissions de réconciliation, le mariage était plutôt valorisé comme un facteur de sécurité matérielle pour le noyau conjugal. L'épouse devait déjà se satisfaire que son époux lui donne un toit, mais aussi de quoi manger et s'habiller avec ses enfants.

À plusieurs égards, j'ai observé un écart entre ce type de fonction économique et ce que les mariés disaient attendre eux-mêmes du mariage. Le point de vue de Lola sur son premier mariage avec Hassan ne m'a pas paru, par exemple, ni se confondre avec celui des employés de son *comité de mahalla*, ni avec celui que Rune Steenberg attribue aux Ouighours modestes de Kashgar (Steenberg 2022). Lola ne s'était probablement pas mariée dans l'idée de s'enrichir ou même d'assurer sa sécurité matérielle et celle d'un enfant à venir. Quelques mois après la rupture avec Hassan, elle s'en voulait au contraire d'avoir cru en une histoire d'amour. Elle regrettait d'avoir bradé le studio de sa mère et de ne pas avoir demandé à Hassan de l'or ou un autre bien de valeur pécuniaire à titre de *mahr* avant de l'épouser. Elle aurait dû se rendre compte de « l'avidité » (*ʐadnost'*) (uz) et de « l'amour de son mari pour l'argent », bien avant qu'il n'emporte jusqu'aux mugs qu'ils lui avaient offerts avant leur mariage. Pour elle, leur divorce s'expliquait davantage par ce malentendu et cette déception affective, que par l'incapacité de son mari à la satisfaire sur le plan matériel. La création

de liens d'affinité n'était pas non plus l'enjeu principal de leur mariage, car la mère d'Hassan s'y était explicitement opposée à plusieurs reprises.

Quand les parents des mariés étaient favorables au mariage, j'ai observé le reste du temps que la stabilité du lien conjugal et le maintien de la réputation des mariés, de leurs parents et de leurs frères et sœurs étaient souvent privilégiés par rapport aux stratégies d'ascension sociale. Dans le sixième chapitre, j'ai, en effet, souligné que le choix d'épouser une femme issue d'une famille plus riche que la sienne était généralement critiqué au motif que le pouvoir de l'épouse risquait, en ce cas, de compromettre l'autorité de l'époux. Aussi, les parents étaient souvent réfractaires à l'idée de donner leur « fille » (*qiz*) (uz) à un homme beaucoup plus riche. Ils redoutaient, en ce cas, que son époux et leurs affins n'abusent de leur autorité sur elle et négligent totalement son avis et son bien-être. À Angren, la plupart des résidents m'ont dit ainsi qu'il fallait presque toujours privilégier les mariages avec quelqu'un du même rang économique que le sien et bien étudier le comportement en société et la psychologie des candidats et candidates au mariage avant de se décider. En ce cas, le respect des aînés et l'intégration au marché du travail figuraient parmi les critères les plus importants pour choisir un mari. L'« obéissance », la « pudeur » et la « décence » étaient, de l'autre côté, des traits psychologiques appréciés parmi les femmes (Turaeva 2016, 158). Pour prévenir les tensions conjugales et éviter qu'un divorce n'abîme la réputation des mariés, des parents et des membres de leurs familles, le mariage est donc précédé par une enquête des familles l'une sur l'autre. Ceci a été mentionné dès le premier chapitre. La combinaison de « différentes formes de proximité » familiale, amicale, professionnelle et résidentielle (Petric 2002, 143) favorise alors le mariage car elle facilite l'accumulation de renseignements au sujet des candidats et des candidates et permet de les trier avec plus de certitude. Après le mariage, le rapprochement entre les deux familles ne semble pas aussi important parmi les Ouzbeks et les Tadjiks d'Angren que chez les Ouighours étudiés par Steenberg à Kashgar. La « belle-fille » (*kelin*) (uz) n'est pas vraiment un « pont » entre les deux familles. À Angren, les mariages ressemblent plutôt au modèle B de Nancy Tapper (Tapper 1991, 16-17). Dès la célébration du mariage, la *kelin* est arrachée à sa famille pour intégrer la maison de son « mari » (*kuyov*) (uz) et être placée sous son autorité, ainsi que celle de sa « belle-mère » (*qaynona*) (uz) et de son « beau-père » (*qaynota*) (uz). La coutume de la *chilla* lui impose de s'enfermer chez son mari les quarante premiers jours de noces. Ensuite, elle ne peut, en principe, pas sortir et rendre visite à ses parents ou ses frères et sœurs sans l'accord de son mari et de ses beaux-parents. Par ailleurs, les interactions entre affins tendent à rester limitées. Ceux-ci peuvent s'inviter quelques fois par an à tour de rôle ou se présenter si l'un d'entre eux s'avère en mauvaise santé. Tant que l'alliance dure, ils sont amenés aussi à se fréquenter lors des *to'y*.

Dans des circonstances plus exceptionnelles, l'affinité m'a paru, toutefois, subordonnée à des stratégies d'ascension sociale. Un homme tadjik dont la sœur aînée avait déménagé aux États-Unis

après avoir remporté la loterie des *green cards* en 2010 m'a, notamment, précisé que les vainqueurs célibataires de la loterie avaient presque toutes et tous la certitude de recevoir quotidiennement des demandes en mariage de la part d'inconnus ou de personnes évoluant déjà dans leur entourage[376]. Dans l'espoir qu'une femme ou un homme de leur famille puisse partir travailler aux États-Unis, des *sovchi* viendraient presque tous les jours leur rendre visite. En ce cas, le principe selon lequel il ne faut pas épouser une femme issue d'une famille plus riche que la sienne devenait caduque, car un départ aux États-Unis devait permettre à l'époux de gagner des sommes d'argent considérables. Du côté de la mariée, les parents savaient aussi que l'époux de leur fille la laisserait travailler aux États-Unis, et que ceci lui permettrait de conserver un certain pouvoir sur son mari et ses beaux-parents, et même une autonomie financière après un démariage. Sinon, les bénéficiaires d'une *green card* pouvaient être tentés de se marier dans la parenté afin de conserver « l'argent gagné là-bas au sein de la famille et de se rapprocher de ses cousins et de ses frères et sœurs »[377].

Auprès des résidents qui n'habitaient à Angren que depuis quelques années et étaient originaires de régions beaucoup plus éloignées de la capitale, j'ai observé que la construction de l'affinité était aussi économiquement importante. De leur point de vue, le mariage pouvait être un moyen de s'installer définitivement à Angren, d'améliorer leur situation matérielle et d'aider ultérieurement d'autres membres de leur famille à les rejoindre. Même si les intéressés ne me l'ont pas dit comme tel, j'ai émis l'hypothèse que ceci avait considérablement influé sur le choix matrimonial de l'épouse de Youri. Exerçant à Angren un emploi précaire de serveuse jusqu'à son mariage, cette femme ouzbèke de vingt-cinq ans était originaire d'un village reculé de la région de Samarcande. En octobre 2021, j'avais eu l'occasion de m'y rendre avec Youri et quatre autres de ses amis ouzbeks et tatar pour récupérer la majeure partie de la *sep* (uz) de la mariée, et permettre aux conjoints d'effectuer le rituel du *nikoh*. Situé dans un environnement désertique, le village n'était pas relié à un réseau d'eau courante. Aussi, il était mal desservi par les transports, car il se situait à quarante-cinq minutes en voiture de la ville la plus proche. À Angren, l'épouse de Youri bénéficiait des services, des commerces et du confort d'un appartement équipé. En y restant définitivement, elle avait la certitude de pouvoir éduquer ses enfants dans des conditions matérielles et écologiques bien meilleures. Le projet d'y rester définitivement et de ne plus habiter au village l'avait sans doute incitée à franchir le pas, et à se convertir à la religion orthodoxe pour Youri. À trente-six ans, cette homme coréen avait, quant à lui, eu du mal à trouver une épouse parmi les quelques dizaines de familles orthodoxes qui participaient à l'office de la seule église chrétienne d'Angren. Toutes les

376 Entretien avec Sardor Aka, Angren, vingt-trois novembre 2021.

377 Déjà mariée quand elle a obtenu une *green card* en 2010, la sœur aînée de Sardor Aka a semblé combiner ces deux types de stratégies matrimoniales. Elle a donné sa fille aînée en mariage au fils d'une riche famille ouzbèke de médecins d'Angren. Sa seconde fille a épousé un cousin matrilatéral au second degré, il s'agissait du fils de la fille, de la sœur, de la mère de sa mère (MMZDS). Entretien avec Sardor Aka, Angren, vingt-trois novembre 2021.

femmes ouzbèkes ou tadjikes qu'ils avaient approchées avaient, sinon, refusé d'abandonner leur confession musulmane. Avant le mariage, il s'était donc mis d'accord avec la famille de la mariée pour qu'ils simulent le rituel musulman du *nikoh* dans leur village, et qu'elle soit baptisée ultérieurement dans le respect des rites orthodoxes. Aussi, il avait apprécié qu'elle l'attende pendant plus d'un an, alors qu'il travaillait en Corée du Sud, et qu'elle ne cherche pas à avoir de relations sexuelles avec lui avant le mariage. Tout ceci était gage pour lui de sérieux et d'un engagement durable.

Un déplacement des points de référence de subjectivité

L'influence des migrations infra et transnationales sur les choix matrimoniaux mériterait d'être plus précisément étudiée. Ces dynamiques appuient l'hypothèse selon laquelle les migrations déplacent des « points de référence de subjectivité » et introduisent de l'incertitude. Elles amènent chacun à s'interroger sur leurs rôles et leurs obligations en tant qu'époux et épouse, fils et fille, père et mère (Reeves 2010, 218). Les interrogations de Lola ou le divorce de Zebiniso, dont il a été question au début de l'introduction et du sixième chapitre, suggèrent toutefois que le fait migratoire n'explique pas à lui seul ces incertitudes. Toutes les deux habitaient des lieux qui étaient intégrés à des flux globalisés d'idées, d'images, de capitaux et de marchandises. Même si elles n'avaient jamais travaillé à l'étranger, elles pouvaient se projeter dans d'autres rôles que ceux que pouvaient leur attribuer leur mari ou les employés de *comités de mahalla* auxquels elles avaient dû s'adresser pour demander le divorce. Il leur était difficile de sacrifier leurs attentes affectives pour endosser les responsabilités associées au statut de *kelin*. Lola m'a dit ne pas supporter le monde d'écart qu'il y avait entre le comportement de son mari à la maison et l'image de couple heureux qu'ils devaient renvoyer aux autres à l'extérieur. Zebiniso n'a pas semblé vouloir feindre d'ignorer l'infidélité de son mari. En l'absence d'enfants, chacune a pu divorcer en moins d'un an. Les sanctions économiques et sociales associées au divorce n'ont donc pas été pour elles aussi importantes que pouvaient le prétendre les employés des *comités de mahalla*. Toutes les deux ont continué à exercer un emploi. Lola a pu se remarier un an plus tard. Zebiniso s'est installée définitivement à Tachkent, avec sa mère, après le décès de son père. Les collègues et les amis que Zebiniso fréquentait dans la capitale étaient probablement indifférents aux commérages qui pouvaient circuler au sujet de son divorce à Angren. Même si elles avaient chacune perdu leur père, Lola et Zebiniso ont toutes deux maintenu un lien étroit avec leurs mères et des membres de leur famille qui habitaient à Angren.

Au lieu de trahir une indifférence croissante des individus à l'opinion des autres et aux statuts qui définissent les rôles de chacun au sein de la famille (Thibault & Caron 2022, 10 ; Kabylova 2022), l'accroissement statistique des divorces traduit peut-être de l'émergence de subjectivités qui revendiquent le droit d'arbitrer par elles-mêmes entre des considérations pragmatiques, affectives

et sexuelles (Osella 2012, 244). En exerçant leur réflexivité vis-à-vis de l'*urf-odat*, de la charia et des lois qui encadrent le mariage, les femmes et hommes démariés cherchent un équilibre entre leur expérience subjective, les obligations liées aux relations de parenté et la quête de sécurité matérielle. Dans ce contexte de pluralisme normatif, il n'y a pas de définition tout à fait univoque et légitime du mariage. La reproduction verticale des liens de filiation et la reproduction horizontale des relations sociales ne s'apparentent pas à des processus homogènes. Il ne s'agit pas tant de reproduire un ordre social ordonné par des « valeurs holistes » (Robbins & Siikala 2014) que de reproduire et créer des relations auxquelles est attribuée de la valeur. Ceci peut expliquer les nombreux écarts entre les discours normatifs des acteurs qui tentent d'aider les mariés à « comprendre leur obligations » au nom de l'État et les multiples façons d'envisager les rôles de femmes et d'hommes mariés. Au regard de l'intégration d'Angren et de ses résidents à des flux transnationaux, l'État ne peut ni édicter un ordre familial, ni « être défini comme l'arbitre de changements sociaux décisifs » (Appadurai 2005, 31). Ceci ne signifie pas, toutefois, que l'État ouzbek s'efface dans la globalisation. En se montrant omniprésent à chaque étape du mariage par le biais des *comités de mahalla* et des commissions de réconciliation, l'État performe son autorité. En adoptant des décrets qui visent à protéger les femmes contre le harcèlement, les violences domestiques et le viol, il reprend des normes venues de l'extérieur afin de se doter des attributs d'un État qui est reconnu par le système international. Il entretient l'idée d'un État souverain, unifié, omniscient et reconnu afin d'étendre son influence sur les comportements des citoyens (Heathershaw 2013). Son autorité et son influence sur les pratiques du mariage n'est donc pas purement annulée au profit d'autres acteurs. Elles se conjuguent plutôt avec la leur.

En ce sens, le prolongement de cette enquête ethnographique auprès des vainqueurs de la loterie des *green cards* me permettrait d'étudier plus systématiquement comment l'octroi de titres de séjour par les États-Unis infléchit les choix matrimoniaux des résidents d'Angren, tout en les contraignant à enregistrer leur mariage auprès de l'État ouzbek. Ces derniers doivent passer par le même type de procédure que les demandeurs de divorce restés à Angren s'ils souhaitent annuler leur mariage civil et partager formellement un patrimoine acquis en Ouzbékistan après leur départ. À l'avenir, une enquête ethnographique multisituée offrirait l'opportunité d'approfondir les questions anthropologiques qui ont été étudiées dans cette thèse. Comme les États-Unis se réservent le droit de ne pas reconnaître les mariages enregistrés en Ouzbékistan et d'enquêter sur les relations conjugales des vainqueurs de la loterie avant et après l'octroi du titre de séjour (Piot & Batema 2019), il s'agirait notamment de réinterroger les rapports entre État et subjectivités. On pourrait alors se demander si l'écart entre les normes dont se revendiquent les représentants de ces deux États pour encadrer le mariage fait émerger d'autres contrastes que ceux qui ont été décrits jusqu'ici.

