

UNIVERSITÉ Paris III - SORBONNE NOUVELLE
U.F.R. DE
Orient et Monde arabe
Institut d'Études Iraniennes

N° attribué par la bibliothèque
| | | | | | | | | |

THÈSE
pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS III

Discipline :
Langues, civilisations et sociétés orientales.

Présentée et soutenue publiquement par :
Chirine MOHSENI-SADJADI

Titre :
La communauté des réfugiés kurdes irakiens
en France
Modes de vie et intégration

Direction de thèse :
Monsieur le Professeur Jean-Pierre DIGARD

Année 1999

UNIVERSITÉ Paris III - SORBONNE NOUVELLE
U.F.R. DE
Orient et Monde arabe
Institut d'Études Iraniennes

N° attribué par la bibliothèque

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

THÈSE
pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS III

Discipline :
Langues, civilisations et sociétés orientales.

Présentée et soutenue publiquement par :
Chirine MOHSENI-SADJADI



Titre :

**La communauté des réfugiés kurdes irakiens
en France**
Modes de vie et intégration

Direction de thèse :
Monsieur le Professeur Jean-Pierre DIGARD

Année 1999

Remerciements

En premier lieu mes remerciements s'adressent à toutes les familles qui m'ont accueillie et sans qui cette thèse n'aurait jamais pu être réalisée.

Je remercie Monsieur le Professeur Jean-Pierre Digard qui a accepté de diriger ce travail et dont les conseils m'ont été particulièrement précieux.

Je remercie Daniel Methy et Anny Tual pour leurs encouragements et leur soutien, Joyce Blau dont les observations m'ont été très utiles ainsi que Gérard Gautier et Jeremiah Chiumia pour l'aide qu'ils m'ont apportée pour la mise en page de ce travail.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Notes sur la transcription	7
Introduction	9
Problématique.....	11
Présentation du plan	13
Déroulement de la recherche et méthodologie.....	15
Première Partie -Aux origines des réfugiés	18
Chapitre I - Aperçu général sur l'émigration kurde	24
A - Un bref historique sur les exodes.....	24
B - La diaspora kurde en Europe	29
Chapitre II - Les Kurdes irakiens	34
A - La situation socio-économique du Kurdistan irakien.....	35
B - L'histoire des Kurdes en Irak	42
1- Un aperçu historique du Kurdistan irakien	44
1.1- Du mandat britannique à l'Irak hachémite (1920-1958).....	45
1.2- L'instauration de la République (juillet 1958-septembre 1988).....	46
2- La politique du gouvernement irakien au Kurdistan.....	49
2.1- L'arabisation.....	49
2.2- La destruction de villages et de villes et l'opération d'Anfal	50
2.3- Les déportations et les camps de regroupement	51
2.4- L'utilisation des armes chimiques et la fuite des Kurdes vers les frontières	53
C - L'installation dans les camps en Turquie	55
Deuxième partie - L'arrivée et l'installation en France	65
Chapitre III - L'accueil à Piriac-sur-Mer	69
A - Les réfugiés kurdes au Centre Provisoire d'Hébergement	69
1- Le "Contrat d'accueil et d'insertion"	69
2- La vie quotidienne au CPH	74
B - Les relations avec le CPH et son entourage	83
C - L'image de la France et des Français perçue par les réfugiés...89	

2- Les épaules.....	164
2.1 - Les hommes	164
2.2 - Les femmes	170
3- Le cou et les seins	176
4- Les hanches.....	176
4.1 - Les hommes	176
4.2 - Les femmes.....	181
5- Les pieds et les mains	184
5.1 - Les pieds	184
5.2 - Les jambes et les mains	186
6- La parure : le maquillage et les bijoux.....	187
6.1 - Le maquillage	187
6.2 - Les bijoux	189
B - L'exil et les nouvelles pratiques vestimentaires.....	195
1- L'organisation des apparences : du foyer au travail	196
1.1- L'habillement des femmes et des hommes	196
1.2- L'âge et les modes vestimentaires.....	202
1.3- La communauté et la différenciation sociale.....	205
2- De la «tradition à la modernité».....	209
2.1- Du regard des autres et de son influence sur les comportements vestimentaires.....	209
2.2- La mode et les nouvelles pratiques vestimentaires des femmes et des jeunes filles	213
Quatrième partie - Le vêtement comme révélateur des problèmes d'intégration.....	219
Chapitre VIII - Les fonctions du costume traditionnel	221
A - Les fonctions utilitaires.....	222
1- La protection des intempéries et des tâches salissantes	222
1.1- Les intempéries.....	222
1.2 - Les tâches salissantes.....	225
2- La protection contre le danger	226
3- Les fonctions pratiques et le confort.....	229
B - Les fonctions sémiotiques	236
1- Les différentes étapes de la vie	237
2- Les cérémonies, le quotidien et le travail.....	239

3- Le statut et la richesse	241
3.1 - Le statut	241
3.2 - La richesse	248
4- Les fonctions esthétiques	251
4.1- La tête et la coiffe	251
4.2 - La poitrine, la taille ou les hanches	253
4.3 - Les bords du vêtement	254
5- La séduction et la pudeur	255
5.1- La séduction.....	256
5.2 - La pudeur	258
6- Le costume et l'identité	262
Chapitre IX - Le costume et les stratégies identitaires en exil.....	269
A - La communauté et la famille : résistance identitaire, changements et conservation	270
1- La famille en exil	270
2- La communauté et son rôle	275
3- Le mariage en exil et le renforcement des liens familiaux	282
B - Les changements vestimentaires et leur impact sur les réfugiés.....	289
1- L'apparence vestimentaire et l'«ascension sociale»	289
2- L'image du corps et l'habillement	292
3- Les techniques du corps : les gestes et l'habillement	299
4- L'habillement et les conflits des générations	305
Conclusion	312
Bibliographie	321
Table des cartes, tableaux et illustrations	341
Lexique kurde sur l'habillement et la parure	343
PHOTOS (document supplémentaire, séparé : recueil des photos)	

Note sur la transcription

Les termes vernaculaires sont transcrits phonétiquement selon le système ci-dessous.

consonnes en kurde et en persan		Transcription française
ب	ب	b
پ	پ	p
ت	ت	t
-	ث	s
ج	ج	j
چ	چ	ch
ح	ح	h
خ	خ	kh
د	د	d
	ذ	z
ر	ر	r
ړ	-	r̄
ز	ز	z
ژ	ژ	zh
س	س	s
ش	ش	sh
-	ص	s
-	ض	z
-	ط	t
-	ظ	z
ع	ع	'
غ	غ	gh
ف	ف	f
ق	ق	q
ک	ک	k
گ	گ	g
ل	ل	l
ل	-	l̄
م	م	m
ن	ن	n
ڤ	و	v
و	-	w
ه	ه	h
ی	ی	y

Voyelles en kurde	Voyelles en persan	Transcription française
ئا	آ	â
ه	ا	a
ه	ه	e
ئى يى		ê
ى يى	ى يى	i
و	و	u
وو	و	o
وى		ö

Cependant les noms propres et les noms de lieux francisés ne suivent pas ces règles de transcription : j'ai écrit Barzani au lieu du Bârzâni, Erbil au lieu de Arbil, Amadiya au lieu de Amédie, Zakho au lieu de Zâkho etc.

Je voudrais aussi signaler que dans le cadre de cette thèse, j'ai utilisé une transcription commune au persan et au kurde, en me référant à la translittération du persan de la revue d'Abstracta Iranica, tout en ajoutant les consonnes \underline{r} / ر /, \underline{l} / ل /, w / و / et les voyelles ê / ئى, يى /, ö / وى /.

Dans cette étude, j'ai utilisé souvent le mot «bâdini», au lieu du «bâdinâni ou behdinâni» qui est à l'usage dans les documents écrits et la littérature. Durant mon séjour chez les Kurdes du Bâdinân et tout au long de mes entretiens, ces derniers se désignaient comme «bâdini» et non «bâdinâni». J'ai respecté cet usage dans mon travail.

Introduction

«Nous sommes des paysans et voudrions retrouver la campagne, si possible des villages qui ressemblent aux nôtres, avec des montagnes et des torrents».¹

(propos d'un réfugié kurde, juste avant son arrivée en France)

En août et en septembre 1988, fuyant les bombardements à l'arme chimique de l'aviation irakienne, des dizaines de milliers de kurdes se réfugient en Turquie. Ces Kurdes vont être transférés par le gouvernement turc dans des camps proches de la frontière irakienne. A la suite de la visite de Mme Mitterrand dans ces camps en avril 1989, la France, pour la première fois, décide d'accueillir collectivement des familles kurdes sur son sol et de leur accorder le droit d'asile. Ainsi, dans le cadre d'un programme d'accueil, entre août 1989 et avril 1991, environ 76 familles arrivent en France et sont dirigées successivement vers Bourg-Lastic (Puy-de-Dôme) et Piriac-sur-Mer (Loire-Atlantique). Au départ, l'idée était, après un séjour de trois mois dans les deux centres, de les installer dans des régions rurales et de «repeupler des villages "désertés" et ainsi, grâce à l'activité économique rurale qu'ils y développeraient, faire revivre ces villages». Or, en pratique, cela a paru difficile à réaliser. Le projet a changé et les familles, après avoir vécu quelques mois à Bourg-Lastic et à Piriac-sur-Mer, ont été dispersées dans différentes régions.²

La plupart de ces Kurdes n'avaient qu'une vague idée de la vie en France. Les propos de l'un d'entre eux, cités ci-dessus, juste avant son départ pour la France, montrent à quel point ces réfugiés vivaient dans la nostalgie de leur terre. Traumatisés par des bombardements chimiques massifs et planifiés, ils se sont enfuis précipitamment vers la Turquie laissant

¹ Cité par FARRÈRE, 1989, «Les Kurdes irakiens accueillis par la France ...».

² Je reviendrai sur ce sujet dans le chapitre IV de ce travail, notamment pp. 95-98.

derrière eux une partie de leur famille et tous leurs biens.³ L'exil leur a paru d'autant plus brutal qu'issues d'un milieu rural, et très attachées à leurs traditions, certaines familles n'avaient jamais quitté auparavant leur village et n'avaient pas vécu en milieu urbain. Ces réfugiés se sont installés sur leur terre d'asile, en portant en eux la douleur des persécutions et de la guerre.

Cette étude porte sur l'intégration de ces familles à la société française. Il me semble nécessaire de préciser d'emblée la signification que je donne ici au terme intégration. Intégration et assimilation sont des termes employés souvent «de manière imprécise et indifférenciée».⁴ Suivant les périodes, ils sont utilisés dans des discours politiques sans que l'on puisse distinguer d'une façon précise leurs différences.⁵ Le mot assimilation, largement dominant dans le vocabulaire sociologique de la première moitié du XX^e siècle⁶, devient rare dans la recherche et les discours politiques, et cède sa place à intégration. Or, comme le dit Jacques Barou, «l'assimilation a disparu du vocabulaire, mais il semble qu'on en retrouve souvent une partie du contenu conceptuel à travers le vocable intégration, surtout quand celui-ci surgit dans le contexte de discours qui font aussi la part belle aux valeurs républicaines et exaltent la grandeur du rôle de l'école dans la formation des citoyens».⁷ Toutefois il faut noter qu'avec le temps, l'assimilation a pris une connotation négative et «implique l'idée que les individus ou les groupes perdent toutes leurs spécificités d'origine».⁸ Ce terme est de moins en moins utilisé. Dans cette étude, je définis l'intégration comme un processus par lequel les individus ou les groupes s'adaptent à la société englobante en participant à la vie sociale.

³ Certains d'entre eux ont dû laisser un ou deux de leurs enfants qui, au moment de leur fuite, se trouvaient chez les grands-parents dans un autre village.

⁴ BAROU, 1993, «Les paradoxes ...», p. 169.

⁵ Voir notamment GASPARD, 1992, «Assimilation...», pp. 14-23.

⁶ Sur l'histoire du terme assimilation et son emploi par l'École de Chicago et l'École durkheimienne, voir l'article de BEAUD ; NOIRIEL, 1990, «Penser l'"intégration" ...», pp. 43-53.

⁷ BAROU, 1993, «Les paradoxes ...», pp. 170-171.

⁸ SCHNAPPER, 1991, *La France de l'intégration*, p. 95.

Problématique

Appelée en tant qu'interprète, fin décembre 1990, à Piriac-sur-Mer où avaient été installés des réfugiés kurdes d'Irak, mon attention d'ethnologue a été attirée par les problèmes d'intégration de ces réfugiés. Huit ans plus tard, ce travail se propose d'apporter, notamment à travers une étude détaillée des pratiques vestimentaires, des éléments de réponse aux questions suivantes :

- Ces familles, qui ont lutté pour conserver leur identité kurde face à la politique du gouvernement irakien, arrivent-elles à préserver cette identité en exil dans un pays étranger et totalement différent du leur ?

- Comment s'adaptent-elles à leur nouveau milieu ?

- Le processus d'intégration n'entraîne-t-il pas leur acculturation⁹ progressive et leur éloignement de la culture d'origine ?

Changer le vêtement traditionnel et s'habiller à l'euro-péenne est souvent considéré comme un pas vers l'intégration. C'est pour cela, qu'il m'a paru intéressant d'étudier l'intégration à travers les comportements vestimentaires. J'ai donc choisi l'étude des pratiques vestimentaires comme axe principal de ma recherche sur l'intégration. Ce choix découle de plusieurs raisons : en exil, le vêtement, parce qu'il est immédiatement visible et observable par les autres, est le premier élément de la culture qui est abandonné, tandis que la cuisine et l'aménagement de l'espace intérieur, mieux protégés par l'intimité, sont restés, au moins durant les premières années, relativement inchangés. De plus, alors que l'habitation, et récemment la cuisine, sont traités dans les travaux de recherches concernant l'immigration¹⁰, l'habillement, n'a pas retenu, à ma connaissance, la même attention.¹¹

⁹ Par l'acculturation j'entends «les phénomènes qui résultent de contacts directs et prolongés entre deux cultures différentes et qui sont caractérisés par la modification ou la transformation de l'un ou des deux types culturels en présence » (voir PANOFF ; PERRIN, 1973, *Dictionnaire de l'ethnologie*, p. 11).

¹⁰ Voir pour l'habitation, VILLANOVA, 1994, *Immigration et espaces habités* ; BOUDIMBOU, 1991, *Habitat et modes de vie ...*, et pour l'alimentation voir HASSOUN, 1997, *Hmong du Laos en France*, pp. 107-134 ; KROWOLSKI (s. dir.), 1993, *Autour du riz* ; VASQUEZ, 1986, «Se nourrir de nostalgie...», pp. 61-74.

¹¹ Voir à ce sujet ZONGO, 1996 «Choix vestimentaires...», pp. 161-173.

En outre, les fonctions symboliques du vêtement en général ne sont plus à démontrer¹². L'étude que j'ai effectuée¹³ sur le vêtement kurde en Iran m'avait déjà permis de mieux comprendre le rôle éminent de l'habillement dans l'affirmation d'une identité ethnique ou socio-culturelle.¹⁴ J'ai noté, chez les Kurdes irakiens, le même attachement à leurs costumes. Au Kurdistan, le vêtement traditionnel, malgré l'évolution de la société, a gardé sa valeur symbolique. Or, j'ai constaté que les Kurdes arrivés en France changeaient assez rapidement leur habillement et se vêtaient à l'européenne. Ainsi essaient-ils d'être discrets pour ne pas heurter les traditions de la population d'accueil. Soucieux de ne pas se différencier des autres et de ne pas attirer leur attention, ils se conforment à de nouveaux us et coutumes dont l'habillement fait partie. En tenant compte de l'importance du costume national chez les Kurdes, je me suis demandée si ces changements vestimentaires pourraient avoir des conséquences sur leur identité culturelle.

L'étude du vêtement a donc posé la question de l'identité en exil. En changeant leur vêtement traditionnel, les réfugiés auraient l'intention de s'assimiler à leur entourage par leur apparence. Cette intention n'est-elle pas en opposition avec le souhait de conserver leur identité kurde ? Il m'a paru intéressant d'étudier comment ils vivaient cette apparente contradiction. L'habillement est lié à la fois à l'espace privé, intérieur, et à l'espace public, extérieur. Son étude met en évidence les manières dont les réfugiés s'adaptent à ces deux espaces de vie différents et montre comment ils arrivent à anéantir et à concilier les deux modèles culturels, d'un côté leur culture et leurs normes «traditionnelles» et de l'autre la culture et les normes «modernes» de la société d'accueil. Mes enquêtes sur les changements vestimentaires m'ont amenée à m'interroger sur l'organisation sociale, le rôle de la communauté, la cohésion de la famille ainsi que sur les rapports entre parents et enfants. Dans ce travail, je tenterai de dégager les différentes stratégies que les réfugiés mènent pour perpétuer leurs normes d'origine et ainsi résister aux changements qui les

¹² Voir notamment BROMBERGER, 1979 «Technologie et analyse...», pp. 105-140.

¹³ MOHSENI, 1991, *Le vêtement kurde et son évolution ...*

¹⁴ Durant mon premier séjour à Mahâbâd (1985) chez une famille d'accueil, le fait que j'ai porté leur costume a changé nos relations distantes de départ et nous a rapproché. Un des membres de la famille disait à l'ami qui m'accompagnait : «laissez-la chez nous, à présent on l'a rendue Kurde !». Par ailleurs, cette famille me présentait à ses amis comme une proche : «elle fait partie de nous (*lê khomâna*)». Cette sympathie que j'ai pu susciter, en partie, grâce à leur costume, m'a amenée à m'intéresser au vêtement et à sa valeur chez les Kurdes.

déstabilisent, tout en leur permettant de passer «inaperçus» de leur environnement. Je montrerai, que malgré ces résistances, de «nouvelles normes et valeurs » s'infiltrèrent dans leurs modes de vie.

Présentation du plan

Une première partie est consacrée à éclaircir les raisons qui ont poussé les Kurdes à s'exiler. Je donnerai d'abord un aperçu général de l'exode et des migrations chez les Kurdes et je décrirai brièvement leur diaspora en Europe. J'étudierai ensuite l'origine des réfugiés, l'histoire de leur pays et ce qui les a entraînés sur le chemin de l'exil. Un dernier chapitre sera consacré à leur vie dans le camp de Mardin, en Turquie, juste avant leur arrivée en France. J'en donnerai une relation en me fondant sur les récits des intéressés, mais aussi sur des rapports de recherche consacrés à ce sujet et des documents bibliographiques.

Dans la deuxième partie, j'examinerai l'arrivée des réfugiés kurdes et leur installation en France. Le premier chapitre portera sur les trois à quatre mois passés à Piriac-sur-Mer, au Centre Provisoire d'Hébergement (CPH). J'étudierai plus particulièrement l'accueil organisé par le gouvernement français, le séjour dans le centre, les relations avec l'entourage et les premières images qu'ils ont perçues de la société française. Le deuxième chapitre traitera de leur installation dans les villes, des premiers contacts avec les populations locales, des difficultés rencontrées pour rentrer dans le marché du travail, des ressources et des loisirs. Cette partie s'appuie essentiellement sur mes observations et enquêtes menées auprès des familles et des équipes sociales chargées de s'occuper des réfugiés. J'ai utilisé aussi des articles de journaux, parus durant cette période, relatant les réactions des populations, mais aussi les positions des responsables de l'accueil.

Une troisième partie décrira l'habitation, la cuisine et le vêtement, au Kurdistan et en France. Arrivés en France, sans aucune connaissance préalable de la culture française, les réfugiés sont confrontés à un nouveau mode de vie. C'est à travers l'habitation, la cuisine et le vêtement que j'étudierai leur adaptation à la société française. La comparaison des modes

de vie dans ces deux lieux différents, le Kurdistan et la France, éclaire les changements introduits en exil, mais permet aussi de déceler les éléments de la culture traditionnelle qui ont résisté plus que les autres. Dans un premier chapitre, après un aperçu général du logement au Kurdistan, j'étudie les rapports des réfugiés à leur habitation en France à travers l'aménagement de l'espace, les pratiques quotidiennes, etc. Un deuxième chapitre est consacré aux pratiques alimentaires. J'ai traité assez rapidement l'habitation et la cuisine, tout en ayant conscience de leur importance pour l'étude de l'intégration des populations étrangères : chacun de ces thèmes mériterait d'être traité plus profondément comme un sujet à part entière. Pour des raisons déjà évoquées, j'ai choisi de centrer mes recherches plutôt sur les pratiques vestimentaires en exil auxquelles cette étude est particulièrement dédiée. Dans un dernier chapitre, après avoir donné une description minutieuse de l'habillement au Kurdistan, je présente les pratiques vestimentaires adoptées par les réfugiés kurdes en France. Si j'insiste sur les détails du costume kurde en décrivant pièce par pièce les vêtements, c'est pour mieux saisir son importance et son rôle. Lors de mes entretiens au sujet de leur habillement, j'ai compris, malgré la facilité avec laquelle les réfugiés kurdes ont adopté les vêtements occidentaux, combien les plus âgés demeurent encore attachés à leurs costumes traditionnels dont les moindres détails restent présents à leur esprit.

Enfin une dernière partie soulève la question de l'identité et de ses relations avec les changements vestimentaires. Se vêtir à l'européenne est considéré par la plupart des réfugiés comme une nécessité de leur nouvelle vie. Quel impact cela a-t-il sur leurs modes de vie ? Dans un premier temps, j'étudierai les fonctions pratiques et sémiotiques de l'habillement kurde pour mettre en valeur l'importance que les changements vestimentaires pourraient avoir sur les normes traditionnelles. Ensuite je tenterai de dégager les stratégies identitaires adoptées par les réfugiés face à ces changements. D'un côté, par le contrôle de la communauté et la cohésion de la famille, les Kurdes essaient de conserver leurs traditions et, de l'autre, certains changements accélérés par les nouvelles habitudes vestimentaires paraissent inévitables et écartent particulièrement les enfants de leurs

origines. Les familles réfugiées, malgré les contraintes et les changements imposés par la société d'accueil, vont-elles réussir à perpétuer leurs traditions chez leurs enfants ? C'est ce thème que nous allons examiner dans cette étude.

Déroulement de la recherche et méthodologie

Ma première rencontre avec les familles réfugiées a eu lieu à Piriac-sur-Mer, fin décembre 1990, quand je suis arrivée comme interprète. Je suis restée au Centre Provisoire d'Hébergement avec les réfugiés jusqu'à la mi-avril 91. Ce séjour de quelques mois m'a permis de parvenir à une certaine «familiarité» avec eux. Nous vivions tous ensemble dans des gîtes ruraux. Ces contacts permanents nous ont rapprochés de plus en plus. Après leur départ, j'ai gardé avec eux des relations d'amitié et je leur ai souvent rendu visite. Ces relations ont facilité par la suite mon travail d'enquête.

Pour mener plus rigoureusement mes enquêtes, j'ai limité, au départ, mon travail à 17 familles (136 personnes) installées à Angoulême, Montauban, Albi, Troyes et Clainecy. Toutefois, il faut noter qu'au fur et à mesure de mes enquêtes, qui se sont déroulées entre 1992 et 1998, le nombre de familles a augmenté, du fait de mariages notamment. Ainsi, à la fin de mes recherches, il existait 23 familles au lieu des 17 d'origine. De même, lors de mes séjours, j'ai eu aussi l'occasion de rencontrer d'autres familles venant de Clermont-Ferrand, Mainsat, Bordeaux, Limoges, Niort, Nantes... Elles venaient souvent pour participer à une fête ou rencontrer des amis et des proches. Ainsi ai-je eu aussi l'opportunité de les questionner. Mais ces enquêtes n'étaient pas aussi approfondies que celles menées avec les 17 familles chez lesquelles j'ai eu l'occasion de séjourner.

Avec mes informateurs, je parlais en kurde. Mon séjour à Piriac m'a beaucoup aidée à perfectionner ma connaissance du kurde, notamment du dialecte (bâdinâni). Il faut noter que les enfants qui, au début, me parlaient en kurde, avec le temps et en grandissant, ont préféré s'exprimer en français. Pour des raisons pratiques, j'ai mené mes enquêtes plutôt parmi les femmes que les hommes. Pour cette raison, mes observations sur l'habillement

masculin sont moins approfondies. Une étude complémentaire serait nécessaire pour comparer la façon de se vêtir des hommes kurdes et français.

Pour ce travail j'ai utilisé différentes sources écrites, comme la littérature sur l'immigration, le vêtement, l'histoire des Kurdes, les biographies, les récits folkloriques, etc. Mais l'essentiel de mes recherches s'appuie sur des enquêtes menées auprès des familles. J'ai interviewé des personnes en préparant des questions sur le vêtement, l'alimentation, l'habitation, le travail, l'éducation de leurs enfants. Au départ j'ai utilisé le magnétophone, mais comme j'ai constaté que son utilisation mettait mes interlocuteurs mal à l'aise, je l'ai abandonné rapidement et me suis contentée de prendre des notes.