Bibliographie

Abashin, Sergej

2003 Vopreki "zdravomü smyslu" ? (K voprosu o « racional'nosti i irracional'nosti » ritual'nyh rashodov v Srednei Azii) [Contraire au bon sens ? La question de la « rationalité et de l'irrationalité » des dépenses rituelles en Asie Centrale]. In *Evraziia Ljudi i Mify* [L'Eurasie, Personnes et Mythes], S. Panarin éd., Moscou, Natalis, pp. 217-238

2012 La désovietisation dans la politique mémorielle de l'Ouzbékistan indépendant. Le musée de la mémoire des victimes des répressions. *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, 43, 47-72.

2015, *Sovetskij Kišlaq. Meždu kolonializmom i modernizaciej* [Le qishloq soviétique entre colonialsme et modernisation], Moscou, Novoe Literaturnoe Obozrenie.

2017 The Paradox in Studies of Family in Central Asia. In *The Family in Central Asia. New Perspectives*, S. Roche éd., Berlin, Klaus Schwarz Verlag, pp. 39-52.

Abélès, Marc

2018, *Un ethnologue au pays du luxe*, Paris, Odile Jacob.

Abrams, Philip

1988 Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology*, 1 (1), pp. 58-89.

Abramson, David MacKenzie

1998, *From Soviet to Mahalla: Community and Transition in post-soviet Uzbekistan*. Doctorat de Philosophie, Bloomington, Indiana University.

Abramzon, Saul M.

1971, *Kirgizy i ih etnogenetičeskie i istoriko-kulturnye svjazi* [Les Kirghiz et leurs liens ethnogénétiques, historiques et culturels], Leningrad, Izdatel'stvo « Nauka ».

1976 Normy braka u kirgizov v prošlom [Les normes du marriage chez les Kirghiz dans le passé]. *Sovetskaja ètnografija*, 1, pp. 49-57.

Ahmedov, Erkin & Fatahov, Efim

1972, *Novye Goroda Uzbekistana*, Tachkent, Izdatel'stvo Uzbekistan.

Alexandrov, Timur

2017 « Shaking hands with money »: the phenomenon of *Gap* in modern Uzbekistan and Kazakhstan. *Europe-Asia Studies*, 69 (6), pp. 897-920.

Anarkulov, Saiffidin

2021, *Socio-cultural processes in the industrial cities of the Tashkent Oasis*. Résumé de thèse de doctorat en Sciences Historiques, Tashkent, Académie des Sciences d'Ouzbékistan.

Andrusz, Gregory

1984, *Housing and urban development in the USSR*, Honk-Kong, The MacMillan Press LTD.

Antoine, Philippe

2008 La société dakaroise et le mariage civil : un compromis entre droit de la famille et religion. *Démographie et Cultures*, Acte de Colloque du Québec, Canada 25-29 août 2008.

Appadurai, Arjun
2005, *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot & Rivages.

Argyrou, Vassos
1996, *Tradition and modernity in the Mediterranean: the wedding as symbolic struggle*, New York, Cambridge University Press.

Arifxanova, Zoja V
2000, *Sovremennaja žizn' tradicionnoj maxalli Taškenta* [La vie contemporaine d'une mahalla taditionnelle de Tachkent], Tashkent, O'zbekiston.

2011 Izmenenija v sem'e i semejnyh obrjadah v XX – načale XXI veka [Les transformations de la famille et des rituels familiaux ouzbeks entre le XXe s. et le début du XXIe s.]. In *Uzbeki* [Les Ouzbeks]*,* Z. Arifkhanova, S. Abashin, D.A. Alimova éd., Moskva, Nauka, pp. 396-415.

Babadjanov, Bakthiyar
2001 O Fetvah SADUM protiv « neislamskih obyčaev » [Au sujet des fatwas du Sadum contre les coutumes non-islamiques]. In *Islam na postsovetskom prostranstve : vzglyad iznutri* [L'islam dans l'espace post-soviétique : un regard de l'intérieur], M. Brill Olcott & A. Malashenko éd., Moscow, Moscow Carnegie Center, pp. 65-78.

2004 From Colonization to Bolshevization: Some Political and Legislative Aspects of Molding a Soviet Islam. In *Central Asian Law : an historical overview. Festschrift for the ninetieth birthday of Herbert Franke*, Johnson, W. & Popova éd., Lawrence (Kansas), Society for Asian Legal History, pp. 153-171.

Baier, Annette C
1994 The Possibility of Sustaining Trust. In *Norms, Values, and Society*, H. Pauer-Studer éd., Vienna Circle Institute Yearbook, Dordrecht, Springer Netherlands (2), pp. 245-259.

Balci, Bayram & Al.
2008, *Dictionnaire Français-Ouzbek*, Tachkent, IFEAC.

Barth, Fredrik
1969, *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*, London, Allen & Unwin.

Beaud, Stéphane & Weber, Florence
2010, *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques. Quatrième édition augmentée,* Paris, La Découverte.

von Benda-Beckmann, Franz
2002 Who's afraid of legal pluralism ?. *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 34 (47), pp. 37-82.

Ben Hounet, Yazid
2015 Pluralisme normatif et gestion des conflits aux marges de l'État Algérien. *Politique Africaine*, 137 (1), pp. 95-115.

Bennigsen, Alexandre
1959 La famille musulmane en Union Soviétique. *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, 1 (1), pp. 83-108.

Berger, Laurent
2013 La place de l'ethnologie en histoire globale. *Monde(s)*, 3, pp. 193-212.

Berque, Jacques
1995, *Le Coran. Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque*, Paris, Albin Michel.

Bernheim, Emmanuelle
2011 « Le pluralisme normatif » : un nouveau paradigme pour appréhender les mutations sociales et juridiques ?. *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 67 (2), pp. 1-41.

Besnier, Niko
2009, *Gossip and the everyday production of politics*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

2019 Gossip in Ethnographic Perspective. In *The Oxford Handbook of Gossip and Reputation*, F. Giardini & R. Wittek éd., New York, Oxford University Press, pp. 100-116.

Beyer, Judith
2016, *The Force of Custom. Law and the Ordering of Everyday Life in Kyrgyzstan*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press.

Biard, Aurélie
2024 To Be a Muslim « Winner » in Kazakhstan. Lifestylization of Islam in Hyperconsumerized Astana. In *The Routledge Handbook of Global Islam and Consumer Culture*, B. Krawitz & F. Gauthier éd., London, Routledge, pp. 211-233.

Bierschenk, Thomas & Olivier de Sardan, Jean-Pierre
2019 How to study bureaucracies ethnographically ?. *Critique of Anthropology*, 39 (2), pp. 243-257.

Bloch, Maurice
1998, *How we think they think*, Boulder, Westview Press.

Borisova, Elena
2021 « Our Traditions Will Kill Us! »: Negotiating Marriage Celebrations in the Face of Legal Regulation of Tradition in Tajikistan. *Oriente Moderno*, 100 (2), pp. 147-171

Botoeva, Gulzat
2015 The monetization of social celebrations in rural Kyrgyzstan: on the uses of hashish money. *Central Asian Survey*, 34 (4), pp. 531-548.

Bourdieu, Pierre
1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.

1979, *La Distinction. Critique Sociale du Jugement*, Paris, Minuit.

Broch-Due, Vigdis & Ystanes, Margit
2016 Introducing ethnographies of trusting. In *Trusting and its Tribulations. Interdisciplinary engagements with intimacy, sociality and trust*, V. Broch-Due & M. Ystanes éd., New York, Berghahn Books, pp. 1-36.

Burjakov, Yuri.

1975, *Istoričeskaja topografia drevnih gorodov taškentsogo oasisa : istoriko-arheologičeski očerk Čača i Ilaka* [la topographie historique des vieilles villes de l'oasis de Tachkent : précis archéologique et historique sur Chacha et Ilak], Tashkent, Akademia Nauk Uzbekskoj SSR, Institut Arheologii.

Candea, Matei & Da Col, Giovanni

2012 The Return to hospitality. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18 (S1), pp. 1-19.

Carey, Matthew

2017, *Mistrust. An Ethnographic Theory*, Chicago, Hau Books.

Carnevali, Barbara

2020, *Social Appearances: A Philosophy of Display and Prestige*, New York, Columbia University Press.

Cerjapkina, Yuliya

2011 Russkojazychno naselenie Taškentskoj oblasti v usloviah « nasionalizirujuščegocja gosurdarstva » (na primere goroda Angrena) [La population russophone de la région de Tachkent dans le contexte de « la construction d'un État national » (L'exemple d'Angren)]. *Istorija*, UDK (94 / 575.1), pp. 98-103.

2020 « Èpoha socializma » v istoričeskoy pamjati naselenija postsovetskogo Uzbekistana [« L'époque socialiste » dans la mémoire de la population post-soviétique d'Ouzbékistan]. *Historical Courier*, 13 (5), pp. 238-248.

Chukovitch, Boris

2013 Melting-Post, Versailles-ization and Petersburg-ization: European Utopias in the architecture of Central Asia. In *Sweet Sixties: Spectres and Spirit of a Parallel Avant-Gard*, G. Schöllhammer & R. Arevshatyan éd., Berlin-Vienna, Sternberg Press, pp. 261-275.

Cieślewska, Anna

2021 Second Wife, Second Life: Polygyny among Migrants from Central Asia in Moscow. *Oriente Moderno*, 100 (2), pp. 225-247.

Cleuziou, Juliette.

2016a, *Mariages, démariages et remariages : rituel, genre et parenté au Tadjikistan contemporain*. Thèse de doctorat en anthropologie, Nanterre, Paris-10.

2016b A second wife is not really a wife: polygyny, gender relations and economic realities in Tajikistan. *Central Asian Survey*, 35 (1), pp. 76-90.

2018 De faux amis ? Le concept de rituel et de performance à l'épreuve d'une ethnographie du mariage au Tadjikistan. *Thaêtre*, Chantier (#3), pp. 2-20.

2019 Traditionalization, or the making of a reputation: women, weddings and expenditure in Tajikistan. *Central Asian Survey*, 38 (3), pp. 346-362.

2021 « What Does Marriage Stand for ? » Getting Married and Divorced in Contemporary Tadjikistan. *Oriente Moderno*, 100 (2), pp. 248-273.

2024, *Mariées à tout prix. Parcours de femmes, échanges rituels et démariages au Tadjikistan*, Nanterre, Société d'ethnologie.

Cleuziou, Juliette & Direnberger, Lucia
2016 Gender and nation in post-Soviet Central Asia: from national narratives to women's practices. *Nationalities Papers*, 44(2), pp. 195–206.

Cleuziou, Juliette & Dufy, Caroline
2022 Marriage, Divorce and Mutual Indebtedness. Perspectives from Tajikistan. *Journal of Extreme Anthropology*, 6 (1), pp. 73-95.

Cleuziou, Juliette & McBrien, Julie
2021 Marriage quandaries in Central Asia. *Oriente Moderno*, 100 (2), pp. 121-146.

Collier, Jane Fishburne
1997, *From duty to desire: Remaking families in a Spanish Village*, Princeton, Princeton University Press.

Cohn, Edward
2015, *The High Title of a Communist: Post War Party Discipline and the Value of the Soviet Regime*, DeKalb Illinois, Northern Illinois University Press.

Comaroff, Jean & John Comaroff
1993 Introduction. In *Modernity and its malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, J. Comaroff & J. Comaroff éd., Chicago, Chicago University Press, XI-XXXVII.

Commercio, Michele
2020 « Don't become a lost specimen ! » : polygyny and motivational interconnectivity in Kyrgyzstan. *Central Asian Survey*, 39 (3), pp. 340-360.

Connell, Raewyn
1995*, Masculinities*, Cambridge, Polity Press.

Cooley, Alexander & Ron, James
2002 The NGO Scramble: Organizational Insecurity and the Political Economy of Transactional Action. *International Security*, 27 (1), pp. 5-39.

Dadabaev, Timur
2007 How does transition work in Central Asia? Coping with ideological, economic and value system changes in Uzbekistan. *Central Asian Survey*, 26 (3), pp. 407-428.

Deliège, Robert
2006, *Anthropologie de la parenté*, Paris, Armand Colin.

Desert, Myriam
2004 « Le blat n'est plus ce qu'il était ». *La Revue Russe,* 24 (1), pp. 41-49.

Douglas, Mary
1992 Hiérarchie et voix des femmes. In *Philosophie et anthropologie*, C. Descamps éd., Paris, Éditions du Centre Pompidou, pp. 39-55.

Dresch, Paul.
2000 Wilderness of Mirrors. Truth and Vulnerability in Middle Eastern Fieldwork. In *Anthropologists in a wider world: Essays in field research*, P. Dresch, W. James & D. Parkin éd., Oxford, Berghan, pp. 109-128.

Ducloux, Anne
2012 Quand « recevoir » c'est prendre, et « rendre » déprendre. Émancipation des belles-filles par le « nouage de turban », à Boukhara (Ouzbékistan). *Revue du Mauss*, 39 (1), pp. 123-140.

2023, *Cendrillon au pays des Soviets : être mère, belle-mère et belle-fille à Samarcande*, Paris, Hémisphères Éditions.

Du Pasquier, Roger
1984, *Découverte de l'Islam*, Paris, Seuil.

Dyrenkova, Nadežda
1927 Brak, terminy rodstva i psihičeskie zaprety u kyrgyzov [Le mariage, les termes de parenté et les interdits psychiques chez les Kirghiz]. *Sbornyk ètnografičeskih materialov*, (2), pp. 7-25.

Džabbarov, I.M
2011 Remeslo i domašnie promysly [Artisanat et production domestique]. In *Uzbeki* [Les Ouzbeks], Z. Arifkhanova, S. Abashin, D.A. Alimova éd., Moskva, Nauka, pp. 136-186.

Edgar, Adrienne
2006 Bolshevism, Patriarchy, and the Nation: The Soviet « Emancipation » of Muslim Women in Pan-Islamic Perspective. *Slavic Review*, 65(2), pp. 252-272.

2007 Marriage, Modernity and the « Friendship of Nations »: Interethnic Intimacy in Postwar Soviet Central Asia in Comparative Perspective. *Central Asian Survey*, 26 (4), pp. 581-600.

2022, *Intermarriage and the friendship of peoples: ethnic mixing in Soviet Central Asia*, Ithaca, Cornell University Press.

Edwards, Walter
1989, *Modern Japan through its weddings. Gender, Person, and Society in Ritual Portrayal*, Stanford, Stanford University Press.

Fajziev, T.O
1963 O rodoplemennom sostave uzbekov-kuraminsev konca XIX-načala XXogo veka [Sur la composition tribale des Ouzbeks-Kuramas entre la fin du XIXe et le début du XXe s.]. *Obščestvennye nauki v Uzbekistane*, 11, pp. 43-47.

Fehérváry, Krisztina
2013, *Politics in color and concrete. Socialist materialities and the middle class in Hungary*, Bloomington, Indiana University Press.

Ferry, Maroussia
2023 « Elles triment, ils flambent » : Crise et valeur improductive de l'argent féminin en Géorgie postsoviétique. *Terrain*, 78, pp. 70-89.

Filanovic, Margarita
2003 O nekotory aspektah istorii obšiny v drevnosti i proishoždenie « maxalla » [sur quelques aspects au sujet de l'histoire de la communauté dans le passé et l'origine de la mahalla]. *O'zbekiston Tarixi*, 2, pp. 12-19.

Finke, Peter
2014, *Variations on Uzbek Identity. Strategic choices, cognitive schema and political constraints in identification processes*, Oxford, Berghahn Books.

Fiod, Anna
2026 Note critique en cours de publication sur *Fixer la valeur monétaire des enfants : du travail des champs à l'industrie hollywoodienne (1870-1930)* de Viviana Zelizer.

Fliche, Benoit,
2022 Takiye, une équation de la discrétion. Images, identité et dissimulation en Turquie. *Revue des Sciences Sociales*, 67, pp. 56-63.

Fliche, Benoit & Pons, Christophe
2022 Confiance et vérités. *Revue des Sciences Sociales*, 67, pp. 6-11.

Foisneau, Lise
2016 La crainte des roms. Pratiques romanès de la défiance. *Tracés. Revue de Sciences Humaines*, 31, pp. 87-108.

Foucault, Michel
1984, *Histoire de la sexualité. Tome 2 : l'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.

Fourniau, Vincent
2019, *Transformations soviétiques et mémoires en Asie Centrale. De « l'indigénisation » à l'indépendance*, Paris, Les Indes Savantes.

Gallagher, Shaun & Zahavi, Dan
2012, *The Phenomenological Mind*, London, Routledge.

Geiss, Paul Georg
2001 Mahalla and Kinship Relations. A study on residential communal commitment structures in Central Asia of the 19th Century. *Central Asian Survey*, 20 (1), pp. 97-106.

Godelier, Maurice
2004, *Métamorphoses de la Parenté*, Paris, Fayard.

Goffman, Erving
1967, *Interaction ritual: essays on face-to-face behaviour*, New York, Doubleday.

1973, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Paris, Editions de Minuit.

Goldman, Alvin
2006, *Simulating minds: the philosophy, psychology and neuroscience of mindreading*, New York, Oxford University Press.

Goodman, Carly
2017, *Global Game of Chance : The U.S Diversity Visa Lottery, Transnational Migration, and Cultural Diplomacy in Africa 1990-2016*. Thèse de doctorat, Philadelphie, Temple University.

Goody, Jack
1975 Polygyny, Economy and the role of women. In *The Character of Kinship*, J. Goody éd., Cambridge, Cambridge University Press, pp. 175-190.

Gorlizki, Yoram & Khlevniuk, Oleg
2020, *Substate Dictatorship. Networks, Loyalty, and Institutional Change in the Soviet Union*, New Haven, Yale University Press.

Graeber, David
2011, *Debts : the first 5000 years*, Brooklyn (N.Y), Melville House.

Granovetter, Mark, S.
1973 The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, 78 (6), pp. 1360-1380.

Gullette, David
2008 A State of Passion: The Use of Ethnogenesis in Kyrgyzstan. *Inner Asia*, 10 (2), pp. 261-279.

2010, *The Genealogical Construction of the Kyrgyz Republic: Kinship, State and « Tribalism »*, Folkestone, Global Oriental.

Haas, Paula
2016 Trusting the Untrustworthy: A Mongolian Challenge to Western Notions of Trust. In *Trusting and its Tribulations. Interdisciplinary engagements with intimacy, sociality and trust*, V. Broch-Due & M. Ystanes éd., New York, Berghahn Books, pp 37-59.

Hardin, Russell
1996 Trustworthiness. *Ethics*, 107 (1), pp. 26-42.

Harris, Colette
2004, *Control and Subversion. Gender Relations in Tajikistan*, London, Pluto Press.

2005 Desire versus horniness. Sexual Relations in the collectivist society of Tadjikistan. *Social Analysis*, 49 (2), pp. 78-95.

2011 State Business: gender, sex & marriage in Tadjikistan. *Central Asian Survey*, 30 (1), pp. 97-111.

Hart, Kimberley
2007 Love by Arrangement: The Ambiguity of « spousal choice » in a Turkish Village. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13 (2), pp. 345-362.

Harvey, David
2003 The City as a Body Politic. In *Wounded Cities. Destruction and Reconstruction in a Globalized World,* J. Schneider & I. Susser éd., Oxford, Berg, pp. 25-44.

Heathershaw, John
2013 The Global Performance State: A Reconsideration of the Central Asian « Weak State ». In *Ethnographies of the State in Central Asia. Performing Politics*, M. Reeves. J. Rasanayagam & J. Beyer éd., Bloomington, Indiana University Press, pp. 29-54.

Heiman, Rachel. Freeman, Carla & Liechty, Mark
2012, *The Global Middles Classes. Theorizing Through Ethnography*, Santa Fe, School for Advanced Research Press.

Hervouet, Ronan
2020, *Le goût des tyrans. Une ethnographie politique du quotidien en Biélorussie*, Lormont, Editions Le Bord de l'Eau.

Hibou, Béatrice
2012, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, Paris, Éditions La Découverte.

Hilgers, Irène
2009, *Why do uzbeks have to be Muslims ? Exploring religiosity in the Ferghana Valley*, Berlin LIT Verlag.

Hojdestrand, Tova
2003 The Soviet-Russian production of homelessness: *propiska,* housing, privatisation. www.anthrobase.com/Txt/H/Hoejdestrand_T_01.htm.

Horak, Slavomir
2018 Leadership succession in Turkmenistan and Uzbekistan: between stability and instability. *Central Asian Affairs*, 5 (1), pp. 1-15.

Houseman, Michael
2009 Qu'est-ce qu'un rituel ?. *L'Autre*, 3, pp. 533-538.

Humans Rights Watch
2003, *From House to House. Abuses by Mahalla Comittees*, 15 (7).

Humphrey, Caroline
1983, *Karl Marx Collective. Economy, society and religion in a Siberian collective farm*, Cambridge, Cambridge University Press.

2012 Favors and « normal heroes ». The case of postsocialist higher education. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 2 (2), pp. 22-41.

Illouz, Eva
2020, *La Fin de l'amour. Enquête sur un désarroi contemporain*, Paris, Seuil.

Ingold, Tim
1986, *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*, Manchester, Manchester University Press.

Iphofen, Ron
2021 *Research Ethics in Ethnography / Anthropology*, European Commission.

Ismailbekova, Aksana
2015 Single mothers in Osh: Well-being and coping strategies of women in the aftermath of the 2010 conflict in Kyrgyzstan. *Focaal*, 71, pp. 114-27.

2017 Better hold on to 'salt' than to your daughter. Marriage strategy in the aftermath of the Conflicts in Osh, Kyrgyzstan. In *The Family in Central Asia Past and Present: New Perspectives*, S. Roche éd., Berlin, Klaus Schwarz Verlag, pp. 110-125.

2019 From endogamous marriage to Ethnicity: Uzbek Community Survival Strategy after the 2010 conflict in Osh. *Anthropology and Archeology of Eurasia*, 58 (3), pp. 134-154.

Jones Luong, Pauline
2002, *Institutional Change and Political Continuity in Post-Soviet Central Asia*, New York, Cambridge University Press.

Kabachnik, Peter
2018 The power of place, or powerless places ? Hybrid attitudes towards Soviet symbols in post-Soviet Georgia. *Central Asian Survey*, 37 (2), pp. 265-285

Kabylova, Moldir
2022 *Uyat emes* or the Process of De-Shaming. In *Uyat and the Culture of Shame in Central Asia* Hélène Thibault & Jean-François Caron éd,. Singapore, Palgrave MacMillan, pp. 43-92.

Kaiser, Robert
1994, *The Geography of nationalism in Russia & The USSR*, Princeton, Princeton University Press.

Kamp, Marianne
2004 Between women and the State: Mahalla Committee and Social Welfare in Uzbekistan. In *The Transformation of Central Asia : State and Societies from Soviet Rule to Independence*, P. J. Luong éd,. Ithaca, New York, Cornell University Press, pp. 29-58.

2006, *The New Woman in Uzbekistan. Islam, Modernity and Unveiling under Communism*, Seattle, University of Washington Press.

2007 The Wedding Feast : Living the New Uzbek Life in the 1930s. In *Everyday Life in Central Asia : Past and Present*, J. Sahadeo & R. Zanca éd., Bloomington, Indiana University Press, pp. 103-114.

Kasymova, Sofia
2006 Tadjikskoye obšestvo : traditsija i praktika mnogožentsva [La société tadjike : tradition et pratique de la polygynie]. *Vestnik Yevrazii*, 4, pp. 97-115.

Kehl-Bodrogi, Krizstina
2008, *« Religion is not so strong here ». Muslim religious life in Khorezm after socialism*, Berlin, LIT Verlag.

Kendall, Laurel
1996, *Getting married in Korea: Of gender, morality, and modernity*, Berkeley, University of California Press.

2006 Something Old … Remembering Korean Wedding Hall Photographs from the 1980s. *Visual Anthropology*, 19 (1), pp. 1-19.

Kikuta, Haruka
2016 Remittances, Rituals and Reconsidering Women's Norms in *Mahalla*: Emigrant Labour and Its Social Effects in Ferghana Valley. *Central Asian Survey*, 35 (1), pp. 91-104.

Kisljakov, Nikolaj
1969, *Očerki po istorii sem'i i braka u narodov Srednej Azii I Kazakstana* [Essais sur l'histoire de la famille et du mariage chez les peuples d'Asie Centrale et du Kazakhstan], Leningrad, Nauka.

Koroteyeva, Victoria & Makarova, Ekaterina
1998 Money and social connections in the Soviet and post-Soviet Uzbek city. *Central Asian Survey*, 17 (4), pp. 579-596.

Kosteckiy, Vasilii & Ubajdullaev, Abdugaffar.
1996, *Angren 1946-1996. Gorod iz legendy*, Angren, Izadatel'stvo « Navruz ».

Krueger, Joel
2012 Seeing Mind in Action. *Phenomenology and cognitive science*, 11 (2), pp. 149-173.

Krueger, Joel & Overgaard, Sören
2012 Seing Subjectivity: defending a perceptual account of other minds. *Protosociology, consciousness and subjectivity*, 47, pp. 239-262.

Kudaibergenova, Diana
2016 Between the state and the artist: Representations of femininity and masculinity in the formation of ideas of the nation in Central Asia. *Nationalities Papers*, 44 (2), pp. 225–246.

Kuehnast, Kathleen
1998 From pioneers to entrepreneurs: Young women, consumerism and the « world picture » in Kyrgyzstan. *Central Asian Survey*, 17(4), pp. 639-654.

Kušner, Pavel,
1929, *Gornaja Kirgizija : Sociologičeskaja razvedka* [La Kirghizie Montagneuse : une exploration sociologique], Moskva, Izdanie Kommunističeskogo Universiteta Trudjaščihsja Vostoka.

Lane, Chris
1981, *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society - The Soviet Case*, Cambridge, Cambridge University Press.

Leach, Edmund
1982, *Social Anthropology*, Glasgow, Fontana Press.

Ledeneva, Alena
1998, *Russia's economy of favours. Blat, Neworking and Informal Exchange*, New York, Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude
1968, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton & Co.

Levitt, Peggy & Lamba-Nieves, Deepak
2011 Social Remittances Revisited. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 37 (1), pp. 1-22.

Liebelt, Claudia
2023, *Istanbul Appearances. Beauty and The Making of Middle-Class feminities in Urban Turkey*, New York, Syracuse University Press.

Light, Nathan
2015a Animals in the Kyrgyz Ritual Economy. Symbolic and Moral Dimensions of Economic Embedding. In *Economy and Ritual Studies of Postsocialist Transformations (Vol. 1)*, S. Gudeman & C. Hann éd., New York, Berghan, pp. 52-78.

2015b Self-Sufficiency is Not Enough. Ritual Intensification and Household Economies in a Kyrgyz Village. In *Oikos and Market. Explorations of Self-Sufficiency after Socialism (Vol. 2)*, S. Gudeman & C. Hann éd., New York, Berghan, pp. 101-136.

Liu, Morgan
2007 A central asian tale of two cities: locating lives and aspirations in a post-Soviet cityscape. In *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*, J. Sahadeo & R. Zanca éd., Bloomington, Indiana University Press, pp. 66-84.

2012, *Under Solomon's Throne. Uzbek Visions of Renewal in Osh*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press.

2015 Urban Materiality and its Stakes in Southern Kyrgyzstan, *Quaderni Storici* (2), pp. 385-408.

Lobačeva, Nataliya

1960 Svadebnyj obrjad horezmskih uzbekov [Le Rituel de mariage des ouzbeks du Khorezm], *Kratkie Soobščenija Instituta ètnografii, vypusk. XXXIV*, pp. 39-48.

Lubin, Nancy

1984, *Labour and Nationality in Soviet Central Asia. An Uneasy Compromise*, London, Palgrave MacMillan.

Luhmann, Niklas & Poggi, Gianfranco

1979 *Trust and Power: Two Works*, Chichester, Wiley.

Maget, Marcel.

1955 Remarques sur le village comme cadre de recherche anthropologique. *Bulletin de Psychologie*, VIII (7-8), pp. 375-382.

Mahmood, Saba

2009, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, Editions La Découverte.

Mars, Gerald & Altman, Yochanan

1986 The Cultural Bases of Soviet Central Asia's Second Economy. *Central Asian Survey*, 5 (3/4), pp. 195-204.

Marteau d'Autry, Christilla

2011 *« Vyjdem vse kak odin !* Allons-y tous comme un seul homme ! » Ethnographie d'un *hashar* national dans un quartier de Samarkand, Ouzbékistan. *Cahiers d'Asie Centrale*, 19-20, pp. 279-301.

2015, *Entre voisinage et parenté à Samarcande : une communauté locale sur fond de migrations internationales*. Thèse de doctorat en anthropologie, Nanterre, Paris-10.

Martin, Virginia

2001, *Law and Custom in the Steppe. The Kazakhs of the Middle Horde and Russian Colonialism in the Nineteenthn Century*, London, Routledge.

Massé, Raymond

2015, *Anthropologie de la morale et de l'éthique*, Laval, Presses Universitaires de Laval.

Massicard, Elise & Trevisani, Tommaso.

2003 The Uzbek Mahalla: between state and society. In *Central Asia. Aspects of Transition*, T. Everett-Heath éd., London, Routledge, pp. 205-219.

Mauger, Gérard

1991 Enquêter en milieu populaire. *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 6, pp. 125-143.

Mazzocchetti, Jacinthe & Piccoli, Emmanuelle

2016 Défis méthodologiques, éthiques et émotionnels d'une ethnographie de l'intime, des silences et des situations de violences. *Parcours anthropologiques* [En ligne], 11.

McBrien, Julie
2006 Listening to the wedding speaker: discussing religion and culture in Southern Kyrgyzstan. *Central Asian Survey*, 25 (3), pp. 341-357.

Megoran, Nick
1999 Theorizing gender, ethnicity and the nation-state in Central Asia. *Central Asian Survey*, 18(1), pp. 99–110.

2008 Framing Andijan, narrating the nation: Islam Karimov's account of the events of the 13 May 2005. *Central Asian Survey*, 27(1), pp. 15–31.