De plus, mes fréquents séjours dans les familles m'ont permis d'utiliser le plus souvent la méthode de l'observation participante. Ainsi durant ces années, j'ai pu constater les changements dans les pratiques quotidiennes. Par exemple chez la même famille, la préparation du petit déjeuner, la manière de prendre le repas (sur le sol ou à table) avaient changé en deux années (de 1993 à 1995). J'ai constaté la même chose pour l'habillement et l'aménagement de leur intérieur, le déroulement de la fête de mariage ou de celle du Nouvel An. J'ai utilisé aussi des albums de photographies, des films enregistrés sur des situations particulières et significatives comme le mariage, le voyage au Kurdistan, pour mener avec les familles des discussions sur ces sujets.

Durant mon enquête, j'ai été constamment obligée de me référer aux modèles culturels des réfugiés au Kurdistan pour pouvoir les comparer à leur vécu actuel. Le fait que je n'ai pu me rendre au Kurdistan d'Irak a été un handicap ; je me suis contentée de mon expérience de terrain au Kurdistan d'Iran, mais surtout des témoignages de mes informateurs.

Pour décrire le vêtement et les pratiques vestimentaires, je me suis appuyée sur la méthode d'analyse de Leroi-Gourhan qui, en abordant la parure puis les attitudes et le langage¹⁵, écrit : «Le décor vestimentaire est suffisant pour assurer la reconnaissance et orienter le comportement ultérieur, mais il n'est pas dissociable, dans la pratique normale,

¹⁵LEROI-GOURHAN, 1965, *Le geste et la parole. II- La mémoire ...*, pp. 188-201.

des attitudes et du langage qui complètent la reconnaissance et organisent le comportement de relation»¹⁶. Dans ce travail, j'ai utilisé de nombreux extraits d'entrevues où je reprends fidèlement les termes utilisées par mes interlocuteurs. J'ai donné beaucoup d'importance aux formes de langage qui accompagnent les attitudes vestimentaires. Parfois j'ai essayé de maintenir la traduction au plus proche du mot à mot pour ne pas déformer l'ordre, le rythme et la sonorité de la phrase. Christian Bromberger l'affirme : «Langage et vêtement remplissent en effet une fonction démarcative sur le plan social et sont à ce titre susceptibles d'un même type d'interprétation.»¹⁷.

Il faut noter que ce travail concerne uniquement les réfugiés kurdes du Bâdinân ; ainsi il ne peut pas être représentatif de toutes les familles kurdes en France. Une autre étude à titre comparatif sur les familles kurdes d'origine différente, vivant à l'étranger, serait la bienvenue.

¹⁶ Ibid, p. 195.

¹⁷ BROMBERGER, 1979, *Technologie et analyse...*, p. 116.

Première partie

Aux origines des réfugiés

Le Kurdistan, situé en Asie occidentale, s'étend de la mer Noire au nord jusqu'à la Mésopotamie au sud. Le sol du Kurdistan recèle des réserves de chrome, de cuivre, de fer, de charbon..., mais ses principales richesses sont le pétrole et l'eau. Des gisements importants de pétrole sont situés au Kurdistan irakien, à Mossoul, Kirkouk et Khanaqin. Quant à l'eau, les deux grands fleuves mésopotamiens, le Tigre et l'Euphrate prennent naissance au Kurdistan, pays de hautes montagnes dominé par les chaînes de Zâgros et du Taurus. Ces montagnes, comme souvent, ont constitué un refuge pour les Kurdes qui y vivent.

L'origine des Kurdes reste controversée. Il est probable que le peuple kurde est issu d'anciennes populations autochtones assimilées par des tribus aryennes.¹

Après la conquête arabe et la chute de la dynastie sassanide (VII^e siècle), les Kurdes se convertirent petit à petit à l'islam qui devint la religion dominante. Actuellement 70% des Kurdes sont des musulmans sunnites de rite chaféite, 20% chi'ites, 4% yézidis.²

Les Kurdes parlent la langue kurde qui appartient au groupe irano-aryen et fait partie de la grande famille des langues indo-européennes. Cette langue est composée de plusieurs groupes de dialectes dont les plus importants sont :

- le groupe septentrional, appelé kurmânji ou kermânji, qui est parlé par la majorité des Kurdes de Turquie et de Syrie, de l'ex-URSS, mais aussi au nord du Kurdistan d'Irak (Sindjar et Bâdinân) et dans une partie du Kurdistan d'Iran, en Azerbaïdjan occidental (à l'ouest du lac d'Ourmia) ainsi qu'au nord-est de l'Iran, par les Kurdes du Khorâsân.

- le groupe central, appelé sorâni, est parlé par la plupart des Kurdes d'Iran et d'Irak.

- le groupe méridional, composé des dialectes hétérogènes, tel le kermânshâhi, le sanjâbi, le kalhori, le laki, etc., est parlé au sud du Kurdistan d'Iran. (Voir Figure n° 1, p. 22).

¹VIENNOT, 1969, *Contribution...*, p. 69.

²AMIN, 1992, *Exil et mémoire...*, p. 15.

Le nom du Kurdistan apparaît la première fois au XII^e siècle, sous le règne de Sandjar, dernier des Seljouqid.^{es} Cette province comprenait les vilayets de Hamadân, de Dinawar et de Kermânshâhân, à l'est du Zâgros et ceux de Shahrezor et Sindjar à l'ouest de cette chaîne. A l'époque des Safavides, vers le XV^e siècle, cette province se rétrécit. On en détacha Hamadân et le Louristan, alors que les territoires à l'ouest du Zâgros sont conquis par les Ottomans. Par la suite la province du Kurdistan change plusieurs fois de limites. En conséquence «si l'on veut connaître le pays habité par les Kurdes, on ne peut pas se baser sur le nom du Kurdistan, terme conventionnel et variable dans le temps et dans l'espace».³

Au XVI^e siècle l'affermissement des deux Empires ottoman et perse se traduit par le partage du Kurdistan. Bien que nominale sous l'autorité de l'Empire ottoman ou perse, les principautés kurdes jouissaient jusqu'au 19^e siècle d'une certaine autonomie. La fin de la Première Guerre mondiale qui marque l'effondrement de l'Empire ottoman et l'apparition de nouveaux Etats aux Proche-Orient (l'Irak, la Syrie, etc.), aboutit à une nouvelle division du Kurdistan, jusque-là partagé entre les deux Empires. Depuis, le Kurdistan a rarement connu la paix.

Comme les Kurdes ne sont pas considérés en tant que tels par les différents Etats où ils vivent, l'évaluation de leur nombre reste très délicate. Les estimations varient de 20 à 30 millions selon les sources. Cette population se répartissant ainsi entre les différentes pays où elle vit : en Turquie entre 12 à 14 millions, en Iran entre 5 à 7 millions, en Iraq entre 4 à 5 millions, en Syrie entre 800 000 à plus de 1 million. D'après Bozarlsan⁴ les Kurdes représentent, en Turquie 20% de la population, en Iran 13%, en Irak 20 à 25% et en Syrie 7,5 %. Des groupes kurdes existent également en ex-Union Soviétique dans les quatre Républiques d'Azerbaïdjan, d'Arménie, de Géorgie et du Turkménistan, ainsi qu'en Asie centrale (Ouzbékistan, Tadjikistan, Kirghizie et Kazakhstan), Il sont estimés entre 300 000 et 500 000 personnes. En dehors du Kurdistan, une communauté de 10 000 personnes s'est formée au Liban. Par ailleurs, la diaspora kurde en Europe compterait de 450 000 à

³ NIKITINE, 1956, *Les Kurdes...*, pp. 23-24.

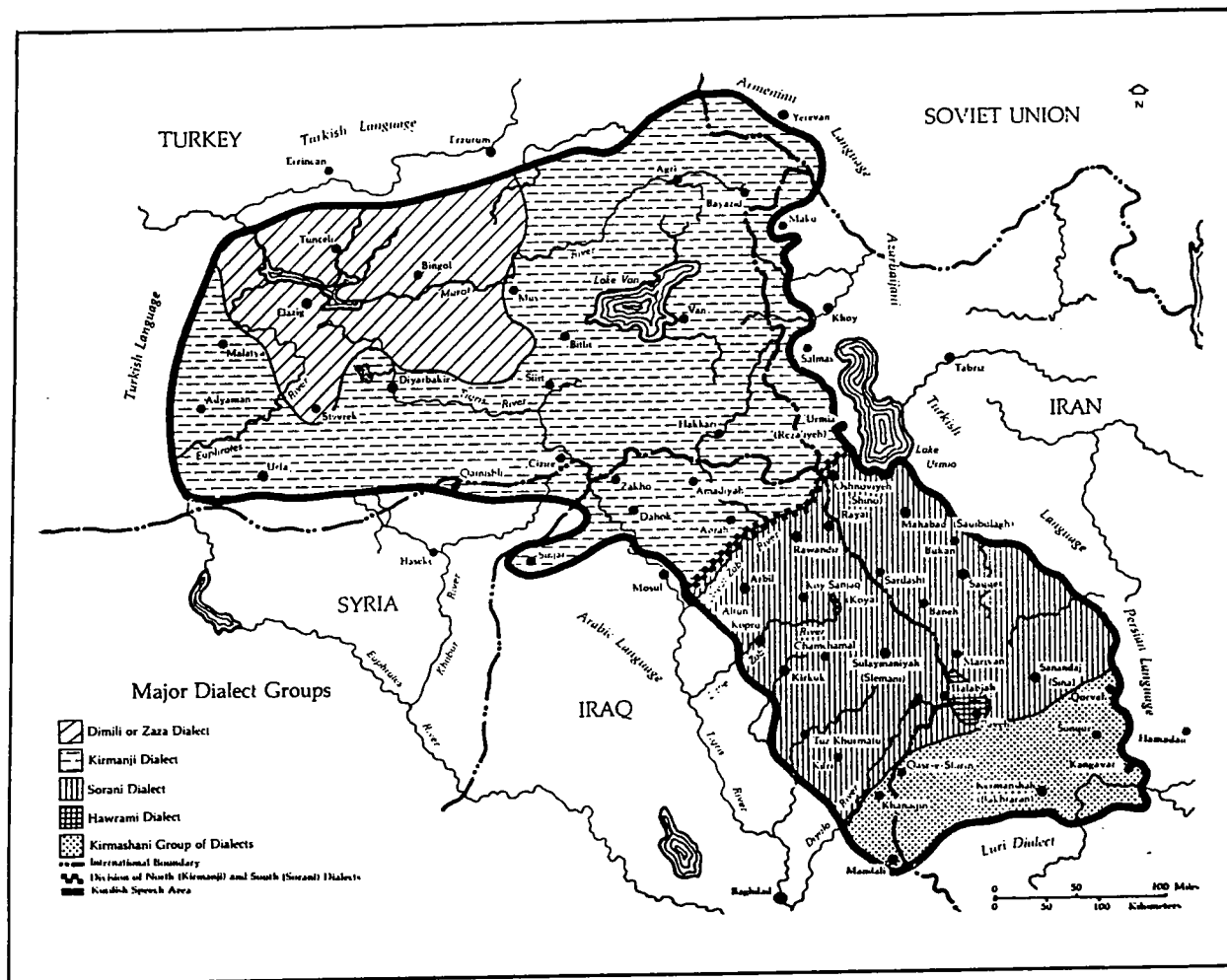
⁴ BOZARSLAN, 1997, *La question kurde...*, p. 30.

800 000 personnes dont de 300 000 à 500 000 en Allemagne et de 30 000 à 110 000 vivant en France.⁵

Avant d'étudier la situation des réfugiés du Bâdinân en France, j'exposerai brièvement dans un premier chapitre, les migrations des Kurdes, puis l'histoire des kurdes irakiens, particulièrement les Bâdini (Bâdinâni), et les causes de leur exil. Pour conclure, je décrirai l'installation et la vie des réfugiés dans les camps en Turquie, après leur fuite de l'Irak à la suite de bombardements chimiques. Ces chapitres ont pour but de mettre en évidence des éléments de l'histoire du Kurdistan, particulièrement du Kurdistan irakien, qui font partie de la mémoire collective et de la vie de mes informateurs et apportent des éléments d'explication de leur comportement.

⁵ Ces chiffres varient selon les sources. L'Institut Kurde de Paris estime à 110 000 le nombre des kurdes en France (1998).

Figure n° 1 - Principaux groupes linguistiques



Source : HASSANPOUR, 1992, *Nationalism and language...*, p. 22.

Figure n° 2 - La répartition des Kurdes au Moyen-Orient



Source : VAN BRUINESSEN, 1992 a, *Agha...*, p. 12.

Chapitre I- Aperçu général sur l'émigration kurde

A- Un bref historique sur les exodes

Les Kurdes ont subi de nombreux déplacements et déportations : des tribus ou des familles de même origine, sont dispersées d'une région à l'autre des pays qui se partagent le Kurdistan ; de même, nombre d'entre eux ont émigré à l'étranger pour des raisons politiques et économiques.

L'exemple le plus connu de ces déportations est celui des Kurdes du Khorâsân qui ont été transférés, en majeure partie, par les Safavides à la fin du XVI^e siècle ; ainsi de 15 000 à 40 000 familles⁶ kurdes ont été déportées de l'Azerbaïdjan au Khorâsân, «probablement pour arrêter les incursions des Ouzbeks et Turkmènes qui pillaient les caravanes allant vers Mashhad et l'Asie centrale». ⁷ Tavaehodi⁸ indique que, parmi les Kurdes du Khorâsân, les Za'farânlu vivaient à l'époque des Seljouqid dans l'actuel Kurdistan de Turquie et d'Irak et étaient connus sous le nom de Chamchagazak. Même aujourd'hui, les vieux se nomment encore ainsi. Ces Kurdes parlent le kermânji comme les Kurdes de Turquie mais ils sont chi'ites.⁹ Mohammad Mokri, qui appartient à la grande famille des Mokri d'Azerbaïdjan occidental, nous donne aussi l'exemple de sa propre famille dispersée, pour des raisons politiques, dans diverses régions de l'Iran¹⁰ : «Aziz Khân, le chef des Mokri était le gouverneur de l'Azerbaïdjan et le ministre de la guerre de Nâser od-Din Shâh (XIX^e siècle). Il est accusé injustement d'avoir des convictions séparatistes et de prêcher pour l'indépendance du Kurdistan. Destitué de ses fonctions, toutes ses richesses sont

⁶ Sur ce sujet voir le livre de PAPOLI-YAZDI, 1991, *Le nomadisme dans le nord du Khorassan*, pp. 23- 27.

⁷ RICHARD, 1991, «Les Kurdes d'Iran ...», p. 55.

⁸ TAVAHODI OWGHÂZI, 1364/1985, *Harekat-e târikhi-ye...*(Mouvement...), p. 163.

⁹ Sur l'origine de ce peuplement, particulièrement sur leur religion, il existe peu de renseignements.

¹⁰ MOKRI, 1361/1982, *Farhang-e nâmâ-ye ...* (Dictionnaire des noms ...), p. 5.

confisquées. Pendant la Première Guerre mondiale, Sardâr Ali Khân-e Mokri a résisté devant l'armée ottomane. Salim Pasha l'ottoman a ordonné son exécution. Sa famille (sunnite et chi'ite) est alors dispersée et déportée loin du foyer familial. Certains se sont trouvés au Khorâsân ou au Quchân ; d'autres au Kermânshâh qui était déjà un ancien foyer d'immigration des Mokri. Une minorité est restée aux alentours de Saqez parmi les tribus de Fezollâh Begi ou Begzâdegân-e Mokri. Ces derniers sont sunnites tandis qu'une partie des Mokri de Kermânshâh sont des Ahl-e haqq ¹¹». Nous pouvons citer de nombreux autres cas de déportations. Des raisons politiques semblent être à l'origine de la plupart : il fallait affaiblir les tribus ou des familles qui devenaient menaçantes. Mais ces déportations étaient aussi utilisées pour mettre à profit, dans une région, les qualités militaires des Kurdes (voir le cas de Khorâsân par exemple).

Parfois ce sont les Kurdes qui, pour des raisons politiques ou autres, prennent d'eux-mêmes le chemin de l'émigration. Les gouvernements, qui se partagent le Kurdistan, n'ont en effet jamais hésité à recourir à tous les moyens pour étouffer les révoltes qui auraient pu mettre en cause l'intégrité de leur territoire. A l'époque des Safavides, Chah Abbas (1578-1629) (1575) a voulu récupérer toutes les provinces des Mokri. En 1608, une guerre sanglante éclata. Shir Beg Khân, chef des Mokri se réfugia dans les montagnes. Chah Abbas donna l'ordre de brûler toute la principauté des Mokri et de ne laisser aucun survivant ; même les animaux ne furent pas épargnés. Cette région est restée pendant un certain temps déserte et dépeuplée.¹² Ce genre de massacres et de déportations n'a jamais cessé. Nikitine¹³ s'inquiète du sort des Kurdes pendant la guerre de 1914-1918 : « Les Turcs veulent bien se servir des Kurdes dans leurs buts militaires, mais, en même temps, il les surveillent de près, et on pourrait dresser une longue liste de patriotes kurdes exécutés pendant la guerre. [...] On ne saurait passer sous silence un fait généralement ignoré, à savoir les déportations

¹¹ Ahl-e Haqq (Les gens de la vérité) est une secte de l'islam qui a pris des éléments de plusieurs religions telles que l'islam, le christianisme et le zoroastrisme. Elle croit à la métamorphose et aux manifestations successives de la divinité dont on compte sept incarnations. Pour avoir des renseignements plus détaillés voir MOJREM MOKRI, 1966, *Shâh-nâme-ye Haqiqat (le livre des rois de la Vérité)* et MINORSKY, 1960, «Ahl-i Hakk», pp. 268-272.

¹² A ce sujet voir SHARIFI, 1354/1975, *Kordestân-e Mokri va Mahâbâd (Le Kurdistan du Mokri et Mahâbâd)*, p.9 ; SAMADI, 1363/1984, *Târikhche-ye Mahâbâd (Histoire du Mahâbâd)*, p. 15 ; MODARESI, 1364 /1985, *Negâhi digar ... (Un autre regard ...)*, p. 4.

¹³ NIKITINE, 1956, *Les Kurdes...*, pp. 195-196.

massives des Kurdes pendant la guerre de 1914-1918. Elles se faisaient sous le couvert d'évacuation devant l'avance russe et avaient pour but la dénationalisation des Kurdes dispersés dans les villages turcs et séparés de leurs chefs traditionnels. Sur 700 000 personnes ayant fait l'objet de cette mesure, il y eut un nombre considérable de victimes. Les survivants regagnèrent leurs foyers». Ainsi ces Kurdes, dont les Jeunes-Turcs se sont servis contre les Arméniens, sont devenus à leur tour des victimes.

Après la Première Guerre mondiale et le partage du Kurdistan entre plusieurs pays, cette situation s'est encore aggravée.

En Iran, Réza Chah, au début de son règne (en 1925), mène une politique de démantèlement des tribus, marquée par la déportation de chefs de tribus, la confiscation de leurs terres et la sédentarisation forcée avec interdiction de transhumance. La tribu Jalâli (10 000 membres), habitant de part et d'autre des frontières de l'Iran, de la Turquie et de l'ex-URSS, est déportée au centre de l'Iran. Le même traitement est infligé aux membres de la tribu Qalbâqi qui sont envoyés du Kurdistan à Hamadân et à Ispahan, leur terre d'origine était occupée par des groupes de langue turque.¹⁴ Nikitine note que les conséquences funestes de ces mesures pour l'économie du pays obligèrent le gouvernement à en atténuer la rigueur au cours des dernières années du règne de Réza Chah.¹⁵ Depuis cette période, d'autres événements ont marqué le Kurdistan iranien. Parmi les plus importants, citons la formation de la République de Mahâbâd en janvier 1946 et sa répression en mars 1947, l'instauration de la République islamique à la suite de la chute de la monarchie en 1979, les affrontements entre le gouvernement islamique et les Kurdes, au sujet de l'autonomie du Kurdistan, juste quelques mois après l'installation de la République islamique, la guerre Iran-Irak (1980-1988). Suite à ces guerres, des populations ont émigré massivement vers la capitale et les grandes villes, ou se sont quelquefois enfuies à l'étranger, le phénomène restant limité et en tous cas de moins grande importance que dans le cas de la Turquie et de l'Irak. Riegel note à ce sujet¹⁶ : «Les émigrés kurdes iraniens, malgré ces menaces, sont

¹⁴ GHASSEMLOU, 1978, «Le Kurdistan iranien», p. 168.

¹⁵ NIKITINE, 1956, *Les Kurdes...*, p. 205.

¹⁶ RIEGEL, 1992-93, *Les Kurdes en France...*, p. 23.

cependant peu nombreux. Ils représentent moins de 5% de la communauté kurde de France». De même en Syrie, malgré la politique d'arabisation, la répression que les Kurdes ont subie n'a pas la même ampleur qu'en Irak et en Turquie. C'est dans ces deux pays que la politique de déportation est toujours en vigueur.

En Turquie, après la révolte de Cheikh Saïd, celles du Mont Ararat (Agri-Dağ), entre 1925 et 1930 ¹⁷, une loi fut alors promulguée en 1932 aux termes de laquelle une zone du Kurdistan (Botân) devait être entièrement évacuée «pour des raisons sanitaires, matérielles, politiques, culturelles et stratégiques». D'autres lois interdisent à ceux dont la langue maternelle n'est pas le turc de fonder des associations syndicales. C'est à partir de cette époque qu'on appela officiellement les Kurdes de Turquie des «Turcs montagnards».¹⁸ «Dès l'hiver 1932, plusieurs centaines de milliers de personnes furent arrachées à leurs terres, à leur village natal pour être déportées sous escortes militaires vers les steppes de l'Anatolie, mais l'insuffisance de moyens matériels empêcha le gouvernement d'Ankara de déporter toute la population kurde» écrit Kendal.¹⁹ Le soulèvement de Dersim (1936-38) est réprimé violemment et la région est dévastée.²⁰ Longtemps après, «la vie agitée de la Turquie provoqua après chaque coup d'Etat, notamment en 1960, 1971 puis surtout en 1980, d'importants mouvements de réfugiés vers l'Europe».²¹ La guérilla qui commence en 1984 accentue ces migrations. «Suite à la répression de l'armée en août 1994, environ 30 000 Kurdes habitant des villes frontalières (Uludere, Cizre, Sirnak, Silopi...) ont pris refuge au Kurdistan d'Irak».²²

En Irak, la situation est différente. «Les Kurdes ont obtenu des droits culturels qui sont depuis longtemps la revendication principale des Kurdes des autres pays, mais ils subissent une politique de terreur généralisée (instaurée à partir de la seconde moitié des années soixante-dix), bien plus dure qu'ailleurs à l'égard des Kurdes. Cette terreur a touché l'ensemble de la population irakienne et en particulier les chi'ites, car la "violence

¹⁷ Sur ce sujet voir notamment KUTSCHERA, 1979, *Le mouvement ...*, chapitre IV et V, pp. 77-106.

¹⁸ VIENNOT, 1969, *Contribution ...*, p. 111.

¹⁹ KENDAL, 1978, «Le Kurdistan de Turquie», p. 101.

²⁰ Sur ces révoltes voir KUTSCHERA, 1979, *Le mouvement ...*, pp. 121-129.

²¹ CIGERLI, 1997, *Les réfugiés kurdes d'Irak en Turquie...*, p. 38.

²² Ibid.

idéologique" visait tout le pays » écrit Bozarслан.²³ En fait, c'est en Irak que nous sommes témoins de la répression la plus violente envers la population kurde. Depuis 1975, une politique de déportation s'y instaure sur une large échelle.²⁴ L'Irak met en vigueur une politique de destruction des villages et de déportation de leurs populations. Le régime irakien n'a pas hésité à employer des armes chimiques pour détruire toute la région nord du Kurdistan et la rendre stérile. A la suite de ces événements, plusieurs milliers de Kurdes se sont enfuis en Iran et en Turquie pour s'exiler ensuite aussi loin que possible. Une partie de ces réfugiés est arrivée en France en 1989. Je reviendrai plus longuement, dans un autre chapitre, sur la politique de l'Irak envers les Kurdes.

Les guerres et la paupérisation des régions kurdes ont poussé les populations à émigrer d'abord vers les grandes villes des pays concernés. Chaliand note à ce sujet : «Les migrations économiques vers les villes industrielles durant les dernières décennies ont en partie vidé les régions kurdes, particulièrement en Turquie, de leur population productive. Les difficultés politiques, la pauvreté des infrastructures due à la gestion des Etats découragent les investissements dans les régions kurdes, où l'industrie, en dehors de l'extraction du pétrole, est quasiment inexistante».²⁵ Ainsi les villes comme Istanbul, Bagdad, Téhéran..., attirent de plus en plus des populations kurdes. En Turquie, ces populations émigrées dans les villes de l'ouest sont estimées à plus de deux millions dont un million à Istanbul.²⁶

La situation difficile que vivent les Kurdes (guerres, répression politique, crise économique,...), particulièrement en Irak et en Turquie, les incitent de plus en plus à prendre le chemin de l'exil et de l'émigration. Aujourd'hui, plus d'un tiers des Kurdes vivent en dehors du Kurdistan, réfugiés politiques et économiques, déportés ou dispersés à travers le monde.²⁷

²³ BOZARSLAN, 1997, *La question kurde*, p. 86.