Mohd, Aslam Bhat
2018, *The Sociology of Central Asian Youth*, London, Routledge.

Monnot, Aude-Cécile
2020, *Des « crimes de mode de vie » en Asie Centrale (1921-1935) : poursuivre les traditions devant les cours populaires soviétiques*. Thèse de Doctorat, Paris, Institut d'Études Politiques.

Montgomery, David
2007 Namaz, Wishing Trees, and Vodka: The Diversity of Everyday Religious Life in Central Asia. In *Everyday Life in Central Asia. Past & Present*, J. Sahadeo & R. Zanca éd., Bloomington, Indiana University Press, pp. 355-370.

Mory, Guéorgui
2019, *Politique des festins et des banquets. Une ethnographie des festivités cérémonielles au nord-est du Kirghizstan.* Mémoire de Master, Ethnologie & Anthropologie Sociale, Paris, EHESS.

2021 La fin de l'alliance ? État de l'art sur l'ethnographie du démariage en Ouzbékistan, *IFEAC Working Paper n°37*.

Moscaritolo, Alice
2004 L'occident multiple ou les représentations de l'autre dans les regards d'étudiants ouzbeks. *Cahiers d'Asie Centrale*, 13/14, pp. 303-318.

Mostowlansky, Till
2015 Multiplying Moscow: Provisioning and Connectivity on the Roof of the World. *Anthropology News*, 56 (5-6), p. 22

Moya, Ismael
2015a L'esthétique de la norme : discours et pouvoir dans les relations matrimoniales et maraboutiques à Dakar. *Autrepart*, 73, pp. 181-197.

2015b Unavowed value. Economy, comparison and hierarchy in Dakar. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 5 (1), pp. 151-172.

2017, *De l'argent aux valeurs. Femmes, économie et société à Dakar*, Nanterre, Société d'Ethnologie.

Nakachi, Mie
2021, *Replacing the Dead. The Politics of Reproduction in the Postwar Soviet Union*, New York, Oxford University Press.

Nalivkin & Nalivkina
2016 [1886], *Muslim Women of the Fergana Valley. A 19th - Century Ethnography from Central Asia*, Bloomington, Indiana University Press (traduit du russe par Mariana Markova et Marianne Kamp).

Nazarovna Zulxumor Tojieva, Azamkulovich Dusmanov Farkhod & Ziyadullayevitch Ibragimov Luftullo

2020 Divorcing Procedures in Uzbekistan and its Territorial Features. *International Journal of Scientific & Technology Research*, 9 (1), pp. 4096-4100.

Nazpary, Joma

2001, *Post-Soviet Chaos : Violence and Dispossession in Kazakhstan*, London, Pluto Press.

N'Diaye, Marième

2016, *La réforme du droit de la famille. Une comparaison Sénégal-Maroc*, Montréal, Les Presses Universitaires de Montréal.

Noori, Neema

2006 Expanding State authority, cutting back local services: decentralization and its contradictions in Uzbekistan. *Central Asian Survey*, 25 (4), pp, 533-549.

Northrop, Douglas

2001 Subaltern Dialogues: subversion and resistance in soviet uzbek family law. *Slavic Review*, 60 (1), pp. 115-139.

Origgi, Gloria

2019 Reputation in moral philosophy and epistemology. In *The Oxford Handbook of Gossip and Reputation*, F. Giardini & R. Wittek éd., New York, Oxford University Press, pp. 69-81.

Osella, Caroline

2012 Desire under reform: contemporary reconfigurations of family, marriage, love, gendering in a transnational south Indian matrilineal Muslim community. *Culture and Religion*, 13 (2), pp. 241-264.

Ouédraogo, Ramatou

2016 « Faire dire l'avortement »: Postures et enjeux méthodologiques d'une ethnographie de l'illicite et du secret au Burkina Faso. *Parcours anthropologiques* [en ligne], n° 11.

Parry, Jonathan

2004 The marital history of a « thumb impression man ». In *Telling Lives : south asian life histories*, D. Arnold & S. Blackburn éd., Bloomington, Indiana University Press, pp. 281-318.

Pelkmans, Mathijs

2017, *Fragile Conviction. Changing ideological landscapes in urban Kyrgyzstan*, Ithaca & London, Cornell University Press.

Penner, Barbara

2004 « A Vision of Love and Luxury »: The Commercialization of Nineteenth Century American Weddings. *Winterthur Portfolio* 39 (1), pp. 1-20.

Petric, Boris

2002, *Pouvoir, don et réseaux en Ouzbékistan post-soviétique*, Paris, Presses Universitaires de France.

Piot, Charles & Batema, Kodjo Nicolas

2019, *The Fixer, Visa Lottery Chronicles*, Durham, Duke University Press.

Pitt-Rivers, Julian
2017, *From Hospitality to Grace. A Julian Pitt-Rivers Omnibus*, Chicago, HAU Books.

Poliakov, Sergej
1992, *Everyday Islam: religion and tradition in rural Central Asia*, London, M.E. Sharpe.

Polian, Pavel
2003, *Against Their Will. The history & Geography of Forced Migrations in the USSR*, Central European University Press.

Qureshi, Kaveri
2013 Sabar: body politics among middle-aged migrant Pakistani women. *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 19 (1), pp. 120-137.

Rasanayagam, Johan
2009 Morality, self & power: the idea of the mahalla in Uzbekistan. In *The Anthropology of moralities*, M. Heintz éd., New York, Berghahn Books, pp. 102-117.

2011a, *Islam in Post-Soviet Uzbekistan. The morality of Experience*, New York, Cambridge University Press.

2011b Informal Economy, Informal State: the case of Uzbekistan. *International Journal of Sociology and Social Policy*, 31 (11-12), pp. 681-696.

Rašidov, G.R.
1976, *Istorja novyh gorodov Uznekistana* [L'Histoire des Nouvelles Villes d'Ouzbékistan], Tashkent : Izdatel'stvo "Fan" Uzbekskoy SSR.

Razzokov, Abdulmalik
2019, *Ohangaron Gavharlari* [Les Joyaux d'Ohangaron], Toshkent, Oltin Meros Press.

Rechtmann, Richard
2020 From an ethnography of the everyday to writing echoes of suffering. *Medicine Anthropology Theory*, 4 (3), pp. 130-142.

Reeves, Madeleine
2010 Migrations, masculinité et transformations de l'espace social dans la vallée de Sokh. In *Dynamiques migratoires et changements sociétaux en Asie Centrale*. M. Laruelle éd., Paris, éditions Pétra, pp. 217-245.

2014a, *Border Work : Spatial Lives of the State in Rural Central Asia*, Cornell, Cornell University Press.

2014b Antropologija Srednej Azii čerez desjat' let posle « sostojanija polja »: stakan napolovinu polon ili napolovinu pust ? [L'anthropologie de l'Asie Centrale dix ans après « l'état des lieux » : le verre est-il à moitié plein ou à moitié vide ?]. *Antropologicheskii Forum*, vol 20 (1), pp. 60-79.

Robbins, Joel
2004, *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley, University of California Press.

Robbins, Joel & Siikala, Jukka
2014 Hierarchy and hybridity: toward a Dumontian approach to cultural change. *Anthropological Theory*, 14 (2), pp. 121-132.

Roche, Sophie
2016 A sound family for a healthy nation: motherhood in Tajik national politics and society. *Nationalities Paper,* 44 (2), pp. 207-224.

2017 The Family in Central Asia: New Research Perspectives. In *The Family in Central Asia. New Perspectives*, S. Roche éd., Berlin, Klaus Schwarz Verlag, pp. 7-38.

Roche, Sophie & Hohmann, Sophie
2011 Wedding rituals and the struggle over national identities. *Central Asian Survey*, 30 (1), pp. 113-128.

Ro'i, Yaacov
2000, *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev*, London, Hurst & Company.

Ruffier, Arnaud
2007, *Samarcande : identités et espaces festifs en Ouzbékistan*, Paris, Aux lieux d'être.

Sahadeo, Jeff
2007, *Russian Colonial Society in Tashkent: 1865-1923*, Bloomington, Indiana University Press.

Sahlins, Marshall.
1974 [1965] On the Sociology of Primitive Exchange. In *The Relevance of Models for Social Anthropology*, M. Banton éd., London, Tavistock.

Šanijazov, Karim
1964, *Uzbeki-karluki (Istoriko-ètnografičeskij očerk)* [Les Ouzbeks-Qarluq (Essai historique et ethnographique], Tashkent.

2011 Bračnye obrjady i ceremonii [Rituels et cérémonies de mariage]. In *Uzbeki* [Les Ouzbeks], Z. Arifkhanova, S. Abashin, & D. Alimova éd., Moskva, Izdatel'stvo Nauka, pp. 349-364.

Sartori, Paolo
2011 The Birth of a Custom: Nomads, Shari'a Courts and Established Practices in the Tashkent Province, ca. 1868-1919. *Islamic Law and Society*, 18 (3-4), pp. 293-326.

2024, *A Soviet Sultanate. Islam in Socialist Uzbekistan (1943-1991)*, Vienna, Austrian Academy of Sciences Press.

Scheele, Judith
2008 A Taste For Law: Rule-Making in Kabylia (Algeria). *Comparative Studies in Society and History*, 50 (4), pp. 895-919.

2021 State-like and state dislike in the anthropological margins. 27 (4), *Journal of the Royal Anthropological Institute*, pp. 909-927.

Schmoller, Jesko
2014, *Achieving a Career, Becoming a Master. Aspirations in the Lives of Young Uzbek Men*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag

Schroeder, Philipp
2017 Urban spaces lifestyle in Central Asia and beyond : an introduction. *Central Asian Survey*, 35 (2), pp. 145-156.

Schwab, Wendell
2016 Visual Culture and Islam in Kazakhstan : The Case of Asyl Arna's Social Media. *Central Asian Affairs*, 3 (4), pp. 301-329

Seligman, Adam
1997, *The Problem of Trust*, Princeton, Princeton University XorPress.

Sievers, Eric
2002 Uzbekistan's mahalla: From Soviet to Absolutist Residential Community Associations. *The Journal of International and Comparative Law at Chicago-Kent*, 91 (2), pp. 92-158.

Snesarev, Grigori
1960, Materialy o pervobytno-občinnyh perežitkah v obyčajah i obrjadah uzbekov Horezma [Matériaux sur les survivances du système communautaire primitif à travers les coutumes et les rites des Ouzbeks du Khorezm]. *Polevye Issledovanija Horezmskoj èkspedicii v 1957g.* Mosvka, pp. 134-145.

Sokefeld, Martin & Strasser, Sabine
2016 Introduction : Under suspicious eyes – surveillance states, security zones and ethnographic fieldwork. *Zeitschrift für Ethnologie*, 141 (2), pp. 159-176.

Steenberg, Rune
2018 Qing policies and Close Marriage : Transforming Kinship in Kashgar. In *Xinjiang in the Context of Central Eurasian Transformations*, D. Brophy & T. Onuma éd., The Toyo Bunko, pp. 3-28.

2022 « A Much-Married Woman » Revisited: Kinship Perspectives on the High Frequency of Divorce among Uyghurs in Southern Xinjiang, China. In *Islamic Divorce in the Twenty-First Century. A Global Perspective*, E. Stiles éd., New Brunswick, Rutgers University Press, pp. 166-186

Stépanoff, Charles
2009 Metamorfozy rodstva u tuvintcev [Les metamorphoses de la parenté chez les Touvas]. *Etnografičeskoe obozrenie*, 4, pp. 129-145.

Stern, Mikhail & Stern, August
1980, *Sex in the Soviet Union*, New York, Time Books.

Stone, O. M.
1969 The New Fundamental Principles of Soviet Family Law and their Social Background. *The International and Comparative Law Quaterly*, 18 (2), p. 392-423.

Sztompka, Piotr
1999, *Trust. A Sociological Theory*, New York, Cambridge University Press.

Tabet, Paola
2004, *La Grande Arnaque : sexualité des femmes et échange économico-sexuel*, Paris, L'Harmattan.

Tapper, Nancy
1991, *Bartered Brides : Politics, gender, marriage in Afghan tribal society*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tchulpân, Abd Al Hamid Sulaymân
2009 [1936], *Nuit*, Saint-Pourcin-sur-Sioule, Bleu Autour.

Temkina, Anna
2010 « Podčinenie staršym » vs. razrušenie patriarhata : ženzskaja seksualnosť v brake (Severniy Tadjikistan) [Le respect des aînés vs. la destruction du patriarcat : la sexualité des femmes mariées (Nord du Tadjikistan)]. *The Journal of Social Policy Studies*, 4 (4), pp. 439-474.

Testart, Alain. Govoroff, Nicolas & Lécrivain, Valérie
2002 Les prestations matrimoniales. *L'Homme*, 161, p. 165-196.

Tett, Gillian
1996, *Ambiguous alliances : Marriage and Identity in a Muslim Village in Soviet Tadjikistan*. Thèse de doctorat, Cambridge, University of Cambridge.

Thérond, Jérémy
2023, *Se subjectiver dans la globalisation : le cas de la construction d'un imaginaire « amoureux » par des jeunes femmes au sud Togo*. Thèse de doctorat en anthropologie, Paris, EHESS.

Thery, Irène
2007, *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob.

Thibault, Hélène
2022 Shaming as a form of political accountability in Kazakhstani politics. In *Uyat and the Culture of Shame in Central Asia*, H. Thibault & J-F. Caron éd., Singapore, Palgrave MacMillan, pp. 151-174.

Thibault, Hélène & Caron, Jean-François Caron
2022 An overview of shame and its manifestation in Central Asia. In *Uyat and the Culture of Shame in Central Asia*, H. Thibault & J-F. Caron éd., Singapore, Palgrave MacMillan, pp. 1-15.

Thorez, Julien
2019 L'Ouzbékistan après Islom Karimov : continuité institutionnelle et changements structurels. In *Regards sur l'Eurasie*, A. De Tinguy éd., Les Etudes du CERI, (235-236), pp. 18-23.

Torsello, Davide
2008 Action speaks louder than words ? Trust, trustworthiness and social change in Slovakia. *Anthropological Journal of European Cultures*, 17 (1), pp. 96-118.

Totaro, Maurizio
2022 Second blessing. Uranium, Oil and Urban Reorientations in Shevchenko/Aqtau. Article non publié.

Trevisani, Tommaso
2010, *Land and Power in Khorezm: Farmers, Communities, and the State in Uzbekistan's Decollectivisation*, Münster, LIT Verlag.

2013 The Reshaping of Cities and Citizens in Uzbekistan : The Case of Namangan's « New Uzbeks ». In *Ethnographies of the State in Central Asia. Performing Politics*, M. Reeves. J. Rasanayagam & J. Beyer éd., Bloomington, Indiana University Press, pp. 243-260.

2016a Modern Weddings in Uzbekistan: ritual change from « above » and from « below ». *Central Asian Survey*, 35 (1), pp. 61-75.

2016b Under Suspicious Eyes: Work and Fieldwork in a Steel Plant in Kazakhstan. *Zeitschrift für Ethnologie*, 141 (2), pp. 281-298.

2019 The veterans' gala: the use of tradition in an industrial labour conflict in contemporary Kazakhstan. *Central Asian Survey,* 38 (3), pp. 381-399.

2022 The Moral Economy of Consensus and Informality in Uzbekistan. In *Anthropology of Transformation*, J. Buzalka & A. Pasieka, Cambridge, UK: Open Book Publishers, pp. 105-130.

Trigg, Andrew

2001 Veblen, Bourdieu and Conspicuous Consumption. *Journal of Economic Issues*, 35 (1), pp. 99-115

Turaeva, Rano

2016, *Migration and Identity in Central Asia. The Uzbek Experience*, New York, Routledge.

Turdalieva, Cholpon & Provis, Rene

2017 Dynamics of Reciprocity and Networks of the Kyrgyz through Bishkek Toi Making. *Central Asian Affairs,* 4 (2), pp. 197-216.

Urinboyev, Rustamjon

2014 Is there an Islamic Public Administration Legacy in Post-Soviet Central Asia ? An Ethnographic Study of Everyday Mahalla Life in Rural Ferghana, Uzbekistan. *Administrative Culture* 15 (2), pp. 157-178.

2017 Establishing an « uzbek mahalla » via Smartphones and Social Media: Everyday Transnational Lives of uzbek labour migrants in Russia. In *Constructing the Uzbek State: Narratives of Post-Soviet Years,* M, Laruelle éd., New York, Lexington Books, pp. 119-148.

2025 The impregnable fortress of Islamic public administration in Central Asia: mahalla institutions in Uzbekistan. In *Islamic Public Value* éd., W. Dreschler, S. Chafik & R. Kattel éd., pp. 256-280.

Verdery, Katherine

2012 Observers Observed: An Anthropologist under Surveillance. *Anthropology Now* 4 (2), pp. 14-23.

2018, *My life as a spy. Investigations in secret police file*, Durham, Duke University Press.

Wambui Wa Karanja

1994 The Phenomenon of « Outside Wives »: Some Reflections on its Possible Influence on Fertility. In *Nuptiality in Sub-Saharian Africa. Contemporary Anthropological and Demographic Perspectives*, C. Bledsoe & G. Pison éd., New York, Oxford University Press, pp. 194-214.

Werner, Cynthia

1998 Households, Networks and the security of mutual indebtedness in rural Kazakhstan. *Central Asian Survey*, 17 (4), p. 597-612.

1999 The dynamics of feasting and gift exchange in rural Kazakhstan. In *Contemporary Kazaks. Cultural & Social Perspectives,* I. Svanberg éd., Richmond, Curzon Press, pp. 47-72.

Weber, Florence

2001 Settings, Interactions and Things: A Plea for a Multi-Integrative Ethnography. *Ethnography*, 2 (4), pp. 475-499

2006 Séparation des scènes sociales et pratiques ordinaires du calcul. A la recherche des raisonnements indigènes. In *Ecrire, Compter, Mesurer /2 : Vers une histoire des rationalités pratiques*, N. Coquery, F. Menant & F. Weber éd., Paris, Editions rue d'Ulm, pp. 95-126.

Weiner, Anette

1982 Sexuality among the anthropologists, reproduction among the informants. *Social Analysis*, 12, pp. 52-65.

Whitehouse, Bruce

2023, *Enduring Polygamy. Plural Marriage and Social Change in an African Metropolis*, New Brunswick, Rutgers University Press.

Ystanes, Margit

2016 Unfixed trust. Intimacy, Blood Symbolism and Porous Boundaries in Guatemala. In *Trusting and its Tribulations. Interdisciplinary engagements with intimacy, sociality and trust*, V. Broch-Due & M. Ystanes éd., New York, Berghahn Books, pp. 37-59.

Zanca, Russell

2003 « Take ! Take ! Take » Host-guest relation and all that food: uzbek hospitality past and present. *Anthropology of East Europe Review*, 21 (1), pp. 8-16.

2011, *Life in a Muslim Uzbek Village: Cotton Farming after Communism*, Boston, Wadsworth Publishing Company.

Zarubin, Ivan

1925 *Spisok narodnostej Turkestansrkogo kraja* [Liste des ethnies de la région du Turkestan]. Leningrad, Izdatel'stvo rossijskoj akademii nauk.

Zelizer, Viviana

1985, *Pricing the priceless child: the changing social value of a children*, New York, Basic Books.

2001 Transactions intimes. *Genèses*, 42 (1), pp. 121-144.

2005, *The Purchase of intimacy*, Princeton, Princeton University Press.

Zhao, Yang

2022 Breadwinning, migration, and nation-building: a critical scoping review of men, masculinities, and social change in post-Soviet Uzbekistan. *NORMA*, 17 (2), pp. 124-142.

2024 Dressing masculinities: muted colours, aesthetic citizenship and nation-building in Tashkent, Uzbekistan. *Citizenship Studies*, 28 (1), pp. 84-99.

ANNEXES

Glossaire des termes de parenté et d'affinité ouzbeks à Angren

Termes de parenté

Aka : frère aîné d'ego ; aîné de genre masculin.

Amaki : frère du père d'ego.

Amma : sœur du père d'ego.

Bobo : père du père d'ego ; père de la mère d'ego ; frère du père du père d'ego ; frère de la mère du père d'ego ; frère du père de la mère d'ego ; frère de la mère de la mère d'ego.

Buvi : mère du père d'ego ; mère de la mère d'ego ; sœur du père du père d'ego ; soeur de la mère du père d'ego ; sœur du père de la mère d'ego ; sœur de la mère de la mère d'ego.

Jiyan : fils du frère d'ego ; fille du frère d'ego ; fils de la sœur d'ego ; fille de la sœur d'ego.

Momo : mère de la mère d'ego.

Nevara : fils du fils d'ego ; fille du fils d'ego ; fils de la fille d'ego ; fille de la fille d'ego.

O'g'il : fils d'ego.

Ona : mère d'ego.

Opa : sœur aînée d'ego ; aînée de genre féminin.

Ota : père d'ego.

Qarindoshlar : les membres de la famille d'ego.

Qiz : fille d'ego ; petite fille ; jeune femme célibataire.

Singil : sœur cadette d'ego ; cadette d'ego.

Tog'a : frère de la mère d'ego.

Uka : frère cadet d'ego ; cadet d'ego.

Xola : sœur de la mère d'ego.

Termes d'affinité

Ayol : épouse d'ego ; individu de genre féminin.

Baja : époux de la sœur de l'épouse d'ego.

Birinchi Ayol : première épouse d'ego dans le cadre d'un mariage polygyine.

Er : époux d'ego.

Ikkinchi Ayol : deuxième épouse d'ego dans le cadre d'un mariage polygyne.

Kelin : épouse du fils d'ego ; épouse du frère cadet d'ego ; épouse du fils du frère d'ego ; épouse du fils de la sœur d'ego.

Kudalar : affins d'ego.

Kundosh : coépouse d'ego dans le cadre d'un mariage polygyne.

Kuyov : époux de la fille d'ego ; époux de la sœur cadette d'ego ; époux de la fille du frère d'ego ; époux de la fille de la sœur d'ego.

Ovsin : épouse du frère de l'époux d'ego.

Pochcha : époux de la sœur aînée d'ego.

Qayni : frère cadet de l'époux d'ego ; frère cadet de l'épouse d'ego.

Qaynog'a : frère aîné de l'époux d'ego ; frère aîné de l'épouse d'ego.

Qaynona : mère de l'époux d'ego ; mère de l'épouse d'ego.

Qaynopa : sœur aînée de l'époux d'ego ; sœur aînée de l'épouse d'ego.

Qaynota : père de l'époux d'ego ; père de l'épouse d'ego.

Qaynsingil : sœur cadette de l'épouse d'ego ; sœur cadette de l'époux d'ego.

Xotin : épouse d'ego.

Yanga : épouse du frère aîné d'ego.

Glossaire des autres termes vernaculaires

Ajralish (uz) : gérondif utilisé pour désigner l'acte « de se séparer » à la forme passive.

Ajratish (uz) : gérondif utilisé pour désigner la rupture conjugale légale ou la prononciation du divorce par un tribunal.

Atlas (uz) : tissu en soie, en coton ou en velours avec des motifs colorés ovales ou en losange. Produit originairement à Margilan dans la vallée du Ferghana ce tissu est un emblème de l'artisanat et des habits traditionnels ouzbeks.

Ayollar daftari (uz) : « Registre des femmes » du *comité de mahalla* où figurent les femmes seules et sans ressources économiques.

Baxtli (uz) : le fait d'être heureux.

Beshik (uz) : berceau.

Bola Puli (uz) : « l'argent des enfants » est une allocation familiale accordée indépendamment des conditions de revenus à tous les parents qui en font la demande.

Bosh (uz) : terme désignant à la fois la tête et le chef de famille.

Boy (uz) : un individu riche.

Chalma (uz) : un turban traditionnel.

Chet Ellik (uz) : l'étranger.

Chilla (uz) : terme qui désigne les quarante jours les plus chauds de l'année ou les quarante jours qui succèdent aux noces et lors desquels il est interdit aux mariés de sortir le soir.

Chopon (uz) : manteau traditionnel.

Choyxona (uz) : maison de thé.

Dača (ru) : maison de repos ou de campagne.

Davlat (uz) *:* l'État.

Da'wa : terme arabe pour désigner la prédication.

Din (uz) : la religion.

Dombra (uz) *:* instrument traditionnel à deux cordes avec une forme en poire.

Do'st (uz) : un ami.

Do'stlik (uz) : l'amitié.

Dugonalar (uz) : les amies intimes de la mariée .

Duo (uz) : prière ou bénédiction.

Dutor (uz) : instrument traditionnel avec une forme en poire, dont les deux cordes sont plus fines que celle d'une *dombra*.

Erkak (uz) : un individu de genre masculin.

Eski Shahar (uz) : la vieille ville centrasiatique.

Farz : devoir sacré.

Fatiha to'y (uz) : cérémonie de fiançailles.

Foto koylak (uz) : tissu blanc transparent qui est assimilé métaphoriquement à la robe de l'épouse. Il doit être porté au-dessus des mariés lorsqu'ils pénètrent dans la « salle de réception » (*to'yxona*) (uz) au début de la « grande cérémonie » (*katta to'y*) (uz) de mariage.

Gap (uz) : terme susceptible d'être traduit littéralement par « conversation » ou « parole ». Il désigne aussi une institution sociale ouzbèke. Les participants d'un *gap* se réunissent périodiquement autour d'un plat dans une *choyxona* ou les uns chez les autres avec des amis, des collègues, des membres de la famille, des ex-camarades de classe ou des voisins. Ces réunions sont formalisées à minima par un calendrier fixé au préalable. Les participants doivent, en principe, s'inviter à tour de rôle. D'autres règles peuvent être définies avec l'accord de tous les membres (limite de consommation d'alcool, nécessité d'avoir un diplôme de l'enseignement supérieur pour être membre du *gap* etc.) et l'inclusion de tout nouveau membre dans le *gap* doit être votée à l'unanimité. Souvent cette institution constitue aussi une tontine.

Gap-Jora (uz) : membres d'un même *gap*.

G'iybat (uz) : commérages.

G'iybatchi (uz) : homme ou femme qualifié de « commère ».

Graždanskij brak (ru) : expression qui peut être traduite littéralement par « mariage civil » mais qui désigne davantage une relation de cohabitation en dehors de tout mariage religieux ou civil.

Gulli yigit : expression qui peut être traduite littéralement par « fleur de garçon » et décrit métaphoriquement un beau jeune homme.

Hamkasblar (uz) : collègues d'ego.

Haqiqa (uz) : vérité ou parole vraie.

Haqiqa to'y (uz) : cérémonie organisée pour la naissance d'un enfant.

Hasad (uz) : l'envie ou la jalousie.

Hashar (uz) : travail effectué en commun et bénévolement par les voisins pour entretenir les espaces publiques de leur quartier.

Hokim (uz) : terme générique pour désigner le chef de l'administration à l'échelle de la mairie, du district ou de la région.

Hokimiyat (uz) : institutions administrative de la « région » (*viloyat*) (uz), du « district » (*tumani*) (uz) ou de la « ville » (*shahar*) (uz).

Hovli (uz) : maison à cour ouzbèke.

Hurmat (uz) : respect.

Ishonch (uz) : terme qui peut être traduit par confiance.

Ishonchsizlik (uz) : absence de confiance.

Islomiy to'y (uz) : mariages et cérémonies de mariage islamique.

Jalab (uz) : juron désignant une prostituée.

Janoza (uz) : rituel funéraire impliquant l'enterrement du défunt.

Kalym (uz) : prix de la fiancée.

Kambag'al (uz) : un individu pauvre.

Kamtarlik (uz) : la modestie.

Karnay (uz) : instrument à vent traditionnel qui ressemble à une longue trompette en métal sans trous.

Katta To'y (uz) : cérémonie la plus importante du cycle du mariage de par le nombre d'invités et les dépenses, elle est organisée par les parents du marié.

Kazan Kabob (uz) : viande d'agneau mijotée avec des pommes de terre, des oignons et des épices. Ce plat est presque toujours servi lors du *katta to'y*.

Kelgindi (uz) : terme discriminatoire pour désigner dans un contexte urbain les « nouveaux venus », c'est-à-dire les migrants qui sont venus des campagnes ou de villes de province.

Kelin salom (uz) : « salut de la mariée » ou usage qui impose à la mariée de s'incliner devant les convives invités par son époux et les parents de celui-ci. Par l'intermédiaire de la *yanga* de la mariée, cet usage implique parfois des transferts de cadeaux. Il intervient généralement lors du *katta to'y* ou sinon quelques jours plus tard chez les parents du marié.

Kochasi (uz) : la rue.

Ko'rpacha (uz) : couvertures fourrées de coton brut qui peuvent être utilisées pour s'asseoir, dormir ou recevoir des invités. Elles figurent presque toujours dans la *sep* (uz) des mariés.

Kurama : susceptible d'être traduit en français par « mélange », « amalgame », « mosaïque » (Balci & Al. 2008) ou « bâtard » (Edgar 2007, 588), ce nom propre se rapproche étymologiquement du terme *ko'rpacha* qui désigne une couverture fabriquée avec différents matériaux. Il désigne le principal sous-groupe ethnique auquel s'identifient les Ouzbeks d'Angren et des autres villes et villages de la vallée d'Ohangaron.

Kursdosh-do'stlar (uz) : camarades d'université.

Kuyov chaqirdi (uz) : séquence du cyle du mariage dont le nom peut-être traduit par « l'appel de l'époux ». Lors de cette séquence les parents de la mariée invitent le marié et ses plus proches parents afin de faire sa connaissance et lui offrir des cadeaux. Elle se déroule quelques jours après le *katta to'y*.

*Kuyov Navkar (*uz) : séquence du cycle du mariage lors de laquelle le marié et ses amis vont chercher la mariée. À Tachkent, elle se déroule chez les parents de la mariée et dure toute une après-midi, alors qu'à Angren elle est intégrée à une cérémonie organisée par les parents de la mariée nommée *Qiz bazm*.