²⁴ BABAKHAN, 1994, *Les Kurdes d'Irak...*, p. 97.

²⁵ CHALIAND, 1992, *Le malheur kurde*, p. 35.

²⁶ Voir BOZARSLAN, 1991, «Turquie : un défi permanent au nationalisme kémaliste», p. 44. Cependant il faut noter que depuis cette estimation, du fait de l'intensité de la guerre entre le gouvernement turc et PKK, le nombre des Kurdes émigrés vers les villes de l'ouest s'amplifie.

²⁷ Voir à ce sujet AMIN, 1992, *Exil et mémoire*, p. 13.

B- La diaspora kurde en Europe

Les premiers Kurdes arrivés en Europe étaient «des personnalités bannies ou exilées par les autorités ottomanes et persanes»²⁸, des notables ou des gens aisés venus faire des études. Les premières vagues de migrations kurdes, vers l'Europe, remontent en fait aux années soixante. Ces Kurdes sont arrivés comme travailleurs immigrés à la suite des accords bilatéraux entre le gouvernement turc et le gouvernement allemand. A partir des années ^{19/}70, l'accès au marché du travail allemand devient impossible et les travailleurs kurdes, en majorité en provenance de Turquie, se tournent vers la France. Ainsi la France, qui avait signé, en 1965, un accord avec Ankara pour régler les flux de main d'oeuvre entre les deux pays, devient le deuxième pays européen à recevoir des immigrants turcs dont une partie sont des Kurdes.

Les transformations du monde rural semblent être, dans un premier temps les causes de cette émigration. Gökalp écrit à ce sujet : «A l'origine de ce grand mouvement on trouve d'abord l'exode rural massif qui vida les campagnes turques dans les décennies 1950. Puis ce fut le début d'une "chaîne migratoire" vers l'Europe industrielle, modulé par la nature des contrats proposés, par une politique incitative du gouvernement turc».²⁹ La crise économique des années 70, suivie de troubles politiques (affrontements entre gauches et droites radicales, coup d'état militaire de 1971,...) «affectent largement les zones kurdes».³⁰ Par la suite, le coup d'état militaire de 1980, le déclenchement de la guérilla du PKK (parti des travailleurs du Kurdistan) à partir de 1984, poussent encore davantage les populations kurdes à choisir l'exode. «La chaîne migratoire permet aussi des départs massifs depuis certaines villes kurdes et la réalisation d'un regroupement familial à l'échelle européenne, de la Suède à la France en passant par le Bénélux et la RFA».³¹

Ainsi la part des Kurdes dans la migration turque vers l'Europe ne cesse d'augmenter. Gökalp note que «contrairement aux chiffres avancés dans la dernière enquête disponible,

²⁸ BLAU, 1995, «Le roman ...», p. 124.

²⁹ GÖKALP, 1995, «L'immigration turque ...», p. 92.

³⁰ BOZARSLAN, 1995, «L'immigration kurde...», p. 116.

³¹ BOZARSLAN, 1998, «Le groupe kurde», p. 24.

celle de l'INED, la population turque d'origine kurde est de l'ordre du tiers de l'immigration turque, et non de 10%».³² A cette vague d'immigrés se sont ajoutées des groupes successifs de réfugiés politiques d'Irak, d'Iran et de Syrie. De 1980 à 1988, des Kurdes d'Iran et d'Irak ont fui la guerre irano-irakienne. Les bombardements chimiques au Kurdistan irakien (1988-1989) et l'écrasement des révoltes de la population irakienne après la deuxième guerre du Golfe en 1991, déplacent aussi de nombreux Kurdes vers l'étranger.

Evaluer leur nombre est une tâche assez difficile car l'identité kurde ne figure sur aucun des documents officiels dont dispose le réfugié ou l'immigré.³³ Comme on l'a déjà noté, les estimations varient considérablement selon les sources. Selon l'Institut kurde de Paris, la France compte environ 100 000 à 110 000 Kurdes. 80% d'entre eux sont originaires de la Turquie : dont environ 15 000 réfugiés politiques. Les 20 % restant sont originaires de l'Irak, de l'Iran et de la Syrie.³⁴

Près d'un tiers de ces Kurdes résident dans la région parisienne. Une communauté est présente, également, en Alsace, en Normandie, dans le nord et dans le Massif central. Leur répartition géographique «a d'abord suivi une logique économique» écrit Riegel.³⁵ Ainsi, en 1971, accueillis comme ouvriers, la plupart des immigrants kurdes sont installés, suivant leur travail, en Alsace, en Lorraine, en Rhône-Alpes et dans la région parisienne. L'arrivée des familles change cette stratégie de répartition : «(à) la logique économique succède celle du logement». Il fallait chercher des logements plus grands pour accueillir leur famille. A partir des années 80, avec l'arrivée des réfugiés, «les Kurdes tendent à se différencier des Turcs en se regroupant selon une dynamique ethnique. La concentration est d'abord nationale : dans la région parisienne par exemple, les Kurdes - de toutes les origines - se retrouvent dans les secteurs professionnels ou les associations. Puis des clivages internes s'opèrent. Les Kurdes turcs, énorme majorité, se disséminent à travers la France, en

³² GÖKALP, 1997, «En guide d'introduction ...», p. 1. Il faut noter que Michèle Tribalat estime que les immigrants kurdes ne constituent que 7% des immigrants de Turquie, contre 87% pour les Turcs (TRIBALAT, 1995, *Faire la France*, p. 20).

³³ Il faut noter qu'avec l'arrivée de ces réfugiés kurdes irakiens, pour la première fois l'origine est mentionnée sur la carte de résident.

³⁴ Ces estimations datent de 1998.

³⁵ RIEGEL, 1992-93, *Les Kurdes en France...*, pp. 35 et 39.

"poches" de concentration déjà cohérentes. Les Kurdes syriens et iraniens, peu nombreux, se dispersent, en région parisienne surtout. Enfin les Kurdes irakiens, notamment ceux des vagues des réfugiés de 1989 et 90, se regroupent au sud ». ³⁶ Riegel constate aussi que les Kurdes issus de population urbaine s'installent plutôt dans les grandes villes, tandis que les Kurdes d'origine rurale préfèrent la banlieue ou la province. Cela est confirmé par la plupart de mes informateurs, notamment les réfugiés du Bâdinân, qui trouvent que «vivre à Paris est très difficile. Les logements sont petits et les loyers sont beaucoup plus chers qu'en province. Les rues sont turbulentes et bondées; les gens sont toujours pressés : et en fin de compte la vie en province est beaucoup plus paisible et moins fatigante». ³⁷

Les Kurdes travaillent, en général, dans le textile, la construction, l'industrie forestière et la restauration. Selon L'Institut Kurde de Paris, cité par Riegel³⁸, en France, les activités socio-professionnelles des Kurdes se résument ainsi : 45% travaillent dans le bâtiment, 20% dans les usines d'automobiles et de pièces détachées, 15 % dans la confection, 10 % dans des activités agricoles (en tant que bûcheron, saisonnier...), 5 % dans le commerce (restaurant, café, épicerie) et 5% dans d'autres activités (étudiant, peintre, musicien,...). Parmi ces activités, la confection est concentrée plutôt dans la région parisienne, surtout dans le triangle Sentier/Sébastopol/République, dans les 10e et 11e arrondissements ainsi qu'à Belleville. De même les activités en rapport avec la restauration et le commerce sont beaucoup plus importantes à Paris qu'ailleurs, tandis que la construction domine en Normandie et l'industrie forestière dans les régions du Centre. ³⁹

Les Kurdes irakiens, comme je l'ai déjà signalé, ne représentent qu'une petite fraction de la diaspora. Avant l'arrivée des réfugiés kurdes, rescapés des bombardements chimiques, en 1989-91, la plupart étaient des réfugiés politiques issus du milieu intellectuel ou des personnes venues étudier dans les universités françaises. Tous, au Kurdistan, étaient déjà familiers avec la culture occidentale et la plupart vivaient en milieu urbain. Nombre d'entre

³⁶ Ibid, pp. 39-40.

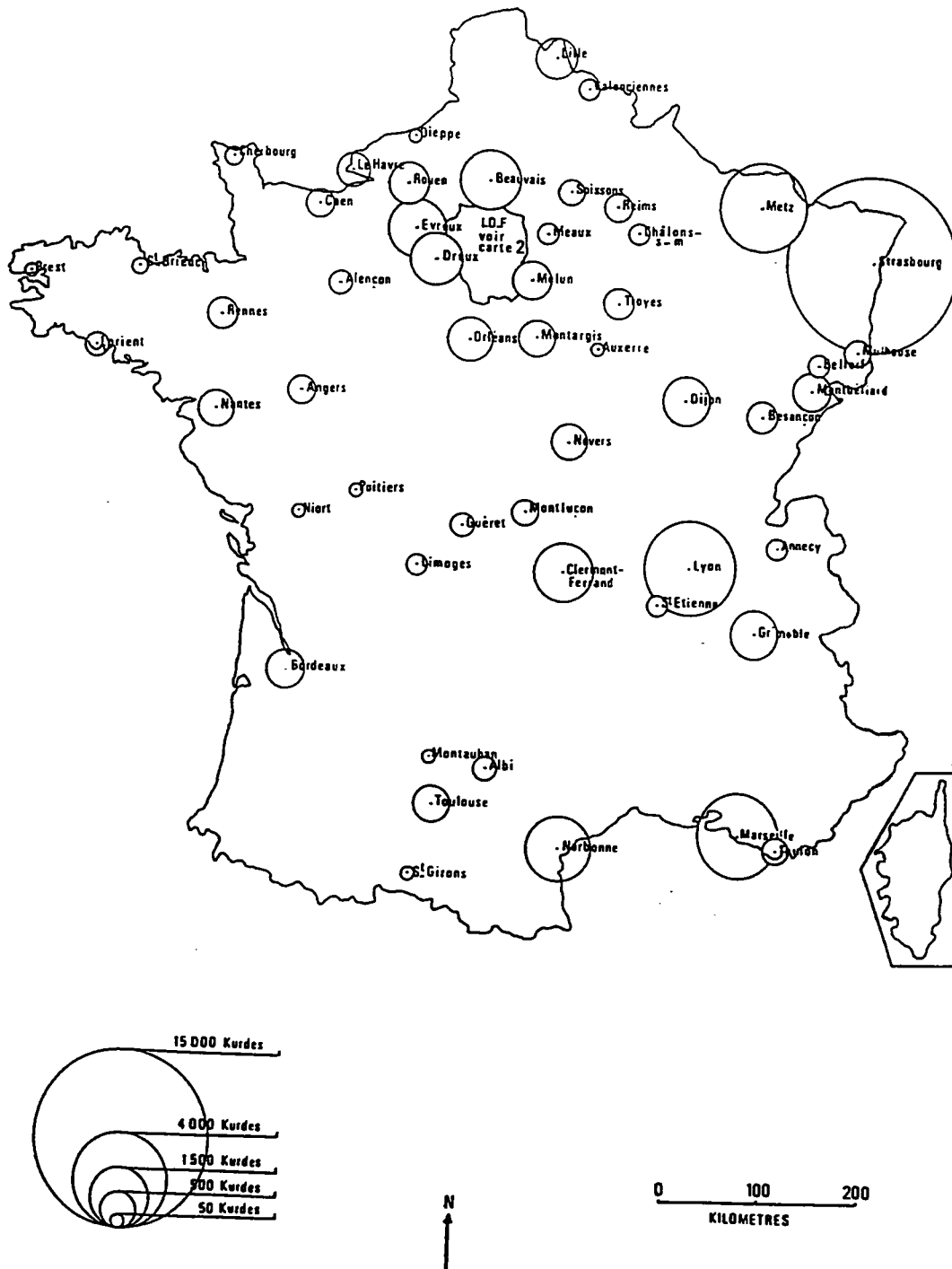
³⁷ Il faut noter que la plupart d'entre eux viennent à Paris, pour préparer leur voyage au Kurdistan. Ainsi ils passent leur court séjour à acheter des cadeaux dans les quartiers populaires (comme à Barbès et à Strasbourg St-Denis) ou à trouver une banque pour acheter des dollars.

³⁸ RIEGEL, 1992-93, *Les Kurdes en France...*, p. 53.

³⁹ BOZARSLAN, 1998, «Le groupe kurde», p. 26.

eux se regroupaient dans des associations d'artistes, d'écrivains ou dans des associations politiques luttant pour leur cause nationale. L'arrivée des réfugiés kurdes, à la suite des bombardements chimiques, a changé quelque peu ce schéma. A la différence des premiers réfugiés, ceux-ci sont issus, dans leur majorité, du milieu rural. Tous sont originaires du Bâdinân, région située au nord de l'Irak, le long de la frontière turque, gazée entre août et septembre 1988. Tous ont vécu le même drame : quitter les villages gazés avec des proches ayant pu être rassemblés et fuir en Turquie. De la France, ils ne connaissaient rien. De ce fait, ils étaient moins armés que les autres réfugiés. Au début, la France a organisé leur arrivée ; ainsi en août 1989, un premier groupe de 49 familles et de 34 célibataires soit au total 335 personnes, puis, d'octobre 1990 à avril 1991, quatre autres groupes (27 familles) soit 208 personnes, sont arrivés. Par la suite, les regroupements familiaux, les mariages et les nouvelles vagues d'exil ont accru leur nombre. Cette étude est centrée sur ces réfugiés. Qui sont-ils ? Pourquoi ont-ils quitté l'Irak ?

Figure n° 3 - L'immigration kurde en France



Source : RIEGEL, 1992-93, *Les Kurdes* ..., p. 37.

Chapitre II- Les Kurdes irakiens

Mes informateurs décrivent toujours, avec nostalgie, leur passé avant les bombardements chimiques. «Avant que Saddam ne nous attaque avec ses armes chimiques, nous vivions heureux dans notre village. Nous cultivions nos champs et nous n'avions besoin de rien». Ces paroles sont-elles plus proches de la réalité ou de leurs rêves ? La réalité ne s'efface-t-elle pas dans leur désir inconscient d'embellir leur vie d'autrefois ? Quelles étaient leurs conditions de vie réelles en Irak ? Ces familles qui avaient vu leurs villages gazés et leurs proches tués, étaient pour la plupart très traumatisés. Pour éviter la mort, ils ont dû fuir dans des conditions difficiles laissant derrière eux ceux des membres de leurs familles qui ne se trouvaient pas sur place au moment des événements. Arrivés en Turquie, après des jours de marche, ils ont été accueillis très rudement par les soldats turcs. Rassemblés dans des camps, ils ont vécu plus d'un an dans une situation précaire à la merci des autorités turques. Arrivés en France, ces réfugiés étaient encore sous le choc de ces événements. Cela explique la nostalgie des réfugiés pour ce passé où ils étaient tous réunis et vivaient «assez bien» chez eux. Dans certaines familles, il y avait une ou deux personnes qui travaillaient comme ouvrier en ville et augmentaient ainsi les ressources financières. Ces réfugiés rappellent souvent les raisons de leur arrivée en France : «Nous ne sommes pas venues ici pour l'argent. Ce n'était pas le travail qui nous manquait au Kurdistan, mais c'est la répression de Saddam qui nous a poussé à nous exiler»; Ainsi, ils se distinguent des immigrés qui «sont venus uniquement là pour des raisons économiques».

Afin de comprendre la situation d'avant l'exil et la raison de l'exode, il est primordial de situer historiquement et géographiquement le contexte dans lequel elles vivaient. Ainsi dans ce chapitre, je décrirai la situation socio-économique du Kurdistan irakien,

particulièrement le Bâdinân, la région dont les familles sont originaires ; pour ensuite exposer brièvement l'histoire du Kurdistan irakien et la politique du gouvernement irakien qui a chassé délibérément de nombreux Kurdes, dont les familles concernées par cette étude, vers l'étranger.

A- La situation socio-économique du Kurdistan irakien

Le Kurdistan irakien forme le trait d'union entre le Kurdistan turc ou septentrional, au nord et au nord-ouest, et le Kurdistan iramien, à l'est et au sud-est. Il a aussi des frontières communes avec le Kurdistan syrien.¹

Au nord de cette région, à la frontière turque, se situe le Bâdinân, où habitaient les réfugiés kurdes irakiens arrivés en 1989. Ces Kurdes, les Bâdini ou Bâdinâmi sont des kurmânjophones² et ainsi se distinguent des Kurdes du sud, les sorânophones.

Bâdinân ou Bahdinân est cité par l'Encyclopédie de l'Islam³, comme un «territoire kurde au Nord et Nord-est de la plaine d'al-Mawsil. Depuis les dernières années du califat 'abâsside, vers 600/1203, jusqu'au milieu du XIII^e/XIX^e siècle, la région était une principauté qui dépendait de 'Amâdiya (kurde : Amêdî). Elle comprenait 'Akra (kurde : Âkrê), Shûsh et les territoires Zebâris sur le grand Zâb à l'Est, Dahûk et, par intervalles Zâkhû, à l'Ouest. Les principautés de Bôhtân et de Hakâri la limitaient au Nord, celle de Sorân au Sud».

Le Bâdinân a un climat continental. Sa température varie entre -20°C en hiver et 40°C en été. Cette région est riche en minéraux (uranium, fer, cuivre, plomb, charbon). Territoire montagneux, Métin, Gara, Khéran, Chiya-Spi, Shengal, Zakho, Akré, Shirin, Oramar et Ashouta, sont quelques une de ses montagnes, qui culminent entre 2 500 et 3 000 mètres d'altitude. La montagne de Gara est particulièrement connue pour ses gisements d'uranium

¹ VANLY, 1978, «Le Kurdistan d'Irak», p. 228.

² Les Kurdes du Bâdinân parlent le bâdinâni, une branche du kurmânji, dialecte septentrional de la langue kurde.

³ MacKENZIE, 1960, «Bahdinân», p. 948.

et son site nucléaire construit par Saddam Hussein.⁴ De nombreux fleuves et rivières, telles que le Tigre, le Khâbur, le grand Zâb, le Rubari, le Duhok, l'Amédi, L'Avi Gara, arrosent les vallées de cette région. Ses habitants s'adonnent à l'élevage, à la culture des céréales, des potagers, des vignes, des arbres fruitiers et du tabac.

Les villes d'Amadiya (Amédi), de Duhok et de Mossoul demeurent des places commerciales importantes dans cette région, pour la distribution de produits issus des cultures fruitières, légumières et céréalières, du tabac, du bois, mais aussi d'autres produits agricoles (lait, laine, peau, etc.). L'artisanat local, comme le tissage du vêtement traditionnel, (*shal o shapek*) fait aussi partie de l'activité commerciale de cette région.⁵ Il faut noter que la ville de Mossoul qui géographiquement se situe au Bâdinân, est mise administrativement en dehors de la région du Bâdinân.

Nommé le grenier et le verger d'Irak, le Bâdinân bien qu'il paraisse riche par son agriculture, reste peu développé. L'industrie y est quasiment inexistante. Amin à ce sujet note⁶ : «Outre un élevage industriel de volailles à Semel et à Zakho, et une usine de fabrication d'aliments pour animaux à Semel, beaucoup d'efforts restent à faire dans ce domaine. Les infrastructures routières sont relativement mauvaises. [...] Le secteur médical est, lui aussi, peu développé puisqu'il n'y a dans tous le Bâdinân qu'un hôpital à Dehok, et quelques dispensaires mal équipés dans d'autres villes». En outre, le Bâdinân est resté culturellement plus traditionnel que le reste du Kurdistan irakien. Martin van Bruinessen écrit à ce sujet : «le Bâdinân est économiquement attardé et fortement dominé par les tribus, les districts du sud sont plus urbanisés, comptent davantage de gens formés, sont économiquement plus développés, ce qui limite le rôle des tribus».⁷ Ainsi, cette région est encore fortement marquée par les tribus.⁸ Les réfugiés kurdes, arrivés en France, ont une connaissance très précise des tribus de leur région. Parmi mes informateurs, quelques-uns

⁴ Voir à ce sujet AMIN, 1992, *Exil et mémoire...*, p. 22.

⁵ Ibid, pp. 18-24.

⁶ Ibid, p.23.

⁷ Van Bruinessen, 1994, « Nationalisme kurde ... », p. 29.

⁸ D'après VANLY, «Reste 0,5% de la population semi-nomades qui montent en alpage à la belle saison et habitent tous, des villages en dur l'hiver». (VANLY, 1978, «Le Kurdistan irakien», p. 233). Cependant comme l'indique Amin «malgré son affaiblissement, le tribalisme continue à marquer les rapports entre les hommes» (AMIN, 1992, *Exil et mémoire*, p. 25).

sont des Kermânj⁹ mais la plupart sont des Barwâri, une des tribus du Bâdinân. D'après eux, il y a 75 villages de Barwâri dans la région du Bâdinân. Izady les cite comme une confédération de tribus composée de Barwâri Bâlâ et Barwâri Zhir.¹⁰ Elles sont localisées aux alentours de la ville d'Amadiya (Amédi). Amin note que le lieu de concentration des Barwâri Bâlâ est à Kâni Mâsi et celui des Barwâri Zhir à Derâluk. Parmi d'autres tribus de la région, nous pouvons citer les Mezuri, Doski, Sharafân, Artushi, Sipna, Rekâni, Nerwa, Sendi, Geli, Selivâne, Zebâri, Barzani etc. Bakhtiar Amin¹¹ cite une liste de ces tribus avec leur lieu de concentration. (Figure n° 4, p. 40).

Le Kurdistan irakien dans son ensemble, constitue une source principale dans les domaines de la production du pétrole et de l'agriculture. Selon Ali Babakhan¹² «le Kurdistan produit à lui seul plus de 64% du volume annuel de la production agricole en Irak». De même pour le pétrole, 59,2 millions de tonnes sur 76,4 millions de tonnes sont extraits des gisements situés dans les régions kurdes.¹³ En effet comme le note Gérard Chaliand, «la politique économique de Bagdad au Kurdistan a été de marginaliser la région, qui ne reçoit de 1970 à 1974 que 7% à 12% selon les années, des aides au développement. Sur 150 projets entrepris par le gouvernement à cette époque, seul 4 le sont au Kurdistan. Le minerai de fer est extrait au Kurdistan, mais les usines sidérurgiques, qui permettent le décollage économique, sont construites dans l'Irak arabe. De même le pétrole de Kirkouk est raffiné à Hamman al-Alil, en dehors du Kurdistan, malgré un surcoût de 20%».¹⁴

C'est de la même stratégie que relève la politique d'arabisation des régions kurdes. Les villes pétrolières de Kirkouk, de Khanaqin et de Mossoul sont les plus touchées par cette politique. De même, le gouvernement irakien a changé les limites des provinces kurdes après l'accord de 1970. Ismet Chériff Vanly note à ce sujet : «Depuis le démembrement de certaines unités administratives survenu en 1970 après l'accord du 11 mars, la République

⁹ Les paysans kurdes qui n'appartiennent pas aux tribus (*qehiraf*) sont appelés *Kurmâni* ou *Kermâni*

¹⁰ IZADY, 1992, *The Kurds...*, p. 84.

¹¹ AMIN, 1992, *Exil et mémoire...*, p. 34.

¹² BABAKHAN, 1994, *Les Kurdes d'Irak...*, p. 31.

¹³ Ibid, p. 30.

¹⁴ CHALIAND, 1992, *Le malheur kurde*, p. 132.

irakienne compte seize¹⁵ départements ou provinces (mouhafazat). Quatre sont entièrement situés au Kurdistan, soit le département de Sulaimani, d'Arbil, de Dehok et de Kirkouk - les trois premiers constituant la «région autonome» et le département de Dehok n'étant que le Badinan amputé d'une bonne moitié. Certains autres départements sont partiellement situés au Kurdistan : celui de Ninive (Mossoul), avec les arrondissements d'Aqra, du Sheikhan, du Sindjar et la région de Zammar (de Tel-Afar à Tel-Kotchek et Fishkchapour, au nord-ouest de Mossoul), tous arrondissements qui devraient revenir au Badinan (Dehok)». ¹⁶ (Figure n° 5, p. 41).