Luli : gens du voyage persanophones.

Mahalla (uz) : institution sociale propre aux populations sédentaires turcophones et persanophones d'Asie Centrale. Depuis la décennie 1920, ce terme désigne aussi les *comités de mahalla*, c'est-à-dire

une entité administrative qui opère à l'échelle du quartier.

Mahalla rais (uz) *:* fonctionnaire rémunéré pour superviser un *comité de mahalla.*

Mahr (uz) : en droit islamique, il s'agit d'un bien de valeur pécuniaire que le futur époux doit donner ou promettre de donner à son épouse avant le mariage et qu'elle a le droit de conserver en cas de divorce.

Mehmon (uz) : l'invité.

Mehmondo'stlik (uz) : l'hospitalité.

Mehmonxona (uz) : pièce dédiée à l'accueil des invités au sein du logement.

Mezbon (uz) : l'hôte.

Mikrorajon (ru) : quartiers de barres d'immeubles construits à partir des années 1960 à Angren. Dotés de services essentiels (école, magasins, coiffeur), ces quartiers ont été conçus de façon à limiter les mobilités des résidents en dehors de leur travail.

Millat (uz) : la nation ou la nationalité.

Mošennik (ru) : un escroc.

Namaz (uz) : cinq prières quotidiennes.

Namazchi (uz) : homme qui effectue les cinq prières quotidiennes.

Nikoh (uz) : mariage religieux et rituel musulman du mariage.

Nomoddiy madaniy meros (uz) : le patrimoine culturel ou immatériel.

Non (uz) : pain rond et blanc qui est consommé au quotidien.

Norin (uz) : plat centrasiatique à base de pâtes râpées et de viande et de bouillon de cheval. Il est consommé le soir de l'An et lors des cérémonies de mariage.

Obro' (uz) : terme ouzbek susceptible d'être traduit par « autorité » ou « réputation ».

Oila (uz) : la famille.

O'MI (*O'zbekiston Musulmonlar Idorasi*) (uz) : Direction des Musulmans d'Ouzbékistan ou institution chargée de superviser le culte musulman sous le contrôle de l'État depuis l'indépendance du pays.

Oqizib tashladi (uz) : acte de faire couler quelque chose (de l'argent ou de la vodka), l'expression se réfère métaphoriquement à la générosité d'un individu.

Oqsoqol (uz) : barbe blanche ou homme âgé.

O'rta sinf (uz) : la classe moyenne.

Osh (uz) : séquence du cycle du mariage lors duquel un *plov* est distribué aux aurores à plusieurs dizaines ou centaines de convives de genre masculin.

Otincha (uz) : femme qui officie lors des rituels religieux et joue pour les femmes un rôle analogue à celui que jouent les imams pour les hommes.

Plov (uz) : plat national ouzbek. Il s'agit de viande de bœuf mijotée avec du riz, des oignons, des carottes et des épices. La recette du plov varie considérablement selon les régions du pays.

Posbon (uz) : « gardien du quartier » ou policier qui officiait à l'échelle de chaque *comité de mahalla*

jusqu'au milieu de la décennie 2010.

Pul (uz) : l'argent.

Propiska (ru) : permis de résidence.

Qadrdonlar (uz) : ceux qui nous sont chers.

Qishloq (uz) : un village.

Qistir-qistir (uz) : proche étymologiquement du verbe *qistirmoq* (uz) qui se réfère à l'acte de « glisser quelque chose dans les mains », l'expression désigne le fait de donner de l'argent à un danseur ou un artiste pour le récompenser lors d'une cérémonie.

Qiz bazm (uz) : « festin de la jeune femme » ou cérémonie qui est organisée par les parents de la mariée. Célébré dans une *to'yxona*, le *qiz bazm* met en scène le passage de la mariée sous la tutelle de son mari et de ses beaux-parents.

Qo'shnilar (uz) : les voisins d'ego.

Sabr (uz) : terme d'origine arabe qui désigne une vertu islamique proprement féminine. À Angren, il n'a pas toujours de sens religieux et utilisé indifféremment pour inciter les femmes et les hommes à faire preuve de patience face aux épreuves de la vie.

Samsa (uz) : pâtisserie salée garnie de viande ou d'épinards.

Sep (uz) : terme qui peut être traduit en français par dot, même si il ne désigne pas strictement un transfert de type dot sur le plan anthropologique. À Angren, il s'agit de l'ensemble des biens de consommation non-périssables (vêtements, meubles, appareils électroménagers) qui sont transmis aux mariés par leurs parents respectifs lors de la « cérémonie de fiançailles » (*fatiha to'y*) (uz).

Sevmoq (uz) : verbe « aimer » qui était autrefois utilisé exclusivement dans un registre littéraire ou pour parler de l'amour mystique, et sert plus couramment à décrire les relations amoureuses depuis quelques décennies.

Shayton (uz) *:* le diable.

Shirin (uz) : se dit de ce qui est sucré.

Shubha (uz) : le doute.

Sinfdosh-do'stlar (uz) : camarades de classe d'ego.

Sorpa (uz) : trousseau de la mariée.

Sovchi (uz) : terme qui désigne à la fois l'entremise matrimoniale, et les femmes de la famille du marié ou de la mariée qui jouent le rôle d'entremetteuses.

Spletni (ru) : commérages en russe.

Spletnisa (ru) *:* une commère en russe.

Spravka (ru) : un justificatif administratif.

Sunnot To'y (uz) : cérémonie de circoncision.

Surnay (uz) : instrument à vent à hanche traditionnel.

Taloq (uz) : terme qu'a le droit de prononcer l'époux pour répudier son épouse. Selon l'islam, trois

« *taloq* » impliquent une répudiation définitive.

Tandir (uz) : four à pain en terre.

Tandir Kabob (uz) : plat de viande fumée préparé dans un four à pain en terre.

Tapchan (uz) : plateforme en bois surélevée, généralement installée à l'extérieur d'une maison. Elle peut être utilisée pour dormir ou pour s'asseoir et partager un repas avec plusieurs personnes.

Temir daftari (uz) : « registre de fer » où les *comités de mahalla* répertorient les foyers les plus démunis qui résident sur leur territoire administratif.

Tilaklar (uz) : vœux ou souhaits adressés lors d'une cérémonie de mariage.

Tomorqa (uz) : lopin de terre.

To'y (uz) : cérémonie associée au mariage ou à un autre rituel du cycle de vie (naissance, circoncision).

To'y boshi (uz) : maître de cérémonie.

To'yona (uz) : contribution financière donnée par les convives à l'organisateur du mariage.

To'yxona (uz) *:* salle de réception, ce terme peut aussi désigner la maison où se déroule une cérémonie.

Tubeteika (uz) : chapeau ouzbek.

Tuhmat (uz) : accusation, médisance.

Urf-Odat (uz) : us et coutumes.

Uyi (uz) : la maison, le foyer domestique.

Uyi bekasi (uz) : femme au foyer.

Uyat (uz) : terme se référant à un sentiment de « honte ». L'expression *uyat boladi* (« il y aura de la honte ») est utilisée fréquemment pour rappeler les individus au respect des normes coutumières.

Vzjatka (ru) : un pot-de-vin.

Xizmat (uz) : service ou plus précisément service rendu lors d'un mariage.

Xizmatchi (uz) : un proche qui rend service pour l'organisation de la célébration du mariage.

Xotin-qizlar qo'mitasi (uz) *:* comité des femmes ou auxiliaire qui doit surtout aider le *rais* du *comité de mahalla* à gérer les problèmes familiaux des résidents de son territoire administratif.

Xudo (uz) : Dieu.

Xudoyi (uz) : repas organisé pour plusieurs dizaines ou centaines de personnes afin de remercier Dieu et recevoir la bénédiction des invités.

Yanga (uz) : se référant à l'épouse du frère aîné d'ego, ce terme désigne aussi plus généralement une femme de confiance et d'expérience qui est choisie par l'épouse avant le mariage. Elle doit la guider lors des différentes étapes de la célébration du mariage et lui prodiguer des conseils avant sa première nuit de noce. Après le mariage, elle est une personne à qui la mariée peut confier ses problèmes conjugaux. Si elle le souhaite, la *yanga* peut intervenir auprès des affins de la mariée.

Yangi (uz) : adjectif pour qualifier ce qui est nouveau.

Yangilik (uz) : nouveauté.

Yangi Shahar (uz) : ville nouvelle ou nouveaux quartiers en Asie Centrale.

Yarashtirish komissiya (uz) : commission de réconciliation.

Yor-Yor (uz) : dans le contexte des noces, cette expression se réfère aux amoureux.

Yuk (uz) : terme qui peut être traduit en français par « cargaison », il désigne aussi la séquence du cycle du mariage lors de laquelle les plus proches amis du marié aident celui-ci à transporter les nouveaux meubles jusqu'à l'appartement où il habitera avec son épouse.

Yuz Oshdi (uz) : réception organisé le lendemain du mariage par les parents du marié. La mariée doit alors dévoiler son visage en présence des femmes appartenant à la famille élargie de son époux.

ZAGS (ru) : terme qui désignait à la fois le mariage civil et la séquence d'enregistrement du mariage civil lors de la période soviétique. Aujourd'hui, il est encore utilisé en ce sens par les résidents ouzbékophones, persanophones et russophones d'Angren.

Zam-hokim (uz) : terme désignant les adjoints du *hokim* à l'échelle de la mairie ou de l'administration du district ou de la région. Chaque *zam-hokim* a un champ de compétences prédéfinies. À l'échelle d'Angren, l'un d'entre eux était chargé de superviser l'action des quarante *comités de mahalla* de la ville et de présider les commissions de réconciliation qui avaient lieu chaque semaine au *hokimiyat*.

Zamonaviy (uz) : se dit de ce qui est contemporain ou moderne.

Zemljaki (ru) : terme russe utilisé pour désigner les migrants originaires d'une même région.

Ziyorat (uz) : lieu sacré de pèlerinage.

Liste des personnes rencontrées (par ordre alphabétique)

Remarque : tous les noms des personnes rencontrées ont été modifiés afin de préserver leur anonymat.

Adham, ancien gestionnaire de *to'yxona*, rencontré à Angren le 10 février 2022 et le 29 juin 2023.

Alisher, retraité tadjik, rencontré à Angren les 9 et 10 octobre 2021.

Almira, femme au foyer, traductrice lors des commissions de réconciliation, rencontrée à Angren le 9 février 2022.

Anora, femme au foyer, rencontrée à Angren le 9 février 2022.

Asliddin, enseignant d'anglais, rencontré à Angren le 17 septembre 2021, le 13 octobre 2021 et le 11 janvier 2022.

Assadulloh, gérant de la *to'yxona* Yulduz, rencontré le 20 novembre 2021, les 9, 10, 13, 16, 19, 22, 23, 24 et 27 janvier 2022 et le premier juillet 2023.

Avaz, enseignant d'anglais, rencontré à Angren le 3, 22 et 29 août 2021, les 3, 4, 12 et 24 octobre 2021, les 24 et 27 décembre 2021, le 27 janvier 2022, et les 5 et 27 février 2022.

Azamat, employé à la mine de charbon et habitant dans un village de l'ex-kolkhoz Sabyr Rahimov, rencontré dans son village le 7 janvier 2022 et à Angren les 3 et 25 février 2022.

Aziza, femme en instance de divorce et sans emploi, rencontrée à Angren les 11 et 21 février 2022.

Bakhtiyor, architecte retraité, rencontré à Angren le 23 janvier 2022.

Bahor, coiffeur et ancien migrant saisonnier en Russie, rencontré à Angren le 5 novembre 2021 et le 12 février 2022.

Bahriddin, commerçant, rencontré à Angren le 8 janvier 2022.

Bek Zod, emploi inconnu, rencontré à Angren le 17 novembre 2021.

Bobur, professeur d'histoire, rencontré à Angren le 18 juin 2021.

Dilmurod, bénéficiaire de la loterie des *green cards* travaillant aux États-Unis, rencontré à Angren le 27 décembre 2021, les 15, 27 et 28 janvier, et le 27 février 2022.

Dilnoza, auxiliaire auprès de personnes âgées, deuxième coépouse d'un commerçant tadjik, rencontrée à Angren le 13 octobre 2021 et le 11 janvier 2022.

Employée pour le service des logements sociaux du *hokimiyat* d'Angren, rencontrée à Angren le 18 novembre 2021 et le 31 décembre 2021.

Farhod, enseignant d'anglais et fixeur pour la loterie des *green cards*, rencontré à Angren le 24 août 2021, le 1er septembre 2021, le 16 novembre 2021 et le 28 juin et le 4 juillet 2023.

Fayzullah, ouvrier à la mine de charbon, rencontré à Angren les 3 et 4 octobre 2021 et le 2 mars 2022.

Gérant de la *to'yxona* Angren Land, rencontré à Angren le 2 juillet 2023.

Gérant du restaurant Shohdiyor, rencontré à Angren le 1er juillet 2023.

Gulnora, retraitée ouzbèke originaire de Kok Yangak, rencontrée à Angren le 28 novembre 2021, les 6 et 27 décembre 2021, et le 5 février 2022.

Gulsanam, enseignante dans une école pour enfants en situation de handicap, rencontrée à Angren le 1er juillet 2023.

Habibullah, gérant de *paynets*, rencontré à Angren le 3, 4, 12 et 24 octobre 2021, les 22 et 26 novembre 2021, les 4, 6, 24 et 27 décembre 2021 et le 1er janvier 2022.

Ibrohim, *zam-hokim* au *hokimiyat* d'Angren, rencontré à Angren les 2, 3, 10 et 17 novembre 2021, et les 9 et 11 février 2022.

Islom, ouvrier dans une usine à brique, rencontré à Angren le 9 février 2022.

Jahongir, étudiant en ingénierie des mines et employé au *hokimiyat*, rencontré à Angren les 10, 11, 13 et 28 août 2021, le 1er septembre 2021 et le 1er juillet 2023.

Jamshid, fonctionnaire au *hokimiyat* d'Angren puis employé au musée d'Histoire de la ville, rencontré à Angren les 10 et 27 août, le 9 octobre, le 25 novembre 2021 et 10 décembre 2021, le 25 janvier 2022, et le 28 juin et 1er Juillet 2023.

Kakhramonjon, emploi inconnu, rencontré à Angren le 9 février 2022.

Lola, danseuse, étudiante et maîtresse de cérémonie de mariage, rencontrée à Angren le 20 octobre 2021, le 24 novembre 2021, les 6 et 30 janvier 2022 et le 1er mars 2022.

Ljudmila, femme célibataire et sans emploi avec trois enfants, rencontrée à Angren les 5 et 8 novembre 2021.

Madina, bénéficiaire de la loterie des *green cards* travaillant aux États-Unis, rencontrée à Angren le 29 août 2021.

Mahalla rais de Boston, rencontrée à Angren le 3 août 2021.

Mahalla rais de Jigariston, rencontrée à Angren le 12 février 2022.

Mahalla rais de Maydan, rencontré à Angren le 18 novembre 2021.

Mahalla rais du centre-ville d'Angren (Dilafruz), rencontrée à Angren le 25 août 2021 et les 28 et 31 octobre 2021.

Mahalla rais du Nouveau Baksuk (Saiffidin), rencontré à Angren le 29 octobre 2021, le 5 janvier 2022 et le 4 février 2022.

Maxliyo, avocate, rencontrée à Tachkent le 1er mai 2021.

Maxliyo, enseignante en mathématiques, rencontrée à Angren le 15 janvier 2022.

Mikhail, enseignant retraité de l'Institut Pédagogique d'Angren, rencontré à Angren le 4 novembre 2021 et le 31 janvier 2022.

Rahmatulloh, avocat, rencontré à Angren le 14 octobre 2021, le 15 novembre 2021 et les 25 et 27 février 2022.

Responsable d'un traiteur alimentaire, rencontrée à Angren le 5 juillet 2023.

Rustam, chauffeur de taxi, rencontré à Angren le 5 février 2022.

Saida, employé dans une crèche privée, rencontrée à Angren le 9 février 2022.

Salamat, propriétaire d'un restaurant ouighour à Angren, rencontré à Angren le 16 novembre 2021 et le 1er juillet 2023.

Sardor, enseignant d'anglais, rencontré à Angren le 23 novembre 2021.

Sayora, veuve travaillant comme agent d'entretien, rencontrée à Angren le 21 décembre 2021 et le 19 janvier 2022.

Sevinch, employée dans une crèche, rencontrée à Angren le 9 février 2022.

Shahlo, emploi inconnu, rencontrée à Angren le 17 novembre 2021.

Sherzod, employé à la mine de charbon, rencontré à Angren le 9 février 2022.

Shavkat, gérant de salle de réception dans la vieille ville de Tachkent, rencontré à Tachkent le 1er juin 2021.

Timur, entrepreneur dans l'immobilier, rencontré à Angren les 2, 4 et 25 septembre 2021, le 22 octobre 2021, les 4, 10 et 18 novembre 2021, le 31 décembre 2021 et le 4 juillet 2022.

Ulugbek, agent commercial, rencontré à Tachkent le 30 mai 2021.

Vladimir Dimitrievitch, directeur du ballet Chance, rencontré à Angren le 26 novembre 2021.

Xoji, agent commercial, rencontré à Tachkent en février et mars 2020, le 1er mai et le 30 mai 2021.

Youri, ouvrier ayant travaillé plusieurs années en Corée du Sud, rencontré à Angren le 9 septembre 2021, et les 3, 4, 12 et 24 octobre 2021.

Zafar, entrepreneur dans le secteur du meuble, rencontré à Angren le 4 septembre 2021.

Zafar, retraité qui était ouvrier à la mine de charbon, rencontré à Angren le 29 août 2021, le 15 novembre 2021, le 15 janvier et 22 février 2022.

Zebiniso, étudiante en histoire de l'art puis employée dans la rédaction d'un magazine à Tachkent, rencontrée à Angren les 4 et 25 septembre 2021, le 1er mars 2022 et le 4 juillet 2022.

Liste des personnes rencontrées (par ordre chronologique)

2020

Premier séjour à Tachkent (février-mars 2020)

- **Février et mars 2020 :** Xoji, agent commercial.

2021

Second séjour à Tachkent (avril-juin 2021) puis à Angren (juin 2021-mars 2022)

Mai 2021

- **1er mai 2021 :** Maxliyo, avocate ; Xoji, agent commercial.
- **30 mai 2021 :** Ulugbek, agent commercial ; Xoji, agent commercial.

Juin 2021

- **1er juin 2021 :** Shavkat, gérant de salle de réception dans la vieille ville de Tachkent.
- **18 juin 2021 :** Bobur, professeur d'histoire.

Août 2021

- **3 août 2021 :** Avaz, enseignant d'anglais ; *Mahalla rais* de Boston.
- **10 août 2021 :** Jahongir, étudiant en ingénierie des mines ; Jamshid, fonctionnaire au *hokimiyat* d'Angren.
- **11 août 2021 :** Jahongir, étudiant en ingénierie des mines.
- **13 août 2021 :** Jahongir, étudiant en ingénierie des mines.
- **22 août 2021 :** Avaz, enseignant d'anglais.
- **24 août 2021 :** Farhod, enseignant d'anglais et fixeur pour la loterie des *green cards*.
- **25 août 2021 :** Dilafruz, *mahalla rais* du centre-ville d'Angren.
- **27 août 2021 :** Jamshid, fonctionnaire au *hokimiyat* d'Angren.
- **28 août 2021 :** Jahongir, étudiant en ingénierie des mines.
- **29 août 2021 :** Avaz, enseignant d'anglais ; Madina, bénéficiaire de la loterie des *green cards* travaillant aux États-Unis ; Zafar, retraité qui était ouvrier à la mine de charbon.

Septembre 2021

- **1er septembre 2021** : Farhod, enseignant d'anglais et fixeur pour la loterie des *green cards* **;** Jahongir, étudiant en ingénierie des mines ; Jamshid, fonctionnaire au *hokimiyat* d'Angren.
- **2 septembre 2021** : Timur, entrepreneur dans l'immobilier.
- **4 septembre 2021 :** Timur, entrepreneur dans l'immobilier ; Zafar, entrepreneur dans le secteur du meuble ; Zebiniso, étudiante en histoire de l'art.
- **9 septembre 2021 :** Youri, ouvrier ayant travaillé plusieurs années en Corée du Sud.
- **17 septembre 2021 :** Asliddin, enseignant d'anglais.
- **25 septembre 2021 :** Timur, entrepreneur dans l'immobilier ; Zebiniso, étudiante en histoire de l'art.

Octobre 2021

- **3-4 octobre 2021 :** Avaz, enseignant d'anglais ; Fayzullah, ouvrier à la mine de charbon ; Habibullah, gérant de *paynets* ; Youri, ouvrier ayant travaillé plusieurs années en Corée du

Sud.

- **9-10 octobre 2021 :** Alisher, retraité tadjik ; Jamshid, employée au hokimiyat d'Angren.
- **12 octobre 2022 :** Avaz, enseignant d'anglais ; Fayzullah, ouvrier à la mine de charbon ; Habibullah, gérant de *paynets* ; Youri, ouvrier ayant travaillé plusieurs années en Corée du Sud.
- **13 octobre 2021 :** Asliddin, enseignant d'anglais ; Dilnoza, auxiliaire auprès de personnes âgées, deuxième coépouse d'un commerçant tadjik.
- **14 octobre 2021 :** Rahmatulloh, avocat.
- **20 octobre 2021 :** Lola, danseuse, étudiante et maîtresse de cérémonie de mariage.
- **22 octobre 2021 :** Timur, entrepreneur dans l'immobilier.
- **24 octobre 2021 :** Avaz, enseignant d'anglais ; Habibullah, gérant de *paynets* ; Youri, ouvrier ayant travaillé plusieurs annés en Corée du Sud.
- **28 octobre 2021 :** Dilafruz, *mahalla rais* du centre-ville d'Angren.
- **29 octobre 2021 :** Saiffidin, *mahalla rais* du Nouveau Baksuk.
- **31 octobre 2021 :** Dilafruz, *mahalla rais* du centre-ville d'Angren.

Novembre 2021

- **2 novembre 2021 :** Ibrohim, *zam-hokim* d'Angren.
- **3 novembre 2021 :** Ibrohim, *zam-hokim* d'Angren.
- **4 novembre 2021 :** Mikhail, enseignant retraité de l'Institut Pédagogique d'Angren ; Timur, entrepreneur dans l'immobilier.
- **5 novembre 2021 :** Bahor, coiffeur et ancien migrant saisonnier en Russie ; Ljudmila, femme célibataire et sans emploi avec trois enfants.
- **8 novembre 2021 :** Ljudmila, femme célibataire et sans emploi avec trois enfants.
- **10 novembre 2021 :** Ibrohim*, zam-hokim* d'Angren ; Timur, entrepreneur dans l'immobilier.
- **15 novembre 2021 :** Rahmatulloh, avocat ; Zafar, retraité qui était ouvrier à la mine de charbon.
- **16 novembre 2021 :** Farhod, enseignant d'anglais et fixeur pour la loterie des *green cards* ; Salamat, propriétaire d'un restaurant ouighour.
- **17 novembre 2021 :** Bek Zod, emploi inconnu ; Ibrohim, *zam-hokim* d'Angren ; Shahlo, emploi inconnu.
- **18 novembre 2021 :** Employée pour le service des logements sociaux du *hokimiyat* d'Angren ; *Mahalla rais* de Maydan ; Timur, entrepreneur dans l'immobilier.
- **20 novembre 2021 :** Assadulloh, gérant de la *to'yxona* Yulduz.
- **22 novembre 2021 :** Habibullah, gérant de *paynets*.
- **23 novembre 2021 :** Sardor, enseignant d'anglais.
- **24 novembre 2021 :** Lola, danseuse, étudiante et maîtresse de cérémonie de mariage.
- **25 novembre 2021 :** Jamshid, fonctionnaire au *hokimiyat* d'Angren.
- **26 novembre 2021 :** Habibullah, gérant de *paynets* ; Vladimir Dimitrievitch, responsable du show ballet Chance.
- **28 novembre 2021 :** Gulnora, retraitée originaire de Kok Yangak.

Décembre 2021

- **4 décembre 2021 :** Gulnora, retraitée originaire de Kok Yangak ; Habibullah, gérant de *paynets*.

- **6 décembre 2021 :** Gulnora, retraitée originaire de Kok Yangak ; Habibullah, gérant de *paynets*.
- **10 décembre 2021 :** Jamshid, fonctionnaire au *hokimiyat* d'Angren.
- **21 décembre 2021 :** Sayora, veuve travaillant comme agent d'entretien.
- **24 décembre 2021 :** Avaz, enseignant d'anglais ; Habibullah, gérant de *paynets*.
- **27 décembre 2021 :** Avaz, enseignant d'anglais ; Dilmurod, bénéficiaire de la loterie des *green cards* travaillant aux États-Unis ; Gulnora, retraitée originaire de Kok Yangak ; Habibullah, gérant de *paynets*.
- **31 décembre 2021 :** Employée pour le service des logements sociaux du *hokimiyat* d'Angren ; Timur, entrepreneur dans l'immobilier.

Janvier 2022

- **1er janvier 2022 :** Habibullah, gérant de *paynets*.
- **5 janvier 2022 :** Saiffidin, *mahalla rais* du Nouveau Baksuk.
- **6 janvier 2022 :** Lola, danseuse, étudiante et maîtresse de cérémonie de mariage.
- **7 janvier 2022 :** Azamat, employé à la mine de charbon.
- **8 janvier 2022 :** Bahriddin, commerçant.
- **9 janvier 2022 :** Assadulloh, gérant de la *to'yxona* Yulduz.
- **10 janvier 2022 :** Assadulloh, gérant de la *to'yxona* Yulduz.
- **11 janvier 2022 :** Asliddin, enseignant d'anglais ; Dilnoza, auxiliaire auprès de personnes âgées, deuxième coépouse d'un commerçant tadjik.
- **13 janvier :** Assadulloh, gérant de la *to'yxona* Yulduz.
- **15 janvier :** Dilmurod, bénéficiaire de la loterie des *green cards* travaillant aux États-Unis ; Maxliyo, enseignante en mathématiques ; Zafar, retraité qui était ouvrier à la mine de charbon.
- **16 janvier :** Assadulloh, gérant de la *to'yxona* Yulduz.
- **19 janvier 2022 :** Assadulloh, gérant de la *to'yxona* Yulduz ; Sayora, veuve travaillant comme agent d'entretien.
- **22 janvier 2022 :** Assadulloh, gérant de la *to'yxona* Yulduz.
- **23 janvier 2022 :** Assadulloh, gérant de la *to'yxona* Yulduz ; Bakhtiyor, architecte retraité.
- **25 janvier 2022 :** Jamshid, fonctionnaire au *hokimiyat* d'Angren.
- **27 janvier 2022 :** Assadulloh, gérant de la *to'yxona* Yulduz ; Avaz, enseignant d'anglais ; Dilmurod, bénéficiaire de la loterie des *green cards* travaillant aux États-Unis.
- **28 janvier 2022 :** Avaz, enseignant d'anglais ; Dilmurod, bénéficiaire de la loterie des *green cards* travaillant aux États-Unis.
- **30 janvier 2022 :** Lola, danseuse, étudiante et maîtresse de cérémonie de mariage.
- **31 janvier 2022 :** Mikhail, enseignant retraité de l'Institut Pédagogique d'Angren.

Février 2022

- **3 février 2022 :** Azamat, employé à la mine de charbon.
- **4 février 2022 :** Saiffidin, *mahalla rais* du Nouveau Baksuk.
- **5 février 2022 :** Avaz, enseignant d'anglais ; Habibullah, gérant de *paynets* ; Gulnora, retraitée ouzbèke originaire de Kok Yangak ; Rustam, chauffeur de taxi.
- **9 février 2022 :** Almira, femme au foyer et traductrice ; Anora, femme au foyer ; Ibrohim, *zam hokim* d'Angren ; Islom, ouvrier dans une usine à briques ; Kakhramonjon, emploi

inconnu ; Saida, employée dans une crèche privée ; Sevinch, employée dans une crèche ; Sherzod, employé à la mine de charbon.

- **10 février 2022 :** Adham, ancien gestionnaire de *to'yxona*.
- **11 février 2022 :** Aziza, femme en instance de divorce et sans emploi ; Ibrohim, *zam hokim* d'Angren ; Saiffidin, *mahalla rais* du Nouveau Baksuk.
- **12 février 2022 :** Bahor, coiffeur et ancien migrant saisonnier en Russie ; *mahalla rais* de Jigariston.
- **21 février 2022 :** Aziza, femme en instance de divorce et sans emploi.
- **22 février 2022 :** Zafar, retraité qui était ouvrier à la mine de charbon.
- **25 février 2022 :** Azamat, employé à la mine de charbon **;** Rahmatulloh, Avocat.
- **27 février 2022 :** Avaz, enseignant d'anglais ; Dilmurod, bénéficiaire de la loterie des *green cards* travaillant aux États-Unis ; Rahmatulloh, Avocat.

Mars 2022

- **1er mars :** Lola, danseuse, étudiante et maîtresse de cérémonie de mariage ; Zebiniso, étudiante en histoire de l'art.
- **2 mars 2022 :** Fayzullah, ouvrier à la mine de charbon d'Angren.

Troisième séjour à Angren (1er- 8 juillet 2022)

- **4 juillet 2022 :** Timur, entrepreneur dans l'immobilier ; Zebiniso, employée dans la rédaction d'un magazine à Tachkent.