Le gouvernement irakien voulait ainsi réduire la superficie de la région autonome kurde. Les modifications de frontières des départements et la politique de déportation des populations procèdent de cette volonté. Cette politique s'est intensifiée avec la destruction des villages kurdes et la déportation de leur population dans des camps. Bozarслан écrit à ce sujet : «Au lendemain de la chute du mouvement de Barzani en 1975 et jusqu'en 1979, 250 000 personnes ont été déplacées de leur villages pour être relogées dans des villes nouvelles construites aux contours des centre urbains. A la fin de sa guerre avec l'Iran, Bagdad a renoué d'une manière systématique avec sa politique de déportation. Plus de 4 000 villages ont été détruits et leur population déportée en dehors de la région kurde et relogée dans des "complexes" sommaires appelés mujamma'at». ¹⁷ Bakhtiar Amin ajoute à propos de ces paysans : «Privés d'activités productives, les déportés survivent tant bien que mal, grâce à l'allocation de 50 dinars (environ 450 F), par personne et par mois, versée par les autorités. Ainsi la paysannerie kurde, qui par ses activités d'élevage, d'horticulture, d'agriculture, assurait l'auto-suffisance alimentaire de l'ensemble de l'Irak se trouvait démantelée, détruite, réduite à l'assistanat». ¹⁸ Cette politique atteint son sommet avec l'emploi des gaz chimiques qui a entraîné la fuite de nombreux personnes. ¹⁹ Pour

¹⁵ Il faut noter qu'en février 1976 ce nombre a été porté à 18. Rondot les cite ainsi : Ninive (Moussoul), Tamin (Kirkouk), Diyâla, Anbâr, Bagdad, Wâsit, Babylone, Dhî Qar, Bassorah, Maysân, Muthanna, Qâdisziya, Kerbela, Nedjef (1976), Salaheddine (1976). (Voir à ce sujet RONDOT, 1995, *L'Irak*, p. 75).

¹⁶ VANLY, 1978, «Le Kurdistan irakien», p. 229.

¹⁷ BOZARSLAN, 1997, *La question kurde*, p. 166.

¹⁸ AMIN, 1992, *Exil et mémoire*, p. 48.

¹⁹ Je rappelle que les familles réfugiées en France font partie de cette population traumatisée par les bombardements chimiques et qui ont fui précipitamment vers les frontières. Ainsi elle sont subi leur premier exil en arrivant en Turquie avant de se trouver en France.

comprendre cette politique je vais étudier l'histoire de l'Irak et sa politique envers les Kurdes.

Figure n°4 - Les tribus du Bâdinân

Province (al-mouhafazat)	Villes de la province	Tribus du Bâdinân	Lieu de concentration	Nombre de villages rattachés à chaque ville
Duhok	Duhok	Mizuri	Mizuri-Bala	
		Doski	Bâmarni	
		Sharafân	Mângash	
		Artushi	Artush-Dehok	390
	Amédi	Barwâri-Bâlâ	Kâmi-Mâsi	
		Barwâri-Zhêr	Derâluk	
		Sipna	Sipna	
		Mizuri-Zhuru *	Bari-Qara	
		Rékâni *	Sarsing	
		Nerwa *	Bâmarni-Sheladiza	170
	Akré	Al 'ashâyer	Akré	
		Al sab'a	Bardarâsh	
		Surshi	Surshi	250
	Zakho	Sendi	Zakho-Sherânes	
		Geli	Demka	
		Selivâne	Asé	390
Duhok et Erbil	Zebâr	Zebâri	Pirakapra	
		Mizuri	Zebâr	
		Barozhi	Bila	
		Barzani	Barzan	
		Shirwâm	Kâni Rash	
		Brâdosti	Lolân	
		Harki		300

* une fédération de 3 tribus

Source : D'après AMIN, 1992, *Exil et mémoire...*, p. 34.

Figure n° 5 - Un aperçu de la région autonome

Province	Superficie totale en km²	Superficie au Kurdistan en km²	dont «région autonome» en km²
Sulaimani (Sulaimaniya)	11 993	11 993	11 993
Arbil (Erbil)	15 315	15 315	15 315
Dehok (Duhok)	9 754	9 754	9 754
Kirkouk	19 543	19 543	-
Ninive (Mossoul)	38 070	11 000	-
Diyala	15 742	5 500	-
Waset	14 814	895	-
Kurdistan irakien		74 000 km²	37 062

Source : VANLY, 1978, «Le Kurdistan Irakien», p. 232.

B- L'histoire des Kurdes en Irak

En Avril 1920, à la suite de Conférence de San Remo, la Grande Bretagne s'est fait attribuer le mandat sur l'Irak arabe (Bassorah et Bagdad), et le 23 Août 1921, elle intronisa l'Emir Fayçal, fils du Chérif de la Mecque, chassé de Syrie par les Français, comme roi de l'Irak. Le Kurdistan méridional (vilayet de Mossoul) fut annexé à cet Etat : les Anglais estimaient que l'Irak ne pourrait pas être économiquement viable sans son pétrole et ses richesses agricoles. Cette question a été au centre des conflits entre la Turquie kémaliste et l'Angleterre. Finalement, après l'intervention du Conseil de la Société des Nations, ce problème de frontière a été réglé en accordant à la Turquie 10% de parts dans le capital de la compagnie pétrolière de Turquie (Turkish Petroleum Company). Les actions de cette compagnie appartenaient jusqu'alors à des compagnies française, anglaise, américaine et hollandaise.²⁰

Le traité de Sèvres (10 Août 1920) qui prévoyait la création d'une région autonome pour les Kurdes fut remplacé par le traité de Lausanne (1923), où les Kurdes ne sont plus mentionnés. Durant ces négociations, des révoltes Kurdes éclatèrent dans la région. En février 1925, sous la direction du Cheikh Saïd de Piran, du colonel Khaled Bey et du Docteur Fouad, la région comprise entre l'Euphrate et le lac de Van se souleva contre l'Etat Turc.²¹ Cette révolte, connue sous le nom de «révolte de Cheikh Saïd» (février-avril 1925) «apportait un démenti à la déclaration de la délégation turque à Lausanne affirmant que les minorités "étaient entièrement satisfaites de leur sort sous le régime Turc"». ²² Une répression extrêmement sanglante frappa alors la population sans susciter de réactions internationales. Cheikh Saïd est arrêté en avril et pendu en juin 1925 par les autorités turques.

Au Kurdistan méridional, au centre des polémiques, Cheikh Mahmoud Berzenji, de retour d'exil, se déclara Roi du Kurdistan en novembre 1922 et s'opposa à l'idée de se

²⁰ BABAKHAN, 1994, *Les Kurdes d'Irak...*, p. 37.

²¹ VIENNOT, 1969, *Contribution ...*, p. 107.

²² NIKITINE, 1956, *Les Kurdes...*, p. 197.

soumettre aux Turcs ou aux Arabes.²³ La Société des Nations (SDN) envoya sur place une commission internationale d'enquête, laquelle séjourna de janvier à mars 1925 dans les provinces kurdes. Dans son rapport, déposé le 16 juillet, à Genève, elle constate que «les sept-huitième de la population de ces provinces souhaitent la formation d'un Etat kurde indépendant». Puissance mandataire, la Grande Bretagne n'a pas tenu compte de ces vœux et obtient de la SDN l'annexion de ces territoires kurdes à l'Etat irakien ; en contrepartie, elle promet de reconnaître à la population kurde le droit d'avoir son propre gouvernement autonome et de jouir des libertés culturelles. Bagdad promulgue en 1926 une loi dite des langues locales.²⁴

Cependant, comme écrit Ismet Chériff Vanly «en juin 1930, un nouveau traité anglo-irakien met fin au mandat britannique et consacre l'indépendance nominale du royaume, sans faire la moindre mention de l'existence d'un peuple kurde en son sein».²⁵ Par la suite, le 3 octobre 1932, l'Irak parrainé par la Grande Bretagne, entre à la Société des Nations.²⁶ Nikitine commente ainsi la situation : « Il semble que la politique de Londres, favorable à un Irâq "indépendant", s'explique par le désir de se débarrasser de la tutelle de la Commission permanente des mandats à la SDN, et d'avoir les mains libres à Bagdad. [...] Toujours est-il, qu'après l'abandon du mandat sans aucune garantie valable (cf. *The British Betrayal of the Assyrians*, by Yusuf Malek, 1935, *The Assyrian National League of America*), une nouvelle révolte kurde éclate, cette fois, dans les montagnes du Nord à Barzan. Les représailles, par la Royal Air Force, se traduisirent par la destruction de 1 365 maisons dans 79 villages kurdes. Quelques voix anglaises s'élevèrent (lettres au Times du Professeur Gilbert Murray, du 14 mai 1931, de Sir Arnold Wilson, du 21 mai 1931, et l'ex-Haut-Commissaire, Sir Henry Dobbs, du 8 juillet 1931; voir aussi le rapport de Sir Francis Humphry à la Commission des Mandats, novembre 1931). [...] Bref, les relations kurdo-arabes en Irâq restèrent sans solution équitable et donneront lieu à des incidents

²³ Pour l'histoire de cette révolte voir KUTSCHERA, 1979, «Les révoltes de Cheikh Mahmoud», *Le Mouvement National Kurde*, pp. 56-79 et BABAKHAN, 1994, *Les Kurdes d'Irak*, pp. 42-47.

²⁴ VANLY, 1978, «Le Kurdistan d'Irak», p. 242.

²⁵ Ibid, p. 242.

²⁶ RONDOT, 1995, *L'Irak*, p. 31.

sporadiques plus ou moins violents (juin 1933, juillet 1935). On a l'impression que, depuis l'indépendance de l'Iraq, les Kurdes y vivent presque sur un pied de guerre ».²⁷

Dès lors le Kurdistan est partagé entre plusieurs Etats. Bientôt les Kurdes seront appelés «Irakien-Kurde», « Syrien-Kurde», «Turc-Kurde», «Iranien-Kurde».

1- Un aperçu historique du Kurdistan irakien

«Oh ! Toi que j'adore et que j'ai perdue de vue
Pourtant tu n'es pas Dieu, tu es ma bien-aimée
Non tu n'es pas au ciel pour que je ne puisse t'atteindre,
Ni au sommet de la haute montagne de Qâf²⁸
Ce qui nous a éloigné l'un de l'autre
C'est tout simplement cette barrière
Que l'ennemi a tracée et a nommé la frontière »

Hêmin, «*La Frontière (Senur)*».²⁹

La situation des Kurdes s'est aggravée avec ce nouveau partage de leur territoire. Les populations Kurdes se trouvaient divisées et éloignées les unes des autres. Les intellectuels kurdes en Irak accusent Bagdad de négliger les intérêts économiques et culturels de leur peuple : «Qu'est-ce que Bagdad pour nous ? Une ville étrangère qui parle une langue étrangère. Nous autres Kurdes avons toujours vécu dans ces montagnes. Que signifient les frontières de Turquie et de Perse pour nos pasteurs de tribus qui depuis des millénaires se déplaçaient librement partout où vivaient les Kurdes ? Comment peut-on leur faire comprendre que de l'autre côté de la montagne où habite une autre moitié de la tribu on est au-delà de la frontière parce qu'eux ils sont Iraquiens et les autres Iraniens ?».³⁰

²⁷ NIKITINE, 1956, *Les Kurdes...*, pp. 199-200.

²⁸ Sommet du Caucase, désigne par extension un sommet infranchissable.

²⁹ HÊMIN, 1974, *Târik o Run ...*, p. 184.

³⁰ NIKITINE, 1956, *Les Kurdes...*, p. 206.

Durant ces périodes, la seule chose que les Kurdes ont obtenue à la suite du traité de Lausanne est la reconnaissance de leur langue en tant que langue officielle dans la région de Sulaimaniya et de quelques districts d'Erbil, et ce à côté de la langue arabe. Le kurde est enseigné dans les écoles primaires de ces régions. Mais cela non plus ne dura pas longtemps. Les Kurdes ont manifesté, à plusieurs reprises, souvent les armes à la main, leur refus d'accepter l'autorité irakienne, mais en vain.

En Irak, nous pouvons distinguer schématiquement deux périodes historiques ³¹ :

1.1- Du mandat britannique à l'Irak hachémite (1920-1958)³²

Durant cette période plusieurs révoltes éclatèrent au Kurdistan irakien. La plus importante est la révolte de Cheikh Mahmoud qui n'a jamais accepté la tutelle du roi d'Irak (1919-1931). Cette révolte est suivie par les soulèvements de la région de Barzan (1931-32). En 1943, ce mouvement, sous la direction de Mustafa Barzani, s'étend à la majeure partie du Kurdistan. De vastes régions dans le département d'Erbil et au Bâdinân sont abandonnées par l'armée irakienne. Comme toujours, les forces britanniques interviennent et Barzani se réfugie avec ses troupes au Kurdistan d'Iran (en 1945). Par la suite, Barzani et ses partisans participeront à la formation de la République Kurde de Mahâbâd créée en 1946.³³ Avec la défaite de cette République, en juin 1947, il se retira, accompagné de ses hommes (cinq cents compagnons), vers l'Union Soviétique où il trouvera asile jusqu'à son retour en Irak en juillet 1958. Tout au long de leur chemin, ils se sont battus simultanément contre les armées de l'Iran, de l'Irak et de la Turquie. Cela leur a donné une image légendaire parmi les populations Kurdes.

³¹ Je ne rentre pas dans les détails de ces périodes. Pour avoir plus de renseignements, consulter RONDOT, 1995, *L'Irak*, pp. 20-88 ; VANLY, 1970, *Le Kurdistan irakien entité nationale*, pp. 39-218 et KUTSCHERA, 1979, *Le mouvement national kurde*, pp. 200-331.

³² Pour plus de détails voir RONDOT, 1995, *L'Irak*, pp. 29-35 ; BABAKHAN, 1994, *Les Kurdes d'Irak*, pp. 37-47.

³³ Sur l'histoire de cette République voir EAGLETON, 1963, *The Kurdish Republic of 1946*.

1.2-L'instauration de la République (juillet 1958-septembre 1988)

Le 14 juillet 1958, la monarchie est renversée par un groupe d'officiers. Abdel Karim Kassem prend la tête du gouvernement irakien. Dans la nouvelle Constitution, les Kurdes sont considérés comme partenaires des Arabes au sein de la nouvelle République. Parmi les membres de ce premier gouvernement républicain, se remarquait une personnalité kurde, Baba Ali, fils du Cheikh Mahmoud.³⁴ Par la suite, plusieurs prisonniers politiques sont libérés, parmi lesquels Cheikh Ahmad Barzani, le frère aîné de Mustafa Barzani et le grand poète kurde, Goran. Par ailleurs Molla Mustafa Barzani et ses partisans sont autorisés à retourner en Irak. Ils y sont accueillis comme des héros nationaux.

Ainsi, les Kurdes participent au gouvernement et jouissent de libertés durant les premières années. Ismet Chériff Vanly écrit : « c'est la première fois qu'un Etat comprenant une partie du Kurdistan reconnaît constitutionnellement les "droits nationaux" du peuple kurde ».³⁵ Cependant, cette politique changea. Kassem interdit, en janvier 1960, le Parti communiste irakien (PCI), tout en autorisant une de ses dissidences. Le PDK reste un parti légal, mais la tension monte entre Barzani et Kassem. Par la suite, la détérioration de leurs relations devient inévitable. Le mouvement autonomiste kurde est écarté. « Les journaux en langue Kurde sont interdits, certains dirigeants du PDK arrêtés et le général Barzani se réfugie à Barzan ».³⁶ En septembre 1961, de nouvelles confrontations entre le mouvement national kurde et le régime irakien éclatèrent. Ce conflit armé joua un rôle essentiel dans la chute du régime de Kassem. Chaliand note : « les opposants du régime contactent le PDKI en avril 1962 et promettent, verbalement, l'autonomie au Kurdistan ».³⁷ Le 8 février 1963, les officiers ba'thiste de l'armée irakienne abattent Kassem et prennent le pouvoir. Le juin 1963, malgré les premières négociations, des opérations sont reprises contre le général Barzani. De nombreux coups d'Etat militaires se succèdent alors en Irak ; des négociations successives avec les Kurdes marquent les années 1960. A chaque coup d'Etat, un cessez-

³⁴ Leader du mouvement national kurde déjà mentionné.

³⁵ VANLY, 1978, « Le Kurdistan d'Irak »..., p. 246.

³⁶ CHALIAND, 1992, *Le malheur kurde*, p. 114.

³⁷ Ibid., p. 116.

feu de courte durée s'installe entre les Kurdes et le gouvernement, puis, la guerre recommence.³⁸

En mars 1970, après neuf ans de batailles, des négociations aboutissent à un accord entre Mustafa Barzani, le chef du mouvement kurde et le vice-président irakien, Saddam Hussein. Selon cet accord Le Conseil du commandement de la direction régionale irakienne (CCR) accepte les points ci-dessous ³⁹ :

- Reconnaissance de l'existence de la nation kurde.
- Création d'une université dans la ville de Sulaimaniya et d'une académie scientifique kurde.
- Enseignement de la langue kurde dans les écoles, instituts, universités, écoles normales, l'école militaire et l'école de police etc.

Le PDK et Le CCR adoptent quinze résolutions «pour approfondir et élargir les mesures déjà prises» ; les plus importantes sont :

- Reconnaissance de la langue kurde comme langue officielle, conjointement avec la langue arabe. Dans les régions où la population est en majorité kurde, le kurde sera la langue d'enseignement, et l'arabe sera enseigné dans toutes les écoles kurdes ; en contrepartie, le kurde sera enseigné comme seconde langue dans le reste du pays.
- Association des Kurdes au pouvoir.
- Nomination de hauts-fonctionnaires kurdes, telles que préfets et les directeurs de la police et de la sûreté, dans les régions à majorité kurde.
- Etablissement d'une commission spéciale dépendant du ministère des Affaires du Nord chargée de planifier la promotion de la région kurde dans tous ses aspects, notamment pour le développement économique.

³⁸ Je ne rentre pas dans les détails de cette période de l'histoire d'Irak. Pour avoir plus de détails voir RONDOT, 1995, *L'Irak*, pp. 35-53 ; GALLOIS, 1996, *Le sang du pétrole, Irak*, pp. 76-80 ; KUTSCHERA, 1979, *Le mouvement national kurde*, pp. 200-275 ; BABAKHAN, 1994, *Les Kurdes d'Irak*, pp. 47-53 ; Chaliand, 1992, *Le malheur kurde*, pp. 103-145.

³⁹ VANLY, 1978, «Le Kurdistan d'Irak», pp. 250-253.

- Retour des réfugiés arabes et kurdes dans leurs régions d'origine.

Toutes les dispositions de l'accord devaient être mises en application dans un délai de quatre ans. Pendant cette période (1970-1974) une académie scientifique est créée ainsi que l'université de Sulaimaniya, deux écoles normales supérieures, à Erbil et à Duhok, pour former des enseignants en langue kurde. De nombreux ouvrages sur l'histoire, la littérature et la langue kurde⁴⁰ paraissent.

L'Irak profite de ce délai pour s'armer massivement, et en même temps, refuse d'inclure les provinces pétrolifères de Kirkouk et de Khanaqin, dans le Kurdistan autonome. En mars 1974, Bagdad promulgue unilatéralement une loi d'autonomie, s'appliquant à environ la moitié du territoire kurde et accorde aux dirigeants kurdes un délai de 30 jours pour y adhérer. De nouveau la guerre éclate. L'Iran qui aidait déjà le mouvement kurde irakien accentue son appui pour affaiblir l'Irak et renforcer le contrôle de ses propres Kurdes.⁴⁰ Après un an de violents combats, le 5 mars 1975, l'Irak négocie avec l'Iran à Alger. Il demande à l'Iran de cesser son aide aux Kurdes en contrepartie de concessions territoriales. Le mouvement kurde irakien s'effondre et Barzani se réfugie d'abord en Iran puis aux Etats-Unis où il meurt en 1979. Durant cette guerre plusieurs milliers de personnes ont pris le chemin de l'exode vers l'Iran. Après la défaite du mouvement kurde, des milliers de combattants s'exilent en Iran. Ismet Chériff Vanly estime le nombre de civils kurdes qui ont rejoint le territoire iranien à «145 000 en automne 1974» et ajoute «les civils kurdes qui trouvent refuge en territoire iranien sont entre 250 000 et 300 000 avant la fin des combats en mars 1975».⁴¹

⁴⁰ Pour l'aide de l'Iran au mouvement national kurde irakien, voir KUTSCHERA, 1979, *Le mouvement national kurde*, p. 256 ; VANLY, 1978, «Le Kurdistan irakien», pp. 272-287.

⁴¹ VANLY, 1978, «Le Kurdistan d'Irak», p. 270.

2- La politique du gouvernement irakien au Kurdistan

Comme l'écrit Picard, «la doctrine ba'thiste n'est pas tendre avec les minoritaires. Selon la constitution du parti (1947), tout groupe qui ne partage pas l'idéal nationaliste arabe au sein de la patrie arabe est un groupe ennemi, sans aucun droit à la liberté». ⁴² Après la défaite kurde, en 1975, l'Irak met en oeuvre une politique claire : «dékurdiser» le Kurdistan et réduire les Kurdes à l'état d'une minorité sans territoire. ⁴³ Cette politique comporte plusieurs volets.

2.1- L'arabisation ⁴⁴

Cette politique consistait à modifier l'équilibre démographique, plus particulièrement dans les zones stratégiques du Kurdistan dans le but de réduire les zones autonomes kurdes qui, d'après l'accord de 70, étaient définies en fonction de la proportion des Kurdes dans la population. L'arabisation des régions kurdes existait bien avant la défaite du mouvement kurde. Le traité 1970 fait allusion à cette politique en indiquant dans une de ses clauses «le retour des populations des villages arabes et des villages kurdes dans leurs régions d'origine». Ainsi, les deux villes Kirkouk et Khanaqin sont progressivement vidées de leurs populations kurdes remplacées par des populations arabes. Babakhan ajoute à ce sujet ⁴⁵ «la politique d'arabisation n'affecta pas uniquement le caractère démographique de la région. Elle concerna aussi le domaine de l'enseignement. Le transfert massif des familles arabes dans la région du Kurdistan produisait automatiquement l'accroissement de la proportion des éléments arabes par rapport au reste de la population et favorisait ainsi l'arabisation de la région, du moins numériquement. Cette situation ne manquait évidemment pas de se répercuter sur les plans politique, social et culturel, notamment avec l'augmentation du nombre des écoles où les enseignements étaient dispensés exclusivement en langue arabe». Ainsi des régions kurdes qui devaient jouir en principe de l'autonomie, et tout

⁴² PICARD, 1991, «Irak : la question cruciale de l'autonomie», pp. 85-86.

⁴³ AMIN, 1992, *Exil et mémoire*, p. 44.

⁴⁴ Pour plus de détails voir AMIN, 1992, *Exil et mémoire*, pp. 44-54 ; BABAKHAN, 1994, *Les Kurdes d'Irak*, pp. 83-91 ; VANLY, 1978, «Le Kurdistan d'Irak», pp. 288-302.

⁴⁵ BABAKHAN, 1994, *Les Kurdes d'Irak*, p. 85.

particulièrement des régions pétrolifères, s'en trouvaient exclues. D'après Babakhan⁴⁶ Hardan Takriti indiqua dans ses mémoires que l'établissement des familles arabes dans les régions kurdes avant la tenue d'un recensement générale de la population, devrait permettre au Parti - le Ba'ath - de conserver sa domination sur ces régions.

2.2- La destruction de villages et de villes et l'opération d'Anfal

Dès 1976, les autorités de Bagdad avaient créé un «no man's land» tout au long de la frontière avec la Turquie.⁴⁷ Les villages et les villes kurdes, situés dans cette zone, avaient été détruits et la population déportée vers le Sud. Entre juin 1978 et avril 1979, 250 000 villageois furent relogés dans des «villes nouvelles».⁴⁸ Cependant la guerre avec l'Iran a freiné ce processus en donnant une occasion au mouvement kurde irakien de créer des zones libérées au Kurdistan avec l'aide de l'Iran. Face à cette menace, l'armée irakienne annonça en 1985 un plan de transfert de populations qui portait sur 500 000 personnes.⁴⁹ L'opération d'Anfal ⁵⁰ est lancée et conduit à la destruction de milliers de villages. Avec la fin de la guerre avec l'Iran (juillet 1988), l'Irak accéléra cette politique de destruction. Dans une interview à une revue arabe, Koll Al Arab, datée du 10 juillet 1989, Tarik Aziz, le vice-Premier ministre et le Ministre des Affaires étrangères de l'époque, déclare à ce sujet : «En tant que gouvernement, nous avons pris la décision de mettre en place une bande de sécurité d'une largeur de trente kilomètres le long des frontières entre l'Iran, l'Irak et la Turquie. Tous les villages situés dans cette bande seront détruits. [...] Ce sont des villages nés, il y a des centaines d'années, certes, mais la situation géographique, politique...etc. il y a des centaines d'années, n'était pas la même qu'aujourd'hui».⁵¹

⁴⁶ Ibid., p. 87.

⁴⁷ Voir Amin, 1992, *Exil et mémoire...*, p. 44.

⁴⁸ Voir CHALIAND, 1992, *Le malheur kurde*, p. 138.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Selon Cigerli, Anfal s'étend de février à septembre 1988. Pour plus de détails voir CIGERLI, 1997, «Les Anfal», *Les réfugiés kurdes d'Irak en Turquie*, pp. 253-274. Anfal signifie butin. Saddam s'est inspiré d'un texte du Coran qui autorise la confiscation des biens des infidèles. D'après Amin cette opération conduit à la destruction de 3 500 à 4 000 villages et la disparition de 180 000 personnes (voir à ce sujet AMIN, 1992, *Exil et mémoire...*, p. 45 ; CHALIAND, 1992, *Le malheur kurde*, p. 139 et notamment HUMAN RIGHTS WATCH, 1995, *Iraq's Crime ...*).

⁵¹ Cité par BABAKHAN, 1994, *Les Kurdes d'Irak*, p. 103.

Ainsi, décrétés «zone interdite» la plupart des villages et des villes kurdes sont détruits et leurs habitants déportés. Selon l'Institut kurde de Paris «la végétation est en grande partie anéantie à l'aide de défoliants, les sources d'eau bétonnées, le bétail confisqué. Pays d'élevage, le Kurdistan irakien comptait, encore cinq ans auparavant, 7 millions d'ovins. Il n'en subsiste plus qu'environ 50 000 dans les quartiers périphériques de bourgades encore non détruites. Des dizaines de milliers de ruches sont également été anéanties mettant ainsi fin à une tradition multimillénaire d'apiculture».⁵²

Contrairement à ce qui est annoncé plus haut par Tarik Aziz, cette politique ne s'est pas limitée à la destruction des villages ; dans le même but, de nombreuses villes (dites qaza ou sous-préfecture selon la division administrative irakienne) sont aussi détruites et évacuées. Ainsi des villes comme : Halabja (10 000 habitants)⁵³, Khourmâl (17 000 hab.), Chwârta (28 000 hab.), Kâni Mâsi (30 000 hab.), Penjwin (31 000 hab), Chomân (35 000 hab.), Dokân (50 000 hab.) et la plus importante Qala Diza (80 000 hab.) sont détruites.⁵⁴ On peut ajouter à cette liste une dizaine de bourgs (nahiyé).

Théoriquement ne sont concernées par cette opération que des localités situées dans des zones proches des frontières. Le gouvernement irakien a déclaré (cf. le Monde du 29 juin 1991) que «son opération d'évacuation des zones frontalières restera limitée à une profondeur de 30 km». Or, certains bourgs détruits se trouvent à près de 400 km de la frontière la plus proche, comme par exemple Qadir Karam et Qéré Hasan dans la province de Kirkouk.⁵⁵

2.3 - Les déportations et les camps de regroupement

Cette politique de destruction des villages et des villes a entraîné la déportation de leurs populations. Dans l'histoire de l'Irak, la répression et les déportations d'opposants et de

⁵² Institut Kurde de Paris, 1989, «Le sort des Kurdes en Irak», *Notes d'information*, Paris, p. 3.

⁵³ Il faut noter que la population de la ville de Halabja, au moment de l'attaque en mars 1988, dépassait 70 000 personnes, du fait des réfugiés des villages voisins (voir, CHALIAND, 1992, *Le malheur kurde*, p. 141).

⁵⁴ BABAKHAN, 1994, *Les Kurdes d'Irak...*, p. 127.

⁵⁵ AMIN, 1992, *Exil et mémoire*, p. 46.

leurs familles étaient fréquentes. Aucune des populations de l'Irak, comme les Assyriens, les Faylis⁵⁶, les Chi'ites, les Kurdes, ..., n'est épargnée par ces politiques répressives. Mais avec le gouvernement Ba'ath, ces déportations ont pris un caractère systématique. Après la défaite du mouvement national kurde en 1975 et la proclamation d'une amnistie générale, des dizaines de milliers de pêshmerga (maquisards kurdes, guérilleros) sont retournés en Irak. Sans pouvoir regagner leurs villes et leurs villages, ils furent déportés dans le sud du pays.⁵⁷ Ces déportations, comme nous l'avons vu, se sont amplifiées avec l'installation d'un «no man's land» aux frontières qui a suivi la destruction des villages et des villes kurdes. Une partie des habitants de ces villes et villages est convoyée vers de «nouvelles zones d'habitations» situées au Kurdistan le long des grands axes routiers Erbil-Kirkouk, Erbil-Mossoul et Sulaimaniya ; d'autres ont été envoyées dans des camps près de la frontière jordanienne.

Les habitants se voient accorder deux ou trois jours pour rassembler leurs effets personnels avant d'être embarqués dans des véhicules militaires vers leurs «nouveaux lieux de résidence». Leur bétail et leurs animaux domestiques sont confisqués. Aux déportés on laissait parfois choisir entre une ville non interdite du Kurdistan (à l'exception des villes de Kirkouk et de Khanaqin réservées aux Arabes) ou les camps. Le gouvernement avait promis «des compensations financières aux populations de ces villages».⁵⁸

Les camps de regroupement étaient installés selon les impératifs militaires, disposant de services scolaires réduits mais pas d'activités économiques. L'eau est distribuée deux fois par jour par des camions-citernes. Chris Kutschera note à ce sujet : «A en croire les autorités irakiennes, ils (les villageois) vivaient auparavant "dans des hameaux isolés, auxquels on ne pouvait fournir ni écoles, ni eau, ni routes. [...] Leurs conditions de vie étaient très arriérées. Alors nous avons construit des villages de cinq cents maisons modernes avec des écoles. Ils aimeront leurs nouvelles maisons, car ils auront de l'électricité, de l'eau pure, la télévision, des clubs". Cette description idyllique ne reflète pas

⁵⁶ Voir à ce sujet notamment BABAKHAN, 1994, *Les Kurdes d'Irak...*

⁵⁷ BABAKHAN, 1994, *Les Kurdes d'Irak...*, p. 100.

⁵⁸ Voir la déclaration de Tarik Aziz cité par BABAKHAN, 1994, *Les Kurdes d'Irak...*, p. 103.

gouvernement irakien eut recours aux armes chimiques. Ainsi, en avril 1987, il utilise massivement du gaz moutarde et des bombes chimiques dans les provinces de Sulaimaniya, d'Erbil et de Kirkouk, jusqu'à la région du Bâdinân. Entre 1987-1988, les régions du Bâdinân, le Cheikh Wasan, Halabja, Swesanân, Balisân, Goptapa, Gali Baze sont touchées par les bombardements chimiques. Les 16 et 17 mars 1988, le gouvernement irakien bombarde Halabja avec des bombes chimiques : au moins 5 000 personnes trouvent la mort dans cette attaque. Le monde entier a pu voir ces images grâce à la présence des journalistes que l'Iran a fait venir. Ces événements rappellent chez les Kurdes d'autres tragédies historiques, comme Hiroshima, qu'ils évoquent avec tristesse dans leurs chants. Parmi les rescapés de ces bombardements chimiques, réfugiés en France, certains évoquent encore dans leurs chants improvisés la destruction de leur village ou la mort de proches.⁶³

Quelques mois après les bombardements chimiques de la ville d'Halabja, l'Iran accepte la proposition de résolution adoptée par L'ONU le 18 juillet 1988 (résolution n° 598, fixant le cessez-le-feu au 20 août). Débarrassé de la guerre avec l'Iran, le gouvernement irakien concentre toutes ses forces militaires sur la résistance Kurde. Quiconque est soupçonné d'aider la guérilla est arrêté. L'objectif de ces opérations est d'assurer le contrôle des frontières avec la Turquie. Les attaques se sont déroulées, au mois d'août 1988, particulièrement dans les secteurs d'Amadiya (Amédi), Baniarni, Zakho et Sarsing, les régions dont les familles réfugiées en France sont originaires. L'armée irakienne utilise des bombes au napalm, au phosphore et autres bombes incendiaires. Durant les bombardements chimiques, en août et en septembre 1988, la population, effrayée, s'enfuit vers les frontières. Ainsi, environ 100 000 réfugiés sont passés en Turquie ; l'attitude hostile des autorités turques, fait repartir nombre d'entre eux en Iran.

Ainsi la guerre dans le Kurdistan irakien a poussé à l'exil de centaines de milliers de kurdes irakiens. Leur nombre total est estimé à 400 000, soit 10 % de la population kurde

⁶³ La littérature orale est très développée chez les Kurdes. Chaque village, chaque ville a sa propre légende. Ces récits sont chantés par des bardes (*dangbêj*) qui transmettent de villages en villages les faits historiques tels que les luttes des héros kurdes face à l'ennemi. Les tragédies historiques, des histoires d'amour, etc. Ces chants constituent une mine d'or pour quiconque veut étudier la vie sociale et historique de ce peuple.

en Irak.⁶⁴ En 1989-90, quelques centaines de ces réfugiés, installés dans le camp de Mardin en Turquie, sont arrivés en France.

C- L'installation dans les camps en Turquie ⁶⁵

Les Kurdes qui sont restés en Turquie, sont rassemblés dans des camps, à Mardin (Qiziltepe), à Diyarbakir et à Mus (Mush). Leur nombre, selon les sources, est très variable. Cigerli note à ce sujet ⁶⁶ «selon les chiffres donnés par les autorités turques, le nombre des réfugiés à leur arrivée pouvait varier de 63 000 à 120 000. [...] Trois mois plus tard, lorsque les réfugiés furent déplacés dans des camps stables, les sources officielles avançaient le nombre total de 44 542, à savoir 17 874 à Mardin, 14 634 à Diyarbakir, et 12 032 à Mus». Ces chiffres incertains sont dus en partie, à l'instabilité de la situation des réfugiés. En fait, devant les conditions difficiles de vie en Turquie, beaucoup des réfugiés ont gagné l'Iran. Ces Kurdes sont installés dans des conditions humaines et sanitaires précaires (pénurie de nourriture, manque d'hygiène, manque d'eau, etc.) dans des camps. Je vais décrire brièvement la situation dans le camp de Mardin où les réfugiés, venus en France, étaient installés.

En Turquie, le camp était situé aux bords de la route de Mardin-Qiziltepe, à 10 km au sud de Mardin et à 6 km au nord de Qiziltepe, dans une plaine, sur un terrain militaire. Pour loger les réfugiés, des tentes ont été dressées les unes contre les autres, dans un espace délimité par les bâtiments d'une caserne. Entouré de barbelés, il était gardé par des militaires postés tous les 10 à 50 mètres pour empêcher que les réfugiés ne sortent sans autorisation. Tout autour du camp, des guérites permettaient aux militaires de mieux les surveiller.

⁶⁴ CHALIAND, 1992, *Le malheur kurde*, p. 142.

⁶⁵ Sur les camps en Turquie voir AMIN, 1992, «Répartitions des réfugiés dans les camps», *Exil et mémoire*, pp. 61-91; CIGERLI, 1997, *Les réfugiés kurdes d'Irak ...*, et MAYI, 1990, *Les réfugiés kurdes ...*, 26 p.

⁶⁶ CIGERLI, 1997, *Les réfugiés kurdes d'Irak en Turquie ...*, pp. 291-292.

Le camp de Mardin abritait de 13 000 à 16 000 réfugiés.⁶⁷ Les réfugiés, arrivés en France, évoquent souvent l'espace étroit qu'ils avaient sous la tente pour vivre. Chaque famille (6 à 10 personnes) occupait une tente. Cigerli note à ce sujet⁶⁸ : «La tente se composait de trois parties séparées par un muret et une toile. La première qui était d'environ 10 m², servait de chambre principale. On y dormait et on y mangeait. [...] La deuxième partie, d'une superficie de 5 à 7 m², était servie pour faire la cuisine et stocker la nourriture. [...] Un coin était réservé pour se laver et laver la vaisselle. Une évacuation y avait été creusée pour laisser couler l'eau ».

En fait, les tentes n'étaient pas adaptées au climat de la région et protégeaient assez mal les réfugiés. Dans la région, les hivers sont rudes et les étés chauds (35 à 45 C°). En automne et en hiver, le vent qui soufflait très fort, les arrachait souvent. A chaque pluie, l'eau rentrait dans les tentes et tout autour la terre devenait boueuse et collante. Le poêle, que les réfugiés avaient reçu à leur arrivée, n'était pas adapté : faire du feu dans une tente imposait de sortir le tuyau du poêle sans toucher la toile. Cette installation gênait les déplacements dans la tente. De plus, les grands vents dans la région empêchaient de faire du feu. Ces poêles provoquaient, souvent, des accidents. Les réfugiés, pour se protéger du froid, se contentaient donc de dormir avec des vêtements chauds et de rester sous les couvertures. De même les bouteilles de gaz distribuées pour faire la cuisine, posaient des problèmes. En été, il arrivait que ces bouteilles explosent du fait de la chaleur.

A ces inconvénients climatiques, il faut ajouter les conditions difficiles de la vie dans le camp. Pour tous les réfugiés, seulement quatre points d'eau étaient installés. L'eau manquait toujours. La nourriture qui était distribuée par les autorités turques, n'était pas suffisante pour les familles. A ce sujet Cigerli écrit : «la distribution avait lieu en plein air ou dans une tente lorsqu'il pleuvait. D'après les réfugiés, la distribution était utilisée comme moyen de pression. Les plus complaisants, c'est à dire ceux qui n'avaient jamais participé à des incidents contre les dirigeants des camps, étaient servis en premier. [...] Les réfugiés pouvaient recevoir, pour un mois et par personne, deux kilos de sucre, deux kilos de riz, un

⁶⁷ Comme je l'ai déjà noté, ces chiffres variaient selon les sources et les différentes périodes.

⁶⁸ CIGERLI, 1997, *Les réfugiés kurdes d'Irak en Turquie ...*, p. 483.

kilo de sauce tomate, 200 grammes de lentilles, 150 grammes de thé, 500 grammes de pois chiches, 200 grammes de sel, 1 kilo de margarine, 500 grammes de blé concassé, 500 grammes de macaronis, 16 kilos de fromage (pour 40 personnes), 1 kilo de viandes (avec os) par famille, un morceau de savon et 500 grammes de détergent (par famille), une bouteille de gaz de 5 litres pour chaque tente, un pain de 350 grammes pour 24 heures»⁶⁹. Le lait manquait souvent dans ces rations.

Au niveau sanitaire et hygiénique, la situation n'était pas meilleure. Quatorze cabines de toilettes étaient installées pour tout le camp. Chaque toilette était construite de façon rudimentaire sur un trou. Le manque d'eau et d'entretien les rendaient souvent hors d'usage.

Ces carences en nourritures ajoutées aux conditions hygiéniques et sanitaires du camp, mettaient en danger la vie des réfugiés, particulièrement celle des enfants, plus d'un tiers de la population du camp. La plupart d'entre eux souffraient de malnutrition.⁷⁰ Chez les nouveaux nés, les maladies les plus fréquentes étaient les diarrhées et les dysenteries. D'après les réfugiés, chaque jours, le camp était témoin de la mort de nourrissons et de vieillards. Selon le témoignage d'un réfugié, arrivé en France en 1989, dans le camp de Mardin, à cause de la malnutrition et du froid, «463 enfants et vieillards sont morts et 86 femmes ont fait des fausses couches».

Pour tout le camp, il n'existait que 2 à 3 médecins et 4 à 6 infirmières, les médicaments manquaient.⁷¹ Comme l'explique Cigerli, les médecins turcs des camps étaient de jeune diplômés, sans expérience. Aucune membre des équipes soignantes ne parlait le kurde et de plus les réfugiés ne leur faisaient pas confiance.⁷² Cela rendait plus difficile leurs relations. Les réfugiés disent souvent qu'ils étaient maltraités par les médecins turcs. Les enfants, aux premiers jours de leur arrivée en France, fuyaient en pleurant à chaque fois qu'ils voyaient une personne habillée en blouse blanche. Les parents expliquaient cela en disant que les enfants les prenaient pour des médecins dont ils avaient peur parce que lors des

⁶⁹ CIGERLI, 1997, *Les réfugiés kurdes d'Irak...*, p. 536.

⁷⁰ AMIN, 1992, *Exil et mémoire*, p. 69.

⁷¹ Ibid. p. 64-68.

⁷² CIGERLI, 1997, *Les réfugiés kurdes d'Irak...*, p. 540.

consultations dans les camps, souvent, ceux-ci les battaient. La plupart des réfugiés disent qu'ils étaient maltraités dans les camps et qu'ils vivaient constamment dans la peur d'être renvoyés en Irak.

N'ayant pas reconnu aux kurdes irakiens le statut de réfugiés politiques, la Turquie a rendu difficile l'accès et l'aide des organisations internationales humanitaires aux camps. Ces aides n'étaient acceptées qu'après autorisation préalable des autorités turques. Le gouverneur-adjoint de la ville de Mardin supervisait l'administration du camp. De l'autre côté, les Kurdes irakiens avaient formé un comité de 3 à 5 personnes.⁷³ Ce comité jouait le rôle d'intermédiaire entre l'administration du camp et les réfugiés. Leurs relations étaient souvent tendues.

En les coupant du monde, les autorités turques appliquaient une pression continue sur les réfugiés. Comme le disait l'un d'entre eux «c'est la guerre psychologique qui était la plus dure. [...] Une fois, deux jeunes sont parvenus à fuir pour essayer de rencontrer un responsable du HCR (Haut Commissariat des Réfugiés). [...] Les gardiens du camp les ont rattrapés. [...] Il les ont frappés et humiliés devant nous et les ont livrés aux Irakiens ».⁷⁴

En fait l'arrivée des réfugiés kurdes en Turquie, a embarrassé le gouvernement qui avait déjà des problèmes avec «ses propres Kurdes». Dès les premiers jours, il a exercé une pression pour les encourager à retourner en Irak. Lors des premières années, les humiliations⁷⁵ que les Kurdes subissaient et les menaces constantes d'être renvoyés étaient exercées dans ce but. Les réfugiés parlent même de tentatives d'empoisonnement.⁷⁶ D'après eux, en juin 1989, les responsables du camp leur auraient donné du pain empoisonné avec de la mort aux rats. «Dans une seule journée, plusieurs personnes sont tombées malades avec les mêmes symptômes : fièvres, crampes d'estomac, nausées, gonflement du ventre,

⁷³ Voir à ce sujet AMIN, 1992, *Exil et mémoire*, p. 72 et CIGERLI, 1997, *Les réfugiés kurdes d'Irak ...*, p. 577.

⁷⁴ CIGERLI, 1997, *Les réfugiés kurdes d'Irak ...*, pp. 65-66.

⁷⁵ A ce sujet voir CIGERLI, 1997, *Les réfugiés kurdes d'Irak ...*, pp. 514-532.

⁷⁶ En effet, la délégation du Conseil de l'Europe évoque dans son rapport du 18 janvier 1991 (p. 13) une intoxication, mais ne parle pas d'un empoisonnement : «Les autorités turques ont indiqué qu'une intoxication alimentaire s'était produite dans le camp en Juin 1889, mais qu'elle avait été provoquée par la levure utilisée par une des boulangerie. En février 1990, une nouvelle intoxication alimentaire s'est déclenchée sans que les causes aient pu être déterminées» cité par Cigerli, 1997, *Les réfugiés kurdes d'Irak...*, p. 523.

diarrhées, etc. Le pain était empoisonné. [...] Nous avons entamé une grève de la faim. [...]. Même lorsqu'on nous a promis une surveillance par rapport à la fabrication du pain, nous sommes restés méfiants. [...] Nous avons recommencé à manger le pain après l'avoir senti plusieurs fois» raconte un de ces réfugiés.⁷⁷ Selon eux, l'empoisonnement avait pour but de semer la peur dans le camps, et de les inciter à quitter la Turquie. Cet épisode est évoqué dans les chansons chantées par les réfugiés.⁷⁸

Les réfugiés dans les camps se trouvaient donc sous la contrainte des autorités turques. Tout contact avec l'extérieur était contrôlé. Pour communiquer avec l'extérieur, il y avait un seul téléphone, près duquel un responsable turc, parlant kurde, était présent. Le camp était entouré de barbelés et surveillé par des soldats. Pour sortir, il fallait l'autorisation du directeur. «Chaque réfugié était en possession d'une carte d'identité délivrée par les autorités turques qui devait être présentée notamment à chaque entrée et chaque sortie».⁷⁹ Dès leur retour, le soir, les réfugiés autorisés à quitter le camp devaient remettre leur carte aux autorités. Tout le monde ne pouvait pas sortir, le système des quotas était appliqué. «Dans les premiers temps, les représentants des réfugiés établissaient quotidiennement une liste qu'ils présentaient aux autorités, sur laquelle apparaissaient les noms des réfugiés qui voulaient sortir. Plus tard, ce système fut abandonné. Les réfugiés pouvaient sortir jusqu'à ce que le nombre autorisé soit atteint».⁸⁰ De même, les réfugiés n'avaient pas l'autorisation de se rendre dans toutes les villes. Ils pouvaient aller à Mardin tandis que l'accès à Qiziltepe leur était interdit. Ceci tenait au fait que la population de Qiziltepe était en majorité kurde et avait manifestée sa sympathie aux réfugiés, tandis que celle de Mardin était d'origine arabe et n'était pas très sensible à la question kurde. En général, les réfugiés sortaient du camp pour acheter des provisions alimentaires qui leur manquaient ou trouver du travail. Certains vendaient le produit de leur artisanat (colliers, broderies, vêtements,...).

⁷⁷ AMIN, 1992, *Exil et mémoire*, p. 68.

⁷⁸ «*Ey Orduğâh-e merdin-e, kur-e ta sar ferâvîna, hami kewtin darmân-i rash, âkh o sad âkh bo wa zhin-en*. Oh le camp de Mardin, c'est l'heure du repas ; tout le monde s'effondra par le médicament noir ; Oh malheur et cent malheurs à cette vie ».

⁷⁹ CIGERLI, 1997, *Les réfugiés kurdes d'Irak ...*, p. 290.

⁸⁰ Ibid, p. 506.

Dès 1989, les Kurdes, malgré la réticence des autorités, célébraient certains anniversaires, comme le bombardement de Halabja le 17 mars 1988, ou certaines fêtes comme le Nouvel An, Nawruz, le 21 mars et aussi des fêtes religieuses (la fin du ramadan et le sacrifice du mouton). Ces fêtes se déroulaient sous les yeux des militaires du camp.⁸¹ Il faut noter que jusqu'en 1990, pour les kurdes de Turquie, la célébration de la fête de Nawruz était interdite.

Dans le camp, il n'existait pas de programme éducatif pour les enfants. Jusqu'à la mi-1991, les autorités turques s'opposaient à une scolarisation en langue kurde. Ils considéraient que cela pourrait encourager aussi les Kurdes de Turquie pour qui l'usage de la langue kurde dans les écoles était interdit. Les réfugiés, quant à eux, n'acceptaient pas l'ouverture d'écoles en langue turque. Certains avaient clandestinement organisé des cours en kurde.

Après l'occupation du Koweït par l'Irak et la guerre du Golfe, les relations entre les autorités turques et les réfugiés s'améliorèrent. Les conditions de sortie devinrent moins strictes. Les autorités turques ont d'abord proposé l'ouverture d'écoles en langue turque, refusée par les réfugiés de Mardin. Finalement, tandis que dans les camps de Diyarbakir et de Mush l'enseignement se faisait en langue turque, les autorités toléraient que les réfugiés de Mardin organisent l'enseignement de la langue kurde avec leurs propres moyens. Cigerli explique cela par l'existence d'une forte solidarité entre les réfugiés et leur meilleure organisation.⁸² Ces réfugiés avaient, en effet, désigné des responsables pour discuter de leurs conditions de vie avec les autorités turques.

Depuis la création d'une zone «protégée» par l'ONU, en 1991, au Kurdistan d'Irak, peu à peu, les réfugiés sont retournés dans leurs villages.⁸³ Finalement, les derniers réfugiés quittèrent les camps à la fin de l'année 1993. Selon Cigerli, seulement 4 000 d'entre eux ont pu émigrer en Occident.⁸⁴

⁸¹ Cigerli note que dans le camp de Mus (Mush), la célébration de Nawruz était plus contrôlée. Les responsables de ce camp s'opposaient aux fêtes et aux réunions (CIGERLI, 1997, *Les réfugiés kurdes d'Irak...*, p. 581).

⁸² CIGERLI, 1997, *Les réfugiés kurdes d'Irak ...*, p. 577.

⁸³ Les familles réfugiées en France sont restées en relation avec ces kurdes qui sont retournés au Kurdistan.

⁸⁴ Ibid., p. 592.

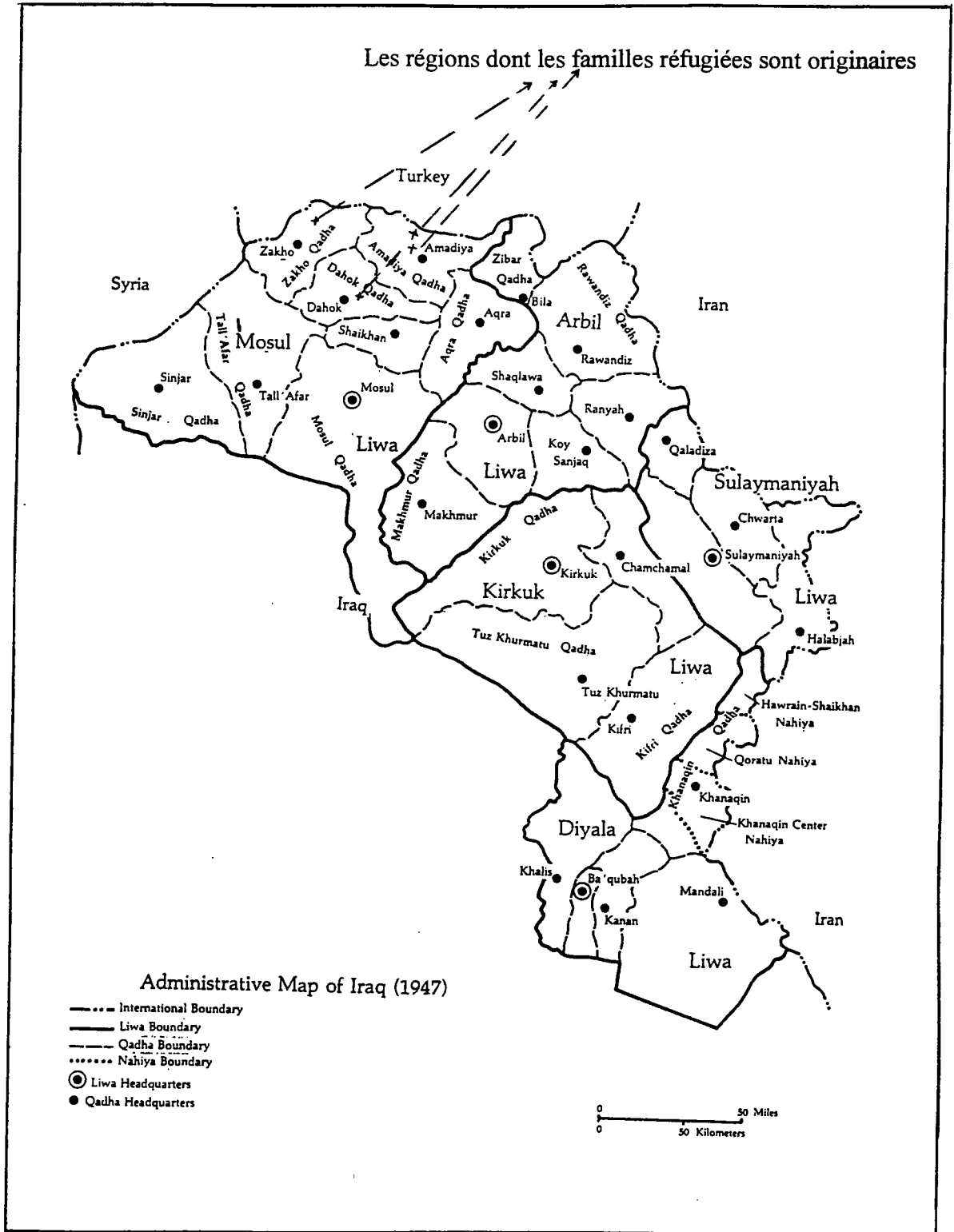
La France, entre 1989-1991 a accueilli environ 600 de ces réfugiés⁸⁵, ayant vécu dans le camp de Mardin. Cette décision a été prise par le gouvernement français, après le voyage de Madame Mitterrand dans les camps de Turquie en avril 1989. Ces réfugiés évoquent encore les conditions difficiles de séjour dans le camp de Mardin en les comparant à l'accueil qui leur a été réservé en France : «la Turquie qui se dit un pays musulman, nous a traités comme des chiens, alors que la France, nous a accueillis avec une grande gentillesse». Pour certains, la France et particulièrement Madame Danielle Mitterrand, ont sauvé leurs enfants de la mort. Il est vrai qu'à leur arrivée, la santé des nourrissons (trois à ma connaissance, dans les deux groupes de réfugiés, arrivés successivement en octobre et en décembre 1990) et d'autres enfants en bas âge était très mauvais. Tous ont été hospitalisés. Certains d'entre eux ont dû rester des mois sous contrôle médical.

Comment ces réfugiés ont été accueillis en France ? C'est ce que je vais étudier dans la partie suivante.

§

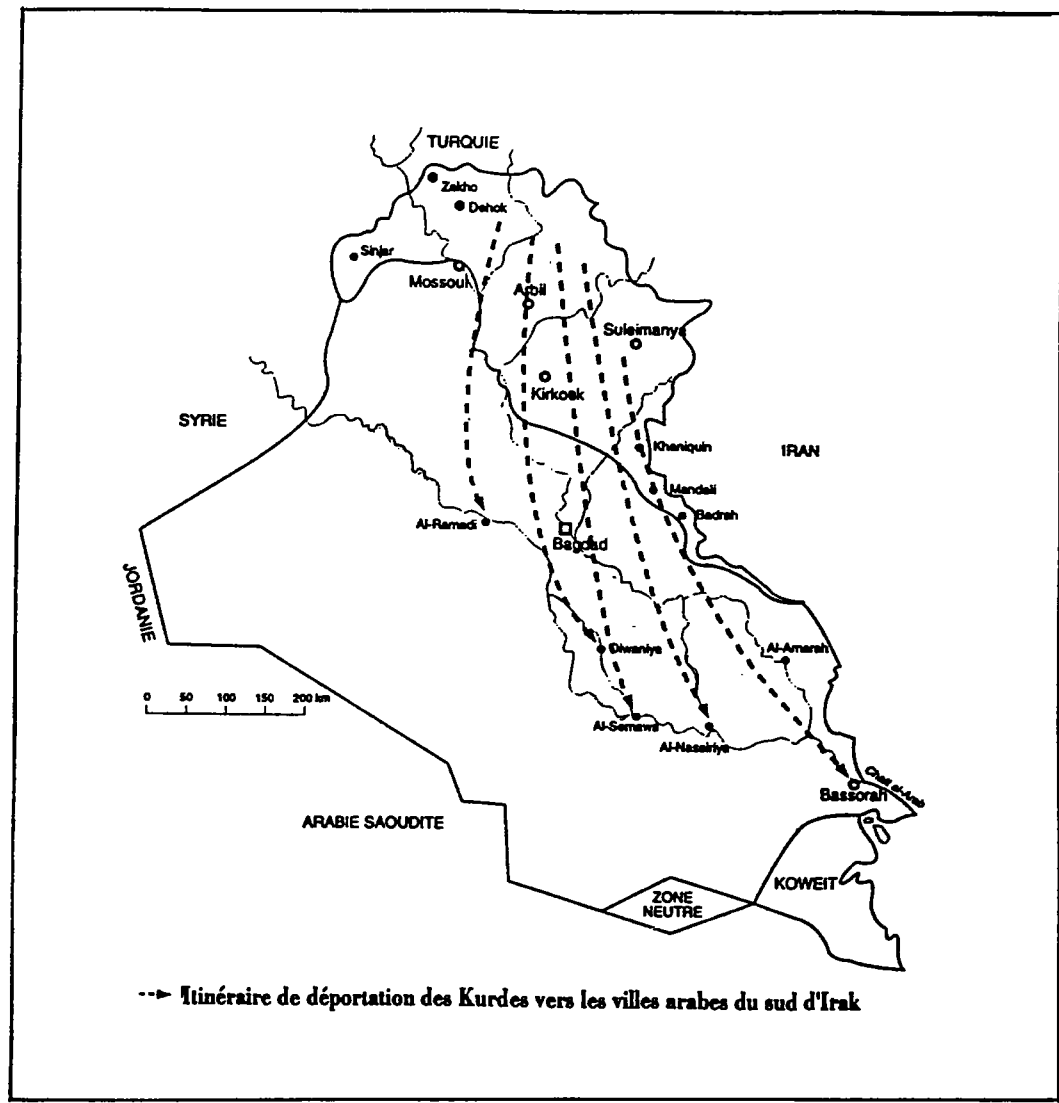
⁸⁵ 543 personnes sont accueillies à Bourg-Lastic et à Piriac. Ensuite avec l'aide du gouvernement français, au moins une dizaine d'enfants appartenant à ces familles et qui n'étaient pas dans le camp de Mardin en 1989-1990, ont pu rejoindre leurs parents en France.

Figure n° 6 - Le Kurdistan d'Irak



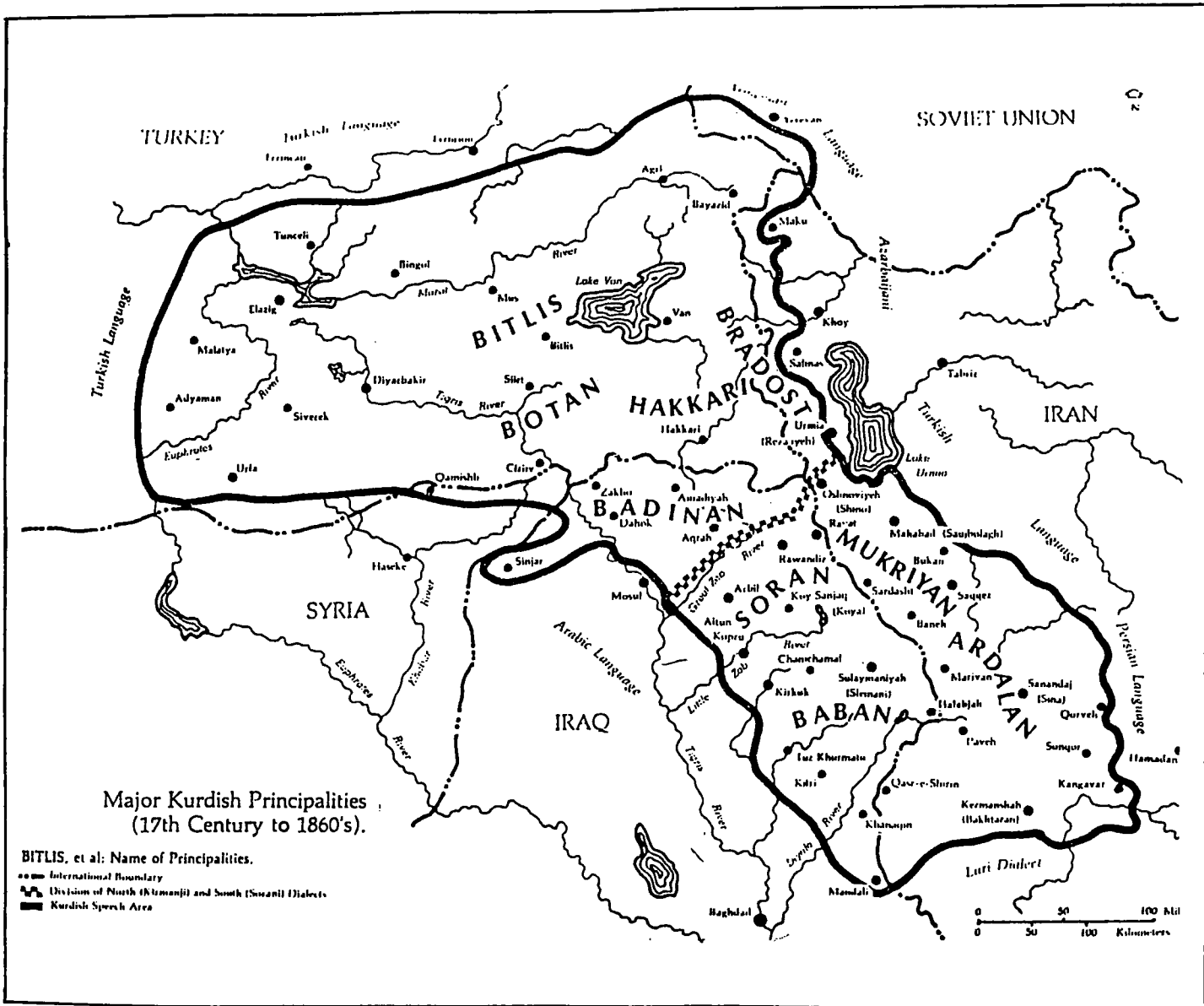
Source : HASSANPOUR, 1992, *Nationalism...*, p. 6.

Figure n° 7- Itinéraires de déportation des Kurdes vers les villes arabes du sud d'Irak



Source : BABAKHAN, 1994, *Les Kurdes d'Irak...*, p. 342.

Figure n° 8 - Les principautés kurdes



Source : HASSANPOUR, 1992, *Nationalism...*, p. 51.

Deuxième partie

L'arrivée et l'installation en France

La France accueille donc 335 de ces réfugiés en août 1989. La priorité fut accordée aux réfugiés du camp de Mardin où, comme je l'ai déjà noté, les enfants représentaient le tiers de la population, et où les réfugiés vivaient dans des conditions très précaires. Dès leur arrivée, le gouvernement français les installa dans le camp de Bourg-Lastic en Auvergne, près de Clermont-Ferrand. Bakhtiar Amin, lui-même kurde d'Irak, qui a participé à l'accueil de ces réfugiés, indique à ce sujet¹ : « Cette action d'accueil fut médiatisée et organisée. C'est la première fois que des réfugiés kurdes vont bénéficier collectivement du droit d'asile. Aucun pays dans le monde n'avait auparavant organisé un accueil pour cette population. Et jusque-là, la France avait rarement accordé l'asile politique aux Kurdes irakiens. [...] A la différence des 25 000 réfugiés politiques kurdes irakiens installés en Europe, aux Etats-Unis, au Canada et en Australie, ces réfugiés sont en majorité issus du milieu rural. Leur identité est marquée par leur passé au sein du mouvement national kurde et par une persécution continue (gazage, destruction de leur village, exode, etc.). Ils sont porteurs d'une mémoire collective fortement marquée par 30 années de guerre au Kurdistan. Les effets de cette guerre s'inscrivent dans leur personnalité. Ils ont dû subir des pressions psychologiques ». Après un séjour de trois mois à Clermont-Ferrand où ils suivent des cours de langue, ils furent envoyés dans différentes régions de France. La Direction de la Population et des Migrations a eu pour mission de faciliter leur intégration en France. Ainsi à la mi-octobre, les Kurdes s'installent à Paris (pour les célibataires), à Clermont-Ferrand, à Vic-le-Comte, à Saint-Florine, à Arvant, à Auzon, à Peyrelevade, à Mainsat, à Castillon ... (Figure n° 9, p. 68).²

Par la suite, la France signa une convention avec la Turquie au terme de laquelle elle acceptait d'accueillir sur son territoire un certain nombre de Kurdes (environ 600 personnes) sur une période de deux ans, à raison d'une cinquantaine tous les deux mois. Les Kurdes, qui ont souhaité venir en France, se sont inscrits sur une liste établie par un agent diplomatique français. Le choix portait, en priorité, sur des familles nombreuses. Le but était, d'une part, de sauver les enfants dont la vie était la plus menacée dans les camps ;

¹ AMIN, 1992, *Exil et mémoire...*, pp. 1-3.

² Sur ces réfugiés et leur accueil en France, voir le travail de AMIN, 1992, *Exil et mémoire...*, pp. 98-170.

d'autre part, de faciliter l'intégration des familles par le biais de leurs enfants, ceux-ci étant considérés comme ayant une capacité d'adaptation et d'intégration plus forte. Cette seconde opération d'accueil des réfugiés est interrompue en mai 1991 à la suite de la création d'une «zone de protection» en Irak par les alliés, à la mi-avril 1991.

Pour les familles qui sont arrivées entre octobre 1990 et fin avril 1991, l'opération s'est faite discrètement. L'expérience de l'arrivée du premier groupe à Bourg-Lastic a incité le gouvernement à prendre d'autres précautions. Riegel note à ce sujet ³ : «Au dire de l'association France-Liberté, l'intégration (du premier groupe) s'est bien passée. Ce n'est pas l'opinion du Ministère des Affaires Sociales et de l'OFPRA (Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides). Pour ces deux organismes, la publicité donnée à cette action d'ordre humanitaire a nui aux intéressés. Habités à un mode de vie archaïque et se sentant les «invités» de la France, ils n'auraient pas fait les efforts nécessaires à une véritable intégration. [...] C'est pourquoi la seconde opération, revendiquée par le Ministère des Affaires Sociales, s'est déroulée dans la plus grande discrétion, afin de faire venir, en septembres 90, 200 personnes de plus du camp de Mardin».

Ainsi, lors de cette deuxième opération, 27 familles sont arrivées et se sont installées en France. (Figure n° 10, p. 68). Dans cette partie, je vais décrire tout d'abord leur vie dans le centre d'accueil et ensuite étudier leur installation dans les différentes villes en France et leurs premiers contacts avec la population locale.

³ RIEGEL, 1992-93, *Les Kurdes en France...*, p. 27.

**Figure n° 9 - L'accueil des réfugiés kurdes du camp de Mardin
Première opération : le 3 août 1989
à Bourg-Lastic en Auvergne**

Lieu d'accueil en 1989	nombre de familles	nombre de personnes
Vic le Comte (Puy-de-Dôme)	12	60
Clermont- Ferrand (Puy-de-Dôme)	4	17
Mainsat (Creuse)	9	61
Peyrelevade (Corrèze)	8	56
Haute Loire :		
Arvant	3	24
Auzon	2	16
Lempdes	3	12
St-Florine	4	24
Castillon (Ariège)	4	31
Total des familles	49	
Paris		34
Total des réfugiés		335

Source : Docteur Tissot, chargé de la mise en place du dispositif d'accueil et d'insertion des réfugiés kurdes irakiens (25/10/89, communication personnelle)

**Figure n° 10 - L'accueil des réfugiés kurdes du camp de Mardin
Deuxième opération le 05/10/90
à Piriac-sur-Mer en Loire-Atlantique**

Date de l'arrivée	nombre de familles	nombre de personnes
1 ^{er} groupe - le 05/10/90	7	52
2 ^{ème} groupe - le 14/12/90	5	51
3 ^{ème} groupe - le 22/02/91	7	54
4 ^{ème} groupe - le 23/04/91	8	51
Total	27	208

Source : Données recueillies au CPH de Piriac en 1990-1991

Chapitre III- L'accueil à Piriac-sur-Mer

A- Les réfugiés kurdes au Centre Provisoire d'Hébergement

1- Le «Contrat d'accueil et d'insertion»

Les réfugiés kurdes sont installés, cette fois-ci, à Piriac-sur-Mer, en Loire Atlantique dans un centre provisoire d'hébergement (CPH), au village de vacances du Moulin de Praillane, loin des journalistes et des populations.

Dès leur arrivée, ces familles ont signé un contrat intitulé «Contrat d'accueil et d'insertion». Dans ce contrat, les objectifs de ce séjour sont ainsi expliqués : «Le gouvernement français a décidé d'accueillir des réfugiés kurdes irakiens en provenance de Turquie. A cette fin, il met en place un dispositif d'accueil et d'insertion qui doit permettre au bénéficiaire de s'intégrer dans la société française». Ce dispositif, financé par l'État, est mis en place pour une durée de six mois. Il se décompose en deux phases :

- Un accueil de 3 mois au CPH du Moulin de Praillane.
- L'installation, à l'issue du séjour à Piriac, dans une commune s'étant proposée pour accueillir le bénéficiaire et sa famille et offrant les conditions nécessaires à leur insertion.

Le Ministère des Affaires étrangères et le Ministère des Affaires Sociales et de la Solidarité sont chargés de l'exécution du programme d'accueil et d'insertion. Le premier assure la sélection et l'acheminement des réfugiés en France et le second a la responsabilité du programme d'insertion. Sous l'autorité du Directeur de la Population et des Migrations, le bureau des demandeurs d'asile et des réfugiés assure l'élaboration, la mise en oeuvre, la coordination et la suivi du dispositif. Le financement du dispositif est assuré par des crédits

gérés de façon décentralisée dont l'origine varie selon la nature de la dépense. Ainsi les dépenses d'aide sociale (hébergement, suivi social, etc.) sont imputées sur les crédits gérés par la Direction de l'Action Sociale. Les programmes d'alphabétisation et de formation professionnelle sont financés par les Fonds de la formation professionnelle ou le Fonds d'Action Sociale.

Durant la durée de ce contrat les familles bénéficient des prestations suivantes :

a) Durant l'accueil ou la pré-insertion :

- Hébergement, nourriture et premier vestiaire ;
- Régularisation de la situation administrative (statut de réfugié, droit au séjour, ...) ;
- Bilan et suivi médical ;
- Pré-scolarisation des enfants ;
- Aide pour l'obtention des droits sociaux auxquels le bénéficiaire peut prétendre dans les conditions prévues par la loi ;
- De façon générale, toute activité destinée à préparer à une vie autonome.

b) Durant l'insertion :

Au terme des trois mois de séjour à Piriac, les réfugiés kurdes vont partir pour des communes désignées à cet effet par le préfet. Dans ces communes ils bénéficient :

- D'un logement ;
- Des cours d'alphabétisation et de formation professionnelle ;
- De la scolarisation de leurs enfants ;
- D'une aide à la recherche d'emploi ;
- D'une aide dans les démarches et activités de la vie quotidienne.

De cette manière les Kurdes, dès leur arrivée, vont être orientés et aidés par l'État dans le but de s'intégrer dans la société française.

Les modalités de cette intégration et les conditions qu'ils doivent respecter sont expliquées dans le contrat qu'ils signent au CPH à Piriac. Ainsi dans l'article 5 de ce contrat, il est indiqué que «le bénéficiaire s'engage pour lui et sa famille :

- à respecter le règlement intérieur du Centre de Piriac qui lui est communiqué ;
- à suivre assidûment les cours d'alphabétisation et de formation professionnelle proposés ;
- à permettre à ses enfants de suivre la classe, l'instruction étant obligatoire ;
- à respecter le logement qui lui est proposé ;
- à accepter les offres d'emploi qui lui sont faites.

En d'autres termes, «de façon générale, le bénéficiaire s'engage pour lui et sa famille, à respecter les lois et les règlements en vigueur et à faire tous les efforts nécessaires à son insertion dans la commune qui l'accueille».

Pour la première phase, c'est-à-dire l'accueil et la pré-insertion des réfugiés kurdes, une équipe sociale est mise en place. Cette équipe est composée d'un responsable de programme, d'une assistante sociale, de deux instituteurs, de deux formateurs, de deux animateurs, d'une puéricultrice aidée de deux auxiliaires, de deux interprètes. Quelques-uns de ses membres (une des interprètes, le responsable du programme) avaient déjà travaillé avec les familles kurdes arrivées à Bourg-Lastic. Mais la majorité des membres de cette équipe - originaires de la région - ne connaissait pas les Kurdes.

La période des vacances était encore loin, le village était presque désert. Le village de vacances va changer de visage. A l'arrivée des familles kurdes, le Centre s'anime. A cette occasion, le nombre d'employés de la cuisine et du service de nettoyage est augmenté.

Deux groupes de réfugiés kurdes étaient déjà installés à Piriac quand j'y suis arrivée comme interprète (fin décembre 1990). Le premier groupe de 7 familles (composé de 52 personnes), était arrivé en octobre 1990 et le deuxième groupe de 5 familles (composé de 49 personnes) en décembre de la même année. Chaque famille avait entre 3 et 10 enfants à

charge. La majorité était d'origine rurale, 30% d'entre eux étaient installés en ville pour des raisons économiques. Parmi les hommes on comptait des agriculteurs, quelques ouvriers, un employé du secteur para-médical. Certains avaient participé au maquis kurde. La majorité des hommes avait fait des études primaires et parlait les langues kurde et arabe, quelques-uns connaissaient aussi le persan, l'anglais et l'araméen. Tandis que la plupart des femmes ne parlait que le kurde, le bâdinâni, quelques-unes connaissaient aussi l'araméen. Seules trois d'entre elles avaient fait des études primaires.⁴

Traumatisés par les événements, ces Kurdes ne réalisaient pas encore qu'ils étaient en France, dans un pays dont ils ne connaissaient que peu de choses. Ils étaient encore sous le choc. La plupart des prénoms de leurs enfants évoquaient les souvenirs de leur tragédie ; Siber : l'ombre, «on l'a nommée ainsi parce qu'elle est née dans une période sombre et triste» ; Mardin : né au camp de Mardin ; Warhêl : celui qui a laissé son pays ; Warsuti : celui dont le pays est brûlé ; Réving : celui qui part loin, ... Ainsi, les enfants portaient à la fois, avec leur prénom et dans leur mémoire, le souvenir de ces événements qui les ont marqués.

Dès leur arrivée, l'équipe sociale s'engagea à régler leurs problèmes administratifs (carte de réfugié, carte de séjour, allocations familiales, etc.), à organiser les visites médicales et à distribuer des vêtements par l'intermédiaire de la Croix-Rouge. En même temps elle expliqua aux Kurdes le règlement en vigueur durant leur séjour à Piriac.

Comme à Bourg-Lastic, l'OFPPRA se déplaça pour préparer les cartes des réfugiés. Pendant les entretiens de l'OFPPRA, on s'est rendu compte des difficultés de communication entre ces familles et l'administration. V. Coulondre, représentant de l'OFPPRA explique assez bien cette situation⁵ : «La détermination de l'état civil n'était pas, en effet, une tâche aisée. Quelques exemples permettront de mieux illustrer mon propos. Le premier concerne la date de naissance. Dans ces régions reculées du Kurdistan, où l'administration se fait rarement sentir, un fonctionnaire passe dans les villages, tous les deux ou trois ans, afin de

⁴ Je reviendrai plus longuement sur l'origine socio-économique de ces familles, notamment dans le chapitre IV, pp. 103-117.

⁵ COULONDRE, 1991, «L'OFPPRA sur le terrain», p. 24.

recenser les naissances. Le repère est la saison : si l'enfant est né en été, il est inscrit «né le 1er juillet» ; s'il est né en hiver, «né le 1er décembre». Par contre certains repères propres aux Kurdes sont beaucoup plus précis : une mère se souviendra parfaitement si son enfant est né le jour de la fête du Norouz (Nouvel An), ou au cours de l'année de la défaite de Mustafa Barzani (1975). La référence à la tonte des moutons ou à la fonte des neiges permet de repérer des dates mieux que la mention abstraite du mois. Un second exemple concerne la composition des familles. Nous nous rendîmes rapidement compte, lors des premiers entretiens, que les chefs de familles avaient tendance à omettre de mentionner celle de leurs filles qui étaient mariées. Cela s'explique par l'organisation sociale kurde selon laquelle le mariage fait passer une femme du groupe de son père à celui de son beau-père. Un exemple cocasse nous en fut donné par le cas de cette jeune femme enregistrée sur son laissez-passer comme la fille d'un homme dont elle était en fait la bru : après de nombreux recoupements, nous comprîmes que c'était le résultat d'un mariage entre cousins croisés, mariage traditionnel chez les Kurdes entre les enfants d'un frère et d'une soeur. Cet homme avait enregistré sa fille au camp de Mardin ; entre-temps elle s'était mariée avec un cousin et ne faisait donc plus partie de sa famille, selon la tradition. Lorsqu'on vint les chercher, lui et les siens, pour la France, il trouva donc juste de faire partir à sa place celle qu'il avait obtenue en échange pour épouser son fils, et qui appartenait à sa famille».

Tout s'est passé assez rapidement malgré ces problèmes réglés grâce à la patience de tous et à la compréhension mutuelle, et en moins d'un mois les réfugiés ont pu disposer de leur carte de résidence. Par la suite, cela a facilité leurs démarches administratives pour avoir accès aux allocations et la recherche d'emploi. De ce côté-là, ces réfugiés étaient considérés comme des privilégiés par rapport aux autres demandeurs d'asile qui devaient attendre plusieurs mois, parfois des années, pour avoir une réponse, sans aucune garantie ni protection.

Ces dispositions prises par l'État et ces facilités administratives laissaient croire que l'intégration des familles kurdes à la vie française serait une réussite. Or dès le départ, quelques problèmes apparaissent dans les relations des Kurdes avec l'équipe. Pour

comprendre leurs causes je décrirai la vie quotidienne de ces familles dans le centre du village et leurs relations avec leur environnement.

2- La vie quotidienne au CPH ⁶

Dès son arrivée, chaque famille était logée dans un ou deux gîtes suivant le nombre d'enfants. Chaque gîte avait un salon avec un coin cuisine équipé de réchauds électriques, d'un évier et d'un réfrigérateur, une ou deux chambres avec des lits, une douche et un w.c. Les gîtes étaient installés côte à côte dans un espace vert et paisible à quelques minutes du bord de mer. Deux espaces de jeux étaient mis à la disposition des enfants. A l'entrée du village de vacances se trouvaient les bureaux d'accueil, les classes pour les enfants, la cuisine et les salles à manger, ainsi que les toilettes. Au premier étage de ce bâtiment étaient installés les bureaux du CPH (Centre Provisoire d'Hébergement) et deux classes pour les adultes. Deux laveries existaient au rez-de-chaussée du centre : l'une avec des machines à laver et un sèche-linge automatique, installée à côté des bureaux du centre ; et l'autre à l'extrémité opposée du village, à côté du camping, avec de grands lavabos pour laver le linge à la main et un espace pour sécher du linge sur des fils. Deux gîtes étaient transformés en halte-garderie pour les enfants kurdes.

L'équipe sociale, comme nous l'avons vu, devait s'occuper de l'adaptation des familles à la vie française et faciliter leur prochain séjour dans la commune d'accueil. En même temps, elle était chargée d'expliquer les règlements du centre en vigueur durant le séjour à Piriac. Tous les jours, du lundi au vendredi, les Kurdes (adultes et enfants) suivaient des cours de langue française (le matin de 9h à 12h, et l'après-midi de 14h à 16h). Les parents amenaient les enfants en bas âge à la halte-garderie et allaient les chercher à la fin de leurs cours. La halte-garderie ouvrait de 8h45 à 12h15 et de 13h45 à 16h15. La puéricultrice veillait à la propreté des enfants et à leur alimentation. Les enfants considérés comme «sales» étaient renvoyés à la maison pour être changés. Chaque matin, la puéricultrice demandait aux parents (en général à la mère) à quelle heure les petits avaient pris du lait, et

⁶ Voir PHOTOS, ph. n° 1-5, pp. 1-5.

s'ils avaient des problèmes particuliers (maladies, etc.). Les parents allaient chercher leurs enfants à 12h15 pour le déjeuner et les ramenaient de nouveau à la halte-garderie à 13h45.

Tous les après-midi, après la fermeture de la crèche, la puéricultrice, accompagnée d'une ou deux autres personnes, passait dans les familles pour discuter de problèmes concernant les enfants. Elle leur montrait comment préparer les biberons, à quelle heure, suivant l'âge des enfants, leur donner à manger, et aussi comment mettre les couches aux tout petits.

Toutes les familles prenaient ensemble le repas dans une salle à manger préparée pour eux. Après chaque repas, les Kurdes se chargeaient de nettoyer la salle à manger et de débarrasser les tables. Ainsi tous les soirs, deux ou trois hommes, à tour de rôle, nettoyaient à fond la salle à manger ; tout en nettoyant ils chantaient des chants kurdes, et quelques fois ce travail s'achevait par une danse. Contrairement aux habitudes en vigueur à la maison, les femmes ne s'occupaient pas du tout de cette tâche.

Les familles n'avaient pas le droit de faire la cuisine dans les gîtes, seule la préparation du thé était autorisée. L'équipe expliquait qu'il fallait habituer les Kurdes à manger «à la française», et qu'ils auraient, dans l'avenir, à manger très souvent à la cantine (à l'école, au travail, ...). De même, d'après l'expérience vécue en 1989 avec le premier groupe, faire la cuisine kurde empêchait les femmes de suivre le rythme des activités du centre (cours de langue, excursion, etc.), la préparation des repas kurdes prenant beaucoup de temps (vu la taille de la famille).

Tous les 15 jours, le centre s'occupait de changer les draps dans les gîtes ; chaque famille apportait ses draps sales et demandait le nécessaire pour ses besoins de l'hygiène (lessive, savon, papier toilette, etc.). En résumé, les règles que les Kurdes devaient respecter étaient les suivantes :

- suivre les horaires ;
- ne pas faire la cuisine dans les gîtes ;
- entretenir leur habitation ;
- surveiller les enfants pour qu'ils respectent les règlements du centre ;

- ne pas porter de vêtements kurdes pendant les cours de français ;
- ne pas étendre du linge sur les arbres ou devant les gîtes.

Tous les vendredis après-midi, il y avait des exposés sur la vie quotidienne en France. Ces exposés, d'après le représentant du CAF, étaient les mêmes que ceux destinés aux Français, et avaient pour thème : l'hygiène et la santé, l'alimentation, l'organisation du budget et les allocations, les assurances, etc. Ces explications auraient pu être utiles, mais souvent la manière d'expliquer, ou les horaires des séances, ne les rendaient pas très efficaces ; les Kurdes considéraient certaines fois les explications comme humiliantes et inutiles pour eux : «Ils croient que nous ne connaissons rien, je sais comment je dois laver mes enfants, et comment manger pour être en bonne santé ; ce n'est pas ces explications qui vont nous servir dans les prochains mois en France. La plupart de nous viennent de la campagne et nous sommes des paysans, alors enseignez-nous les métiers que l'on pourra faire dans les villes ; je veux savoir comment vivent les Français, connaître leurs traditions et leurs coutumes. Tout ce qui pourra nous servir pour notre séjour».

Tous les soirs, les Kurdes se réunissaient entre eux et écoutaient les informations à la radio ou des cassettes de musique kurde. Les samedis, il y avait une sortie organisée par l'équipe : visite des sites touristiques de la région, achats dans le centre ville ou dans les supermarchés (à Piriac, la Turballe, St-Nazaire, Guérande, etc.). Le dimanche était le jour de repos ; les femmes et les jeunes filles nettoyaient à fond les gîtes, faisaient la lessive. Ce jour-là presque tous les membres de la famille prenaient une douche et se consacraient à leur toilette. N'ayant pas l'habitude d'un climat humide, les Kurdes avaient, au début, du mal à s'adapter à leur nouveau milieu. Leur façon de nettoyer la maison (en utilisant beaucoup d'eau), n'avait plus ici la même efficacité qu'au Kurdistan. Par habitude, ils portaient des vêtements assez légers et comme il y avait beaucoup de vent, la plupart d'entre eux tombaient malades. Bien que disposant de machines à laver, les femmes et les jeunes filles lavaient le linge à la main et le faisaient sécher devant les gîtes, ce qui était interdit, car selon le directeur, cela nuisait à l'esthétique du centre.

Les après-midi, certains allaient regarder la télévision (bien que ne comprenant pas très bien le français), et d'autres se réunissaient pour prendre le thé et discuter. La plupart d'entre eux passaient beaucoup de temps à apprendre à faire du vélo, nouveau pour certains ; ils faisaient preuve de beaucoup de volonté : les chutes nombreuses et les blessures ne les arrêtaient pas. Le vélo dans ce centre était très utile pour aller faire les courses, ou se promener. Quelques fois, ils recevaient la visite de Français venus les soutenir. Accueillir des invités pour un long séjour était interdit par l'équipe sociale, car selon l'expérience acquise avec le groupe précédent (à Bourg-Lastic), les familles kurdes, dès qu'elles reçoivent des invités (des amis ou des proches), manquent les cours pour veiller à leur bon séjour, selon leurs traditions et coutumes. Si certaines familles désiraient recevoir des invités, elles devaient en avertir d'avance le centre et l'équipe sociale et leur réserver une chambre ou un gîte à part, et ce uniquement pendant leurs jours de congé.

Dans l'ensemble, le premier groupe semblait plus «débrouillard» ; la majorité de ses membres avait fait quelques années d'études et connu des villes en dehors du Kurdistan. Presque tous avaient participé à la guérilla kurde. Les hommes avaient exercé des métiers : ouvrier, chauffeur de poids lourd ou de taxi, agriculteur, travailleur du secteur paramédical, infirmier. La plupart d'entre eux connaissaient d'autres langues que le kurde (l'arabe, le persan, l'araméen, l'anglais). Les femmes se montraient très actives, malgré la dépendance vis-à-vis de leur mari et les travaux domestiques (entretien du gîte, soin des enfants, etc.). Conscientes de la nécessité de communiquer avec l'extérieur, elles avaient à coeur d'apprendre la langue française.

Une veuve, âgée de 65 ans, faisait partie de ce groupe, venue avec une partie de sa famille (sa fille célibataire, son fils et sa femme et leurs deux enfants). Sa fille était l'élément moteur du groupe. Analphabète, elle se montrait assez ouverte et curieuse de la culture française. Ayant laissé ses autres fils dans le camp de Mardin, la mère se plaignait toujours de cette séparation. Sa fille disait : «Leur vie est en danger dans le camp, comment pourrions-nous vivre, sans eux, tranquillement en France ! Avant qu'on quitte le camp, le gouvernement français nous a promis de ramener toute notre famille en France». Était-ce

un simple malentendu au sujet de la notion de famille ? Chez les Kurdes, tous les gens liés par le sang, au-delà de la cellule familiale (femme, mari et enfants) sont considérés comme faisant partie de la famille (soeur, frère, oncle, tante, cousin, etc.). Par la suite, la mort subite d'un des fils de cette famille a compliqué la situation ; seul le frère a reçu la nouvelle et a décidé, en accord avec les autres Kurdes de son groupe, de ne pas en avertir sa mère et sa soeur, tant que les autres membres de la famille (les autres frères et sa belle-soeur) restés dans le camp ne les avait pas rejoint en France. L'arrivée du 2ème groupe a déçu cette famille et les autres qui s'attendaient à y voir leurs propres parents.

Le deuxième groupe était formé de cinq familles, en majorité paysanne. La plupart d'entre eux étaient analphabètes et ne connaissaient que le Kurdistan. Seule une famille se distinguait. Le père avait fait des études paramédicales et connaissait parfaitement l'arabe et un peu d'anglais. Souvent cette famille avait tendance à se mettre à part, pour se distinguer. Les Kurdes appelaient le chef de la famille en ajoutant à son prénom les titres de Docteur et de *Seyyed*⁷ ; dans le centre, les Français ne l'appelaient que par son prénom. Un des paysans décrivait avec humour cette situation en lui disant: «J'avoue, moi je ne connais rien, je ne suis qu'un pauvre paysan. Je m'appelais Âzâd et je suis resté Âzâd. Mais c'est toi que je plains ; tu étais Docteur et Seyyed au Kurdistan et ici tu as perdu tes deux titres et tu es devenu comme moi, un simple Kurde !». Cet humour servait plutôt à cacher leurs craintes ; car ils savaient qu'ici le travail de l'un ou de l'autre, infirmier ou paysan, n'avait aucune valeur ; et il fallait que tous recommencent à zéro.

Pour toutes ces familles, fuir leur camp en Turquie était la seule motivation de leur venue en France. Toutefois certaines familles avaient déjà des parents installés en France depuis Août 1989. Un des chefs de famille, agriculteur et religieux de son village, disait qu'il n'avait jamais demandé à venir ; un de ses proches, installé en France avait donné son nom. Appelé parmi ceux qui devraient quitter le camp, il s'étonna et voulu se désister, mais devant le nombre de volontaires désireux de prendre sa place et entendant qu'en France sa famille «serait tranquille et vivrait bien», il décida finalement de venir. La première chose

⁷ *Seyyed* les descendants de la famille du prophète ; ils sont respectés par toute la population.

dont il s'enquit à son arrivée était de savoir s'il existait une mosquée à proximité ; déçu par la réalité de ce qu'il allait vivre, il se retira du groupe pendant un certain temps. Bien qu'il assistât aux cours, son absence d'attention était évidente. Au début, il eut du mal à accepter de changer de vêtement pour assister au cours. L'alimentation était devenue le point sensible pour lui, il n'arrivait pas à manger au restaurant. Son fils aîné, âgé de 17 ans, était satisfait d'être venu en France, et l'attitude de son père le gênait beaucoup. Quelquefois, quand son père disait qu'il aimerait bien que le gouvernement français les ramène en Turquie, il manifestait son désaccord et répondait à son père : «Je ne rentrerai jamais, ici je pourrai apprendre plein de choses et faire des études ; là-bas, au Kurdistan, je ne pourrai être que berger». La mère essayait de tempérer ses réactions. A la fin de leur séjour, le père faisait des efforts pour apprendre le français. Plusieurs fois, en réponse aux reproches de la formatrice qui disait avoir l'impression qu'il se moquait d'elle et de sa classe, il affirmait : «J'aime apprendre le français, et j'apprécie mon professeur, mais mon esprit est resté au Kurdistan, chez ma famille». Un autre chef de famille, d'origine paysanne, n'avait jamais voyagé en dehors des villages du Kurdistan. Etant maître chez lui, selon ses propres valeurs, il se sentait complètement perdu et incapable de vivre en France sans l'aide d'un autre Kurde. Il disait : «Je ne sais même pas compter les pièces, que vais-je faire en France ?». Il avait été opéré d'une appendicite et se croyait incapable d'accomplir physiquement un travail difficile. Selon la croyance de certains d'entre eux, «après une opération, le corps n'a plus la même force qu'avant, et perd pour toujours sa force naturelle».

Le travail est pour ces paysans un des piliers de la vie ; l'un d'entre eux, tombant malade, a expliqué ainsi sa maladie : «Durant toute ma vie, j'ai travaillé très dur, jamais je n'ai été malade. Le travail apporte la santé. Là, je ne travaille pas et je ne sais rien de cette société, c'est pour cela que je suis tombé malade». Les visites régulières à l'hôpital ennuyaient les femmes enceintes. Durant le trajet, la plupart avaient le «mal de voiture». Elles disaient : «Mais à quoi servent tous ces allers et retours, il arrivera ce que Dieu voudra ; c'est une chose naturelle. On a déjà été enceinte. On sait qu'il n'y aura pas de problèmes». La famille dont le père avait fait des études, n'avait pas les mêmes problèmes ; pour le père les cours

de français étaient plus faciles à suivre, mais à cause du niveau des autres, il n'arrivait pas à accomplir tous les progrès qu'il aurait souhaité à faire. Sa femme se montrait très ouverte et communiquait facilement avec les autres. Dans l'ensemble, tout le groupe faisait des efforts pour apprendre la langue française malgré toutes les difficultés.

Entre temps, le gouvernement français a pu amener, malgré la situation de guerre, un nouveau groupe le 22 février 1991. Ce groupe était composé de sept familles, soit 54 personnes. La plupart étaient des *pêshmerga* (guérilla kurde), éduqués et expérimentés. Dès leur arrivée, la différence avec le groupe précédent était évidente ; certains membres de l'équipe n'ont pas hésité à faire des remarques: «Ils ont changé tout de suite d'habit, et se sont mis sans problème à l'habit européen. Ils ont l'air plus intelligents, mais sûrement vont-ils être plus exigeants». Ces Kurdes progressaient plus rapidement que les précédents dans l'apprentissage de la langue ; cela a découragé le groupe précédent qui se rendait compte de son niveau inférieur par rapport à celui des nouveaux arrivants.

A chaque arrivée, des nouvelles parvenaient aux familles ; venant toutes d'un même camp et parfois de la même région du Kurdistan, elles se connaissaient souvent très bien. Ainsi la famille dont un des fils était mort dans le camp, reçut des nouvelles : les deux frères restés dans le camp avec leur belle-soeur et ses enfants, avaient envoyé un message à leur frère en France pour qu'il avertisse leur mère. Ce fut un moment très difficile dans le centre ; jusque-là, tout le monde avait pu cacher cette mort à la mère et à la soeur. Mais après avoir eu le message de la famille, le frère décida d'informer d'abord sa soeur, puis sa mère.

Tout s'est passé selon les traditions ; la personne choisie (un homme mûr et éloquent) est entré en compagnie d'autres hommes. En présence du frère et de la soeur, c'est lui qui annonça la nouvelle, en essayant de consoler la mère. Elle eut l'air choquée et ne voulut pas le croire, puis elle adressa des reproches à sa fille et à son fils : «Si nous n'étions pas venus en France, il ne serait pas mort. Il n'était jamais tombé malade, il est mort à cause des soucis que lui a causés notre séparation. Je n'aurais pas dû me séparer de lui. J'ai beaucoup souffert dans ma vie, et je suis toujours restée forte ; mais perdre mon fils sans être à côté

de lui, sans avoir pu prendre sa tête dans mes bras, sans pouvoir pleurer et mettre la terre sur ma tête à sa mort !⁸». Une fois la nouvelle annoncée, les femmes sont rentrées pour la consoler. Selon la tradition, elle est restée trois jours enfermée dans son gîte, sans faire sa toilette. Pour elle la seule solution était de rejoindre le reste de la famille pour prendre en charge la jeune veuve et ses enfants. Elle affirmait que si ses fils et sa belle-fille ne pouvaient pas venir en France, elle demanderait alors au gouvernement français de la faire retourner en Turquie dans le camp chez sa famille. Quelques mois plus tard, ses deux fils et sa belle-fille accompagnée de ses enfants sont arrivés à Piriac avec le dernier groupe ramené du camp de Mardin par la France.

Les nouvelles de la guerre du Golfe continuaient à arriver. Après la victoire militaire des Etats-Unis, la population irakienne, croyant à la faiblesse du régime en place et espérant bénéficier d'un soutien international, s'est soulevée. A l'annonce de la libération des villes kurdes par les *pêshmerga*, les Kurdes manifestèrent leur joie ; ils espéraient la chute de Saddam et leur propre retour. Ils invitèrent des Français à venir au Kurdistan pour apprécier la beauté de leur pays. Il se disaient même : «A quoi bon apprendre le français, car bientôt nous retournerons au Kurdistan». Certains avec humour disaient : «Mais si ! Ça nous servira à apprendre le français, nous deviendrons interprète de la langue française ». Ce grand espoir, ce rêve qu'ils ont cru si près d'être réalisé, s'est vite transformé en cauchemar. Le Koweït libéré, le gouvernement de Saddam Hussein a été laissé libre de massacrer la population. Cela a entraîné la fuite de centaines de milliers de personnes vers les frontières. Pour les Kurdes de Piriac qui avaient vécu les mêmes drames, le moment fut particulièrement douloureux. La plupart d'entre eux avait des parents et parfois des enfants dont ils avaient été séparés lors de leur fuite du Kurdistan en 1988.

Sans aucun pouvoir et condamnés à observer de loin ces événements, les Kurdes n'avaient plus la motivation nécessaire pour suivre leurs cours ; bien qu'ils y assistent, leurs esprits étaient ailleurs. Ils passaient leur temps à écouter les informations et à téléphoner en Turquie pour avoir des nouvelles de leurs proches. La question qu'ils posaient le plus

⁸ Expression pour montrer sa souffrance et sa douleur, que l'on emploie au moment des grands malheurs.

souvent était : «Pourquoi les Occidentaux ne sont-ils pas intervenus ?». Ils avaient eux-mêmes la réponse : «Bien sûr on est des Kurdes, et personne ne s'intéresse à notre sort. Pendant que Saddam nous tuait par milliers, aucun pays n'a levé le petit doigt, alors que pour le Koweït, tout le monde a agi ; c'est vrai que le pétrole est plus précieux que la vie de milliers de gens !». L'aide internationale massive les a un peu rassurés mais, au fond, ils restèrent marqués par cette amertume que connaissent tous les réfugiés du monde : «La réalité est toute autre que dans nos rêves».

A l'arrivée du mois du ramadan, toutes les familles (sauf quelques hommes) ont respecté le jeûne. Le centre a autorisé exceptionnellement les Kurdes qui observaient le ramadan, à manger dans leurs gîtes. Durant ce mois, les familles vers 18h30 venaient chercher leur repas à la cuisine et rentraient chez elles pour manger. Ceux qui ne jeûnaient pas, ainsi que les enfants, prenaient leur repas dans la même salle que d'habitude. Quelques-uns, plus traditionnels, se plaignaient du repas qu'ils ne pouvaient pas cuisiner à leur façon, et ne mangeaient pas la viande qui, d'après eux n'était pas préparé selon les rites musulmans. Durant cette période, la plupart sont tombés malades ; ils admettaient cependant difficilement que leur maux d'estomac puissent être causés par le jeûne. Ils expliquaient : «Il y a des années que je respecte le ramadan, et c'est la première fois que j'ai mal». Bien sûr ce ramadan était différent de ceux d'autrefois : il avait lieu à l'étranger, dans un pays auquel ils n'étaient pas encore habitués, et sous le choc des événements du Kurdistan, etc. Malgré ces problèmes, ils fêtèrent la fin du ramadan selon la tradition. Bien que de manière moins élaborée qu'au Kurdistan, les femmes préparèrent le repas de fête et des gâteaux (*kâda*) ; elles mirent leurs vêtements kurdes et se rendirent visite mutuellement pour se souhaiter bonne fête. Le dernier jour, les hommes se rassemblèrent pour faire la prière de la fête de la fin du ramadan qui coïncida avec le départ de certains d'entre eux du centre vers d'autres villes.

Ces départs changèrent l'ambiance du centre. Les familles étaient inquiètes à l'idée de se trouver seules dans une ville où elles ne connaissaient personne. Je reviendrai, plus longuement, sur les conditions de ces départs. Toutefois, il faut noter que l'ambiance se

détendit, dès que les familles ayant quitté le centre, eurent téléphoné pour dire qu'elles étaient bien accueillies, et qu'il serait préférable de vivre dans une ville plutôt que dans un endroit éloigné comme le Centre Provisoire d'Hébergement à Piriac.

Nous constatons que durant cette période de pré-insertion à Piriac, les relations des Kurdes avec leur environnement sont restées plutôt limitées à leur Centre d'Hébergement. Une description plus détaillée est nécessaire pour mieux saisir ces relations.

B- Les relations avec le CPH et son entourage

Situé au bord de la mer, le village de vacances était un endroit paisible pour passer des jours de repos ; mais pour y vivre, il donnait l'impression d'être loin du monde. Conscients de leur situation et de la nécessité pour eux de connaître la langue et la population de leur pays d'accueil, les Kurdes faisaient beaucoup d'effort pour apprendre le français et connaître les Français. Vivant entre eux, loin de toute ville, cette ambition était cependant très difficile à réaliser. Dans le bilan dressé par l'équipe sociale, cet inconvénient était souligné : «La composition mono-ethnique du groupe, la vie en milieu fermé (malgré les activités extérieures pédagogiques), développent une mentalité d'assistantat et ne favorisent pas les échanges extérieurs». Ce centre avait été choisi parce qu'il n'y avait pas d'autre possibilité de trouver un lieu d'accueil acceptant de nouveaux réfugiés.

Comme nous l'avons vu, les relations des Kurdes se limitaient aux Français travaillant dans le centre, aux vacanciers qui passaient épisodiquement et aux quelques habitants de la région qui venaient leur rendre visite. De temps en temps, les Kurdes allaient en ville pour des excursions ou des achats personnels. Une fois, un des instituteurs a amené les enfants dans une école en dehors du centre pour qu'ils passent une journée avec des écoliers français. Les enfants kurdes et français se questionnaient mutuellement sur leur vie. Les Kurdes étaient étonnés que leurs camarades français aient si peu de soeurs et de frères. A l'un d'entre eux qui était enfant unique, une fille kurde demanda : «Mais comment tu fais

tout seul, tu t'ennuies pas ?». Durant cette journée, ils se sont renseignés sur leur cuisine, leur histoire, etc. La journée fut très enrichissante. Les enfants, malgré les difficultés de communication, ont sympathisé assez vite. Malheureusement, ce genre de journée était rare.

Pour les adultes, la situation était très différente ; ils ressentaient l'exil encore plus lourdement. Quelquefois des Français venaient les voir pour leur exprimer leur solidarité. Des femmes et des hommes âgés, qui avaient participé à la Résistance, leur disaient qu'en les voyant arriver en France dans l'état où ils se trouvaient, le souvenir de leurs propres malheurs leur était revenu et ils s'étaient dit : «Il faut qu'on puisse reconforter ces Kurdes». Quelquefois des groupes plus jeunes venaient au centre pour présenter des danses et des chants bretons. Toutes ces visites faisaient plaisir aux familles qui se sentaient ainsi moins seules.

Toutefois, leurs relations avec les membres de l'équipe et le personnel du centre étaient plus profondes ; ils se côtoyaient tous les jours. Dans l'ensemble les rapports étaient amicaux. Certains membres de l'équipe avaient appris des phrases en kurde et fréquentaient souvent les familles pour les reconforter. Cependant, la manière d'appliquer les règlements du centre brouillait parfois ces relations amicales. Le rôle de l'interprète était assez délicat à ces moments-là. Connaissant leur langue et leur culture, l'interprète était la première personne à laquelle les Kurdes s'adressaient comme un lien entre eux et ce monde inconnu. Au moindre problème, enfants et adultes s'adressaient à l'interprète. Pour eux, c'était plus qu'un traducteur, et sa présence les rassurait. C'était à la personne qui traduisait qu'ils demandaient des renseignements sur la culture et les traditions françaises, et des conseils sur leur avenir professionnel en France. Le fait d'être sur place et de vivre avec les familles rendait plus intimes ces relations. Par contre, quand une décision de l'équipe sociale ne leur plaisait pas, ils critiquaient l'interprète pour ne pas avoir transmis convenablement leur demande ou ne pas avoir assez insisté. Ainsi au moment de leur départ pour les différentes communes d'accueil, ils reprochaient à l'interprète de ne pas intervenir en leur faveur pour qu'ils partent tous ensemble. De l'autre côté, l'équipe sociale expliquait ses difficultés avec

les Kurdes par la conduite et la façon de traduire de l'interprète. Les interprètes étaient considérés comme en partie responsables des difficultés rencontrés, d'autant plus que l'un d'eux était lui même Kurde. L'équipe regardait l'interprète d'un oeil méfiant. Ainsi ce dernier était la cible des deux parties.

En fait, l'annonce du départ de certaines familles vers les villes a contribué à la détérioration des rapports entre la direction de l'équipe et les réfugiés. A l'approche de chaque départ, sachant qu'elles allaient être séparées du groupe, ces familles se montraient très angoissées. Bien qu'à leur arrivée elles aient été informées de cette éventuelle séparation, elles ne le crurent réellement qu'au moment du départ. Jugeant injuste cette séparation, les Kurdes se comparaient à des gitans condamnés à un exil perpétuel. A chaque départ, ils avaient laissé des êtres très chers derrière eux, et à chaque fois ils se sentaient déchirés et sans espoir. Ils disaient : «Pourra-t-on un jour retourner chez nous et voir toute la famille réunie ?». L'équipe sociale pensait plutôt que le regroupement de ces familles dans une même ville ne pourrait que ralentir leur intégration dans la société française. Comme preuve, elle donnait l'exemple des familles qui, dans le Centre de Piriac, ne faisaient pas l'effort attendu pour apprendre la langue française et s'appuyaient uniquement sur l'aide des autres familles kurdes. Selon l'équipe, il fallait envoyer chaque famille dans une ville différente pour les obliger à se «débrouiller» et à apprendre la langue. C'est ce qui arriva pour une jeune veuve : mère de cinq enfants, elle avait une situation particulière. Venue sans être accompagnée de sa famille, elle dépendait toujours des autres pour sa vie quotidienne (retirer son argent, faire des achats, etc.), comme si tout le groupe avait une responsabilité particulière envers elle et ses enfants. Selon les traditions kurdes, une femme ayant des enfants et qui perd son mari, est en général prise en charge par sa belle famille ; celle-ci considère les enfants comme ses propres descendants et préfère les élever sous sa propre responsabilité. En l'absence de belle-famille, la responsabilité est confiée à toute la communauté qui doit veiller sur elle et sur ses enfants (*amânati*). Cette jeune femme, avec ses enfants, fut envoyée dans un centre spécial pour femmes seules, situé à Albertville, afin d'apprendre à vivre de manière «autonome». Durant son séjour de

plusieurs mois dans cette ville, elle ne cessait de réclamer son retour à Piriac pour être avec les autres familles kurdes. D'après les responsables du foyer d'Albertville, dès son arrivée elle s'était renfermée sur elle-même et se sentait complètement perdue. Finalement après quelques mois, elle fut transférée avec ses enfants dans une autre ville où se trouvaient d'autres familles kurdes de sa région. La plupart des familles demandaient avant leur départ s'il n'y a pas d'autres kurdes dans les villes où elles allaient. D'autres familles qui se sont trouvées aussi seules, se sont déplacées après le terme de leur contrat vers des villes où se trouvaient des compatriotes.

Avant chaque départ, l'équipe avait des entretiens individuels avec chaque famille pour savoir quel travail elle souhaiterait et quels seraient leurs possibilités compte tenu de leur niveau d'étude et de leur connaissance de la langue française. Durant la plupart de ces entretiens, les familles formulaient le désir de rester avec d'autres familles appartenant, de préférence, au même village. Ce souhait n'a pas été toujours réalisé, ni d'ailleurs leur choix de travail. Le plus important consistait à leur trouver un habitat en proportion avec la taille de la famille et une commune qui les accepterait volontiers, ce qui était assez difficile. C'est pour ces raisons (manque de lieux d'accueil) que deux familles du premier groupe n'ont pu quitter le centre avec les autres.

Ces départs ont complètement démoralisé les Kurdes, surtout les deux familles qui étaient obligées de rester. Elles ne suivaient plus les cours avec la même assiduité et se sentaient délaissées. Tous attendaient passivement le sort qu'on leur préparait. L'équipe sociale dans son bilan a noté à ce sujet : «La séparation des familles lors du départ vers les communes d'accueil était un moment extrêmement "lourd à gérer". Cinq familles ont quitté le CPH, deux autres restent actuellement à Piriac. Ce qui pose des problèmes humains et d'organisation matérielle pour la poursuite des actions de formation (baisse de motivation, différence de niveau avec le deuxième groupe). Le fait que les familles ne soient pas informées et ne quittent pas le CPH de Piriac le même jour, engendre des perturbations liées à la séparation. Il serait souhaitable, autant que faire se peut, que les familles puissent quitter Piriac en même temps». Certains Kurdes disaient alors qu'ils regrettaient d'être

venus en France : «Nous ne savions pas qu'on allait nous séparer de nouveau, nous croyions que les familles venues en même temps en France, resteraient ensemble. Dans le camp de Mardin la vie était très difficile mais, au moins, nous étions tous ensemble et cela nous donnait du courage».

Ainsi, les familles kurdes, vers la fin de leur séjour, étaient très insatisfaites de la direction de l'équipe. Comme nous venons de le voir, l'approche de leur départ les rendaient mélancoliques, et en même temps ils critiquaient l'attitude de l'équipe qui ne les soutenait pas. Tout en respectant la discipline, ils ne cachaient pas leur contrariété : «Cela ne va pas durer longtemps ; bientôt, nous allons quitter ce centre». En effet, ce mécontentement, était dû, en grande partie, à la maladresse de l'équipe et au manque d'information des réfugiés concernant leur avenir. Les Kurdes soucieux de leur sort, désiraient connaître la date de leur départ, ainsi que la date d'arrivée des nouveaux groupes et leur composition. Or, l'équipe voulait être définitivement fixée avant d'annoncer quoi que ce soit, le Ministère pouvant changer d'avis au dernier moment. Elle ne voulait pas annoncer de fausses nouvelles et perdre la confiance des Kurdes. Ainsi, aux questions posées elle se contentait de répondre : «On ne sait pas encore», sans prêter attention aux regards moqueurs de leurs interlocuteurs. Les Kurdes pensaient que l'équipe ne désirait pas les mettre au courant ; ils téléphonaient alors à des compatriotes installés dans les communes d'accueil ou dans les camps en Turquie, pour avoir plus de renseignements. Parfois ils apprenaient, en avance sur l'équipe, les nouvelles que celle-ci devait leur annoncer plus tard. D'autres petits détails posaient aussi problème. Parfois à la suite d'une réunion, la direction de l'équipe concluait qu'il fallait être plus ferme. Ainsi, sans explication, elle changeait de ton. Plusieurs fois, sans se renseigner sur les coutumes des Kurdes, elle rejetait leur demande, simplement pour se montrer ferme envers eux et voyant l'effet de cette «fermeté» et le mécontentement, elle changeait d'avis mais trop tard. Tel fut le cas pour la fête du ramadan : les Kurdes ont demandé, un jour avant la fête, l'autorisation de ne pas assister à leurs cours. La direction de l'équipe leur a refusé en disant qu'il fallait avertir bien avant, et que s'ils travaillaient, leur employeur n'accepterait pas cette absence.

Le jour de la fête, la plupart des Kurdes ne sont pas venus au cours. Constatant l'importance de cette fête pour les familles, la direction a regretté son attitude.

La plupart du temps, ces problèmes étaient dus à la méconnaissance culturelle mutuelle. Par exemple, quand les soeurs aînées amenaient leurs petits frères ou soeurs à la halte garderie, cela était considéré par les Français comme le signe de la non-responsabilité des parents. Mais pour les familles kurdes, surtout les familles nombreuses, il est naturel qu'une fille aînée s'occupe de ses frères et soeurs. Ou encore, quand l'équipe sociale insistait pour que sous aucun prétexte les réfugiés ne s'absentent des cours, certains réfugiés l'interprétaient mal. Ainsi une femme après son accouchement, dès son retour de la maternité, amena son nouveau-né à la halte-garderie pour pouvoir assister aux cours. L'infirmière était étonnée : «Comment dès la naissance de votre enfant, vous pouvez vous séparer de lui ?». La mère kurde répondit : «Mais je croyais qu'en France, on devait réagir ainsi. J'ai neuf enfants et c'est la première fois que je me sépare de l'un d'eux».

En fait ces familles se sentaient perdues au milieu de règlements dont elles comprenaient mal la nécessité. Ces relations, parfois difficiles, ont malgré tout donné une image plus claire aux Kurdes de la vie en France.

C- L'image de la France et des Français perçue par les réfugiés

«C'est beau la France, mais chez nous, les arbres étaient pleins de fruits ; ici on ne voit que du vert, là-bas on voyait toutes les couleurs».

«Là où nous étions, dans notre village, nous avions une petite propriété. Il ne nous manquait rien. Les arbres étaient pleins de fruits, il y avait des sources. Les fleurs parfumaient l'air, le bruit des ruisseaux nous berçait, l'eau de la source était froide et limpide ; nous étions heureux et maîtres chez nous ; hélas, Saddam nous a envoyé des bombes chimiques; tout est détruit, nous avons pris le chemin de l'exil; notre grand espoir est qu'un jour, Saddam meure et que nous puissions retourner dans notre Kurdistan.»

(Propos de réfugiés)

Après plus de trois mois de séjour à Piriac, les Kurdes vivaient dans la nostalgie de leur pays. Les Kurdes faisaient toujours des comparaisons entre leur pays et la France. La France, pour la plupart d'entre eux, était un pays riche où les gens vivent en démocratie. Ils disaient souvent : «Les Français ont la chance de vivre en démocratie et de ne pas connaître la guerre ; nous, dès notre enfance, nous avons connu la guerre, pourtant notre pays est aussi riche et beau».

Bien qu'ils aient envie de cette démocratie, ils regardaient d'un oeil distant certaines habitudes françaises. Les relations de voisinage qu'ils avaient pu constater à Piriac étaient étranges pour eux : «Combien de temps va-t-on vivre dans ce bas-monde, pour s'isoler ainsi ? Peut-on vivre seul, sans le besoin de rencontrer les autres ? On doit se voir tous les jours, se demander des nouvelles, et s'aider réciproquement dans les moments difficiles, sinon la vie n'a aucun sens». C'était le discours le plus courant, surtout pour montrer leur mécontentement devant la décision du Centre de disperser les familles. Une femme disait : «J'ai beaucoup de soucis, j'ai besoin d'aller chez les gens et j'aime qu'ils me rendent visite. Au Kurdistan, tous les soirs nous nous rassemblions entre voisins, nous discutions ; si un jour je me retrouvais seule avec ma famille dans une ville où personne ne viendrait me voir, je deviendrais folle ; je ne pourrais jamais m'y faire».

La vie privée et l'intimité n'ont pas les mêmes formes qu'en France. A première vue, pour un étranger, les familles kurdes, surtout le couple, n'ont pas d'intimité. Il n'existe pas de chambre individuelle et fermée aux autres. On rend visite aux proches sans les prévenir et sans tenir compte de l'heure. De même que ces va-et-vient dans une maison kurde peuvent être étonnants pour un occidental, les maisons fermées et la réserve des habitants de Piriac vis-à-vis de leurs voisins choquaient les Kurdes.

Vivre dans un village au Kurdistan est bien différent qu'en France. Tous les villageois se connaissent et se considèrent comme les membres d'une même famille. La propriété privée n'a pas exactement le même sens. Ainsi on ne reprochera à personne de cueillir des plantes ou des fruits où bon lui semble pour les manger sur place. Peu après leur arrivée, certains Kurdes fréquentaient les jardins des voisins pour y cueillir des plantes et il a fallu parlementer avec les deux partis (kurde et français) pour que tout s'arrange. J'ai appris que le même incident s'était produit chez les Kurdes accueillis dans le Massif central : un Kurde ayant étalé son linge sur le mur du voisin, celui-ci était sorti en protestant. Le Kurde s'était étonné de cette réaction et avait répondu : «Mais je n'ai rien fait à son mur !». Les relations entre les membres des familles leur semblaient aussi très différentes de chez eux. Voir des gens âgés vivre seuls, loin de leurs enfants, les surprenait. «Jamais nous ne pourrions laisser nos parents âgés, seuls» disaient-ils. Ils faisaient fréquemment des remarques sur les chiens. A cause de la religion et par habitude, les Kurdes ne touchent pas un chien, et surtout ils ne le font pas rentrer à l'intérieur de leur maison. Voyant les relations des Français avec leurs chiens, ils disaient : «Comment peuvent-ils embrasser un chien et le laisser manger sur leur table !».

Leurs relations avec quelques rares voisins, des habitants des pavillons proches du centre, les rendaient conscients des différences de mode de vie. Le règlement du CPH ne les rassurait pas pour autant. Selon l'équipe, la discipline du Centre qui semblait parfois être rigide et dure, avait pour but d'adapter les Kurdes à leur nouveau mode de vie et leur montrer que «la vie en France n'est pas toujours rose», et que, quelquefois, il leur faudrait accepter de mettre de côté certaines coutumes pour ne pas être rejeté.

Or, ces règlements, loin d'habituer les familles au «mode de vie français», les mettaient plutôt sur la défensive. Les réfugiés manifestèrent à plusieurs occasions leur résistance à cet égard. L'exemple de l'alimentation et de la cuisine illustre ces réactions. Pendant ces quelques mois, bien que les Kurdes aient mangé ensemble à la cantine, ils ne sont pas habitués à manger «à la française». Le fait de leur interdire de cuisiner les plats kurdes les dérangeait énormément. Pourtant les cuisinières avaient tout fait pour satisfaire ces familles. Elles avaient éliminé les plats qu'elles servaient auparavant, comme les moules, les crevettes, etc. et elles préparaient des recettes à l'orientale (libanaise, etc.) tout en demandant l'aide des interprètes pour se renseigner sur les plats kurdes. Elles affichaient sur la porte de la salle à manger le menu de chaque jour, écrit en kurde et en français, pour que les familles soient informées sur ce qu'elles allaient manger. Mais tous ces efforts n'ont pas totalement résolu les problèmes. En plus, certaines membres de l'équipe protestaient contre le fait de manger tous les jours du riz et trouvaient que cela ne facilitait pas l'adaptation des Kurdes à la cuisine française. Les Kurdes continuaient de leur côté à se plaindre de temps à autre : «Pourquoi on nous laisse pas faire notre cuisine ? Nous n'arrivons pas à manger ces plats. Le riz n'est pas bien fait ; il est trop sec et mou» ou encore ils se plaignaient que «les Français mélangent tous les légumes, haricots, tomates, maïs, petits pois, pomme de terres, etc. ». Ils ajoutaient «Nous aurions pu les manger séparément, c'est du gâchis ! Chez nous, on ne mange pas du maïs, nous le donnons à nos animaux !». Et parfois, malgré ce que l'équipe leur disait au sujet de la viande, ils restaient méfiants : «La viande qu'ils nous servent, on ne sait pas si c'est du porc ou du mouton. Est-ce que l'animal est tué selon les règles islamiques ? Nous n'osons pas manger la viande et il faut la jeter à la poubelle. C'est du gaspillage. C'est un péché de jeter tous ces aliments (*barekat*)». Ce qu'on sentait surtout à travers ces propos, c'était la méfiance que ces familles avaient vis-à-vis de l'équipe. Elles voyaient qu'on voulait leur imposer des règles sans leur demander leur avis. Le fait qu'elles soient imposées jouait beaucoup sur leurs réactions. Une fois, une des formatrices a invité cinq familles chez ses parents, en ville, pour déjeuner. Elle avait demandé à la cantine du Centre de préparer le repas. Les familles kurdes n'étaient pas au courant et pensaient que les parents de leur formatrice avaient

cuisiné spécialement pour eux. Au retour, elles racontaient qu'elles avaient été très bien accueillies et qu'on leur avait servi le repas le plus délicieux de leur vie. En réalité, le fait d'être reçu chez les parents de leur formatrice avait joué positivement dans leur rapport à la nourriture, alors que le repas qu'elles mangeaient tous les jours à la cantine était ressenti comme imposé, sans tenir compte de leur culture.

La manière de manger est différente chez les Kurdes. L'entrée, le plat principal et le dessert ne sont pas distingués. Tous les mets sont servis sur une nappe étalée par terre ou sur une table, et chacun se sert selon son goût. A Piriac aussi les Kurdes se servaient sans tenir compte de l'ordre du menu. Durant leur séjour au Centre, en se promenant dans les alentours, les Kurdes avaient trouvé des plantes comestibles, *tershok* (oseille) et *kâri*⁹. Ainsi tous les jours, ils allaient cueillir ces plantes qu'ils trouvaient un peu partout et venaient les préparer en cachette. Ils s'étonnaient qu'en France, elles ne soient pas utilisées dans les plats et cela était pour eux une preuve parmi d'autres de leurs différences avec les Français. En fait ces règlements du Centre, contrairement à ce que prétendait l'équipe, au lieu de leur permettre de s'adapter à la vie française, les en éloignaient plutôt. La façon de leur imposer les habitudes «françaises», était telle qu'ils se sentaient humiliés et prenaient leur distance vis-à-vis de l'équipe. Longtemps après leur départ du CPH, ces familles ont gardé encore cette méfiance vis-à-vis des plats français. Ils disaient préférer ne pas manger en dehors de la maison. Certains évitent encore de manger à la cantine de leur lieu de travail.

A chaque occasion (fête, rencontres avec des groupes français, etc.), les Kurdes portaient avec fierté leur costume kurde et c'était une grande joie pour eux de montrer leurs chants et leurs danses aux Français et de se faire reconnaître comme Kurdes. Les Français s'étonnaient de la passion des Kurdes pour les photos-souvenirs. Chaque famille, malgré l'exode, avait emporté un album de photos qu'elle gardait précieusement. Avant chaque départ, ils demandaient aux Français de porter des vêtements kurdes pour les prendre en photo. Dans un monde où l'on perd facilement les êtres chers, les photos restent les seuls

⁹ *kâri* est une sorte de plante qui a des feuilles semblables aux épinards, mais plus petites et au goût acide.

souvenirs matériels de la vie passée comme si chaque photo gardait vivant un moment précieux de leur vie. La joie que les réfugiés manifestaient en voyant les Français habillés à la mode kurde, témoignait aussi de l'importance qu'ils donnaient à leur costume.

Malgré cet attachement à leur costume, le règlement sur l'habillement a posé moins de problèmes que les règlements sur la cuisine. Les Kurdes trouvaient naturel et allant de soi de s'habiller à l'européenne dans un pays occidental. Certains d'entre eux avaient l'habitude de se vêtir ainsi, même en Irak, pour aller travailler dans les villes et en général, ils voulaient éviter de se faire remarquer. Mais cela aussi variait suivant leur origine, citadine ou villageoise. La plupart portaient des habits kurdes en arrivant en France et n'avaient pas d'habits de rechange. La Croix-Rouge se chargea de leur en trouver et distribua des vêtements. Limités dans leur diversité, ces vêtements ne plaisaient pas tellement aux femmes kurdes. Quelques-unes d'entre elles n'ont pas voulu les accepter. Elles les trouvaient trop serrés ou trop courts pour pouvoir les porter. Le choix était plus difficile pour les femmes enceintes, qui trouvaient leurs robes kurdes plus confortables qu'une jupe ou robe étroite.

Ainsi, malgré le règlement du CPH, la plupart des femmes et quelques hommes, en général des villageois, portaient assez souvent leur costume kurde. Les femmes s'excusaient en disant qu'elles n'avaient pas trouvé de costumes à leur goût et celles qui étaient enceintes promettaient de changer d'habit une fois qu'elles auraient accouché. Parfois leur méconnaissance de la manière de porter les habits européens posait certains problèmes ; par exemple nous avons vu arriver en cours des Kurdes en chemise de nuit. Elles ne savaient pas que ce vêtement se portait uniquement chez soi. Elles trouvaient ces chemises, longues et larges, plus commodes qu'une robe ou une jupe étroite. Les femmes mariées et d'un certain âge évitaient de mettre des pantalons. Les excuses que les Kurdes donnaient pour ne pas porter des chemises serrées, et sans manches, ou des robes jugées courtes que la Croix-Rouge distribuait, semblaient être incompréhensibles pour les Français de l'équipe. L'un d'eux racontait en plaisantant : «J'ai accompagné Gulézar à la Croix-Rouge pour qu'elle change sa chemise qu'elle jugeait "indécente" ; dès qu'elle a

trouvé une autre chemise à son goût, elle a voulu faire l'échange immédiatement. Je lui ai dit qu'il n'y avait pas de pièce d'essayage et qu'il était mieux de rentrer. Mais elle ne m'a pas écouté, a enlevé sa chemise et a enfilé rapidement la nouvelle. J'étais confuse devant les gens mais elle n'avait pas du tout l'air gêné ; et pourtant elle disait qu'elle avait honte de porter sa chemise !». Gulêzar m'a donné sa version de ce qui s'était passé : «J'avais tellement