Année 2023

Quatrième séjour à Angren (27 juin- 8 juillet 2023)

- **28 juin 2023 :** Farhod, enseignant d'anglais et fixeur pour la loterie des *green cards* ; Jamshid, employé au musée d'Histoire d'Angren.
- **29 juin 2023 :** Adham, ancien gestionnaire de *to'yxona*.
- **1er juillet 2023 :** Assadulloh, gérant de la *to'yxona* Yulduz ; Gérant du restaurant Shohdiyor ; Gulsanam, enseignante dans une école pour enfants en situation de handicap ; Jahongir, étudiant en ingénierie des mines et employé au *hokimiyat* d'Angren ; Jamshid, employé au musée d'Histoire d'Angren ; Salamat, propriétaire d'un restaurant ouighour à Angren.
- **2 juillet 2023 :** Gérant de la *to'yxona* Angren Land.
- **4 juillet 2023 :** Farhod, enseignant d'anglais et fixeur pour la loterie des *green cards*.
- **5 juillet 2023 :** responsable d'un traiteur alimentaire.

Liste des personnes rencontrées (par statut)

1) Les autorités autour du mariage

Employée pour le service des logements sociaux du *hokimiyat* d'Angren, rencontrée à Angren le 18 novembre 2021 et le 31 décembre 2021.

Ibrohim, *zam-hokim* au *hokimiyat* d'Angren, rencontré à Angren les 2, 3, 10 et 17 novembre 2021, et les 9 et 11 février 2022.

Mahalla Rais de Boston, rencontrée à Angren le 3 août 2021.

Mahalla Rais de Jigariston, rencontrée à Angren le 12 février 2022.

Mahalla Rais de Maydan, rencontré à Angren le 18 novembre 2021.

Mahalla Rais du centre-ville d'Angren (Dilafruz), rencontrée à Angren le 25 août 2021 et les 28 et 31 octobre 2021.

Mahalla Rais du Nouveau Baksuk (Saiffidin), rencontré à Angren le 29 octobre 2021, le 5 janvier 2022 et le 4 février 2022.

2) Les professionnels du mariage

Adham, ancien gestionnaire de *to'yxona*, rencontré à Angren le 10 février 2022 et le 29 juin 2023.

Assadulloh, gérant de la *to'yxona* Yulduz, rencontré le 20 novembre 2021, les 9, 10, 13, 16, 19, 22, 23, 24 et 27 janvier 2022 et le premier juillet 2023.

Gérant de la *to'yxona* Angren Land, rencontré à Angren le 2 juillet 2023.

Gérant du restaurant Shohdiyor, rencontré à Angren le 1er juillet 2023.

Responsable d'un traiteur alimentaire, rencontrée à Angren le 5 juillet 2023.

Salamat, propriétaire d'un restaurant ouighour à Angren, rencontré à Angren le 16 novembre 2021 et le 1er juillet 2023.

Shavkat, gérant de salle de réception dans la vieille ville de Tachkent, rencontré à Tachkent le 1er juin 2021.

Vladimir Dimitrievitch, responsable du show ballet Chance, rencontré à Angren le 26 novembre 2021.

3) Les particuliers

Alisher, retraité tadjik, rencontré à Angren les 9 et 10 octobre 2021.

Almira, femme au foyer, traductrice lors des commissions de réconciliation, rencontrée à Angren le 9 février 2022.

Anora, femme au foyer, rencontrée à Angren le 9 février 2022.

Asliddin, enseignant d'anglais, rencontré à Angren le 17 septembre 2021, le 13 octobre 2021 et le 11 janvier 2022.

Avaz, enseignant d'anglais, rencontré à Angren le 3, 22 et 29 août 2021, les 3, 4, 12 et 24 octobre 2021, les 24 et 27 décembre 2021, le 27 janvier 2022, et les 5 et 27 février 2022.

Azamat, employé à la mine de charbon et habitant dans un village de l'ex-kolkhoz Sabyr Rahimov, rencontré dans son village le 7 janvier 2022 et à Angren les 3 et 25 février 2022.

Aziza, femme en instance de divorce et sans emploi, rencontrée à Angren les 11 et 21 février 2022.

Bakhtiyor, architecte retraité, rencontré à Angren le 23 janvier 2022.

Bahor, coiffeur et ancien migrant saisonnier en Russie, rencontré à Angren le 5 novembre 2021 et le 12 février 2022.

Bahriddin, commerçant, rencontré à Angren le 8 janvier 2022.

Bek Zod, emploi inconnu, rencontré à Angren le 17 novembre 2021.

Bobur, professeur d'histoire, rencontré à Angren le 18 juin 2021.

Dilmurod, bénéficiaire de la loterie des *green cards* travaillant aux États-Unis, rencontré à Angren le 27 décembre 2021, les 15, 27 et 28 janvier, et le 27 février 2022.

Dilnoza, auxiliaire auprès de personnes âgées, deuxième coépouse d'un commerçant tadjik, rencontrée à Angren le 13 octobre 2021 et le 11 janvier 2022.

Farhod, enseignant d'anglais et fixeur pour la loterie des *green cards*, rencontré à Angren le 24 août 2021, le 1er septembre 2021, le 16 novembre 2021 et le 28 juin et le 4 juillet 2023.

Fayzullah, ouvrier à la mine de charbon, rencontré à Angren les 3, 4 et 12 octobre 2021 et le 2 mars 2022.

Gulnora, retraitée ouzbèke originaire de Kok Yangak, rencontrée à Angren le 28 novembre 2021, les 4, 6 et 27 décembre 2021, et le 5 février 2022.

Gulsanam, enseignante dans une école pour enfants en situation de handicap, rencontrée à Angren le 1er juillet 2023.

Habibullah, gérant de *paynets*, rencontré à Angren les, 3, 4, 12 et 24 octobre 2021, les 22 et 26 novembre 2021, les 4, 6, 24 et 27 décembre 2021 et le 1er janvier 2022.

Islom, ouvrier dans une usine à brique, rencontré à Angren le 9 février 2022.

Jahongir, étudiant en ingénierie des mines et employé au *hokimiyat*, rencontré à Angren les 10, 11, 13 et 28 août 2021, le 1er septembre 2021 et le 1er juillet 2023.

Jamshid, fonctionnaire au *hokimiyat* d'Angren puis employé au musée d'Histoire de la ville, rencontré à Angren les 10 et 27 août, le 9 octobre, 25 novembre et 10 décembre 2021, le 25 janvier 2022, et le 28 juin et 1er Juillet 2023.

Kakhramonjon, emploi inconnu, rencontré à Angren le 9 février 2022.

Lola, danseuse, étudiante et maîtresse de cérémonie de mariage, rencontrée à Angren le 20 octobre 2021, le 24 novembre 2021, les 6 et 30 janvier 2022 et le 1er mars 2022.

Ljudmila, femme célibataire et sans emploi avec trois enfants, rencontrée à Angren les 5 et 8 novembre 2021.

Madina, bénéficiaire de la loterie des *green cards* travaillant aux États-Unis, rencontrée à Angren le 29 août 2021.

Maxliyo, avocate, rencontrée à Tachkent le 1er mai 2021.

Maxliyo, enseignante en mathématiques, rencontrée à Angren le 15 janvier 2022.

Mikhail, enseignant retraité de l'Institut Pédagogique d'Angren, rencontré à Angren le 4 novembre 2021 et le 31 janvier 2022.

Rahmatulloh, avocat, rencontré à Angren le 14 octobre 2021, le 15 novembre 2021 et les 25 et 27 février 2022.

Rustam, chauffeur de taxi, rencontré à Angren le 5 février 2022.

Saida, employée dans une crèche privée, rencontrée à Angren le 9 février 2022.

Sardor, enseignant d'anglais, rencontré à Angren le 23 novembre 2021.

Sayora, veuve travaillant comme agent d'entretien, rencontrée à Angren le 21 décembre 2021 et le 19 janvier 2022.

Sevinch, employée dans une crèche, rencontrée à Angren le 9 février 2022.

Shahlo, emploi inconnu, rencontrée à Angren le 17 novembre 2021.

Sherzod, employé à la mine de charbon, rencontré à Angren le 9 février 2022.

Timur, entrepreneur dans l'immobilier, rencontré à Angren les, 2, 4 et 25 septembre 2021, le 22 octobre 2021, les 4, 10 et 18 novembre 2021, le 31 décembre 2021 et le 4 juillet 2022.

Ulugbek, agent commercial, rencontré à Tachkent le 30 mai 2021.

Xoji, agent commercial, rencontré à Tachkent en février et mars 2020, le 1er mai et le 30 mai 2021.

Youri, ouvrier ayant travaillé plusieurs années en Corée du Sud, rencontré à Angren le 9 septembre 2021, et les 3, 4, 12 et 24 octobre 2021.

Zafar, entrepreneur dans le secteur du meuble, rencontré à Angren le 4 septembre 2021.

Zafar, retraité qui était ouvrier à la mine de charbon, rencontré à Angren le 29 août 2021, le 15 novembre 2021, le 15 janvier et 22 février 2022.

Zebiniso, étudiante en histoire de l'art puis employée dans la rédaction d'un magazine à Tachkent, rencontré à Angren les 4 et 25 septembre 2021, le 1er mars 2022 et le 4 juillet 2022.

Liste des cérémonies et réunions observées

Anniversaire de Jahongir, 1er septembre 2021, observé dans la maison de Jamshid à Angren.

Fathiha to'y de Jahongir et Dilnura, 28 juin 2023, observé dans la maison des affins de Jamshid à Angren.

Haqiqa to'y du petit-fils de Rahmattuloh, 27 février 2023, observé dans l'appartement de Rahmattuloh à Angren.

Islomiy To'y des fils aînés de Xoji Aka, 30 mai 2021, observé dans la maison de Xoji à Tachkent.

Janoza (rituel funéraire), 13 octobre 2021, observé dans le quartier du nouveau Baksuk à Angren.

Katta to'y d'un ami ouzbek à Tackhent, 13 juillet 2021, observé dans une *to'yxona* à Tachkent.

Katta to'y de Zafar, 4 septembre 2021, observé dans une *to'yxona* à Tachkent.

Katta to'y de Youri, 12 octobre 2021, observé dans la *to'yxona* Osiyo à Angren.

Katta to'y du cousin croisé patrilatéral d'Habibullah, le 26 novembre 2021, observé dans la *to'yxona* Tantana à Angren.

Katta to'y d'un membre de la famille de Gulnora et Habibullah, 4 décembre 2021, observé dans la *to'yxona* Afsona à Angren.

Katta to'y du fils de Sayora, 21 décembre 2021, observé dans la *to'yxona* Osiyo à Angren.

Katta to'y d'un inconnu, 10 janvier 2022, observé dans la *to'yxona* Yulduz à Angren.

Katta to'y de Rustam (fils de la sœur aînée de Dilmurod), 15 janvier 2022, observé dans la *to'yxona* Osiyo à Angren.

Katta to'y d'un inconnu, 23 janvier 2022, observé dans la *to'yxona* Yulduz à Angren.

Katta to'y d'un inconnu, 27 janvier 2022, observé dans la *to'yxona* Yulduz à Angren.

Katta to'y de Jahongir, le 1er juillet 2023, observé dans la *to'yxona* Osiyo à Angren.

Ko'pkari (jeu à cheval), 27 février 2022, observé sur un terrain vague du Vieux Baksuk pour le jubilé des cinquante ans d'un homme ouzbek.

Kuyov Chaqirdi de Zebiniso et Zafar, 25 septembre 2021, observé dans la maison des parents de Zebiniso à Angren.

Kuyov Navkar du fils aîné de Xoji Aka, 30 mai 2021, observé dans la maison des affins de Xoji à Tachkent.

Kuyov Navkar de Zafar, 4 septembre 2021, observé dans la maison des parents de Zebiniso à Angren.

Kuyov Navkar de Youri, 3 et 4 octobre 2021, observé dans le village de l'épouse de Youri dans la région de Samarcande.

Nouvel An avec la famille de Timur, 31 décembre 2021, observé dans la maison d'une amie de Timur.

Nouvel An avec la famille d'Habibullah 1er janvier 2022, observé dans l'appartement de Gulnora et d'Habibullah à Angren.

Osh pour le mariage des fils de Xoji, 30 mai 2021, observé dans la maison de Xoji à Tachkent.

Osh pour le mariage du fils de voisins de la propriétaire de mon logement, 3 août 2021, observé dans la maison du marié à Angren.

Osh pour le mariage d'un collègue de Jamshid, 27 août 2021, observé dans une maison de la *mahalla* Maydan à Angren.

Osh pour le mariage de Zebiniso et Zafar, 2 septembre 2021, observé dans la *to'yxona* Aziya à Angren.

Osh pour le mariage de la fille d'une des sœurs de Timur, 4 novembre 2021, observé dans la *to'yxona* Aziya à Angren.

Osh du fils de Sayora Opa, 21 décembre 2021, observé dans la *to'yxona* Yulduz à Angren.

Osh pour le mariage du fils de la sœur aînée de Dilmurod, 15 janvier 2022, observé dans la maison de Zafar à Angren.

Osh pour le mariage d'un inconnu, 16 janvier 2022, observé dans la *to'yxona* Yulduz à Angren.

Osh pour le mariage d'un inconnu, le 19 janvier 2022, observé dans la *to'yxona* Yulduz à Angren.

Osh pour le mariage d'un inconnu, 22 janvier 2022, observé dans la *to'yxona* Yulduz à Angren.

Osh organisé par Jamshid pour le mariage de Jahongir, 29 juin 2023, observé dans la maison de Jamshid à Angren.

Osh organisé par les affins de Jamshid pour le mariage de Jahongir, 30 juin 2023, observé dans la *to'yxona* Malibu à Angren.

Qiz Bazm d'une camarade de classe de Jahongir, 11 août 2021, observé dans la *to'yxona* Vanessa à Angren.

Qiz Bazm d'une camarade de classe de Jahongir, 13 août 2021, observé dans la *to'yxona* Osiyo à Angren.

Qiz Bazm d'une inconnue, 13 janvier 2022, observé dans la *to'yxona* Yulduz à Angren.

Qiz Bazm d'une inconnue, 24 janvier 2022, observé dans la *to'yxona* Yulduz à Angren.

Qiz Bazm de Dilnura (épouse de Jahongir), 30 juin 2023, observé dans la *to'yxona* Afsona à Angren.

Sunnot to'y organisé par un résident du Nouveau Baksuk, 29 août 2021, observé dans la maison du père de l'enfant circoncis au sein du quartier du Nouveau Baksuk à Angren.

Sunnot to'y organisé par un collègue de Jamshid, 10 octobre 2021, observé dans la *to'yxona* Angren Land à Angren.

Sunnot to'y d'un inconnu, 9 janvier 2022, observé dans la *to'yxona* Yulduz à Angren.

Xudoyi pour le retour de Madina des États-Unis, 29 août 2021, observé dans la maison de Zafar.

Yuk pour l'installation de Jahongir et son épouse après le mariage, 29 juin 2023, observé dans l'appartement de Jahongir au sein du centre-ville d'Angren.

Yuz Oshdi organisé pour le mariage d'un membre de la famille de Gulnora et Habibullah, 6 décembre 2021, observé dans l'appartement des parents du marié dans le centre-ville d'Angren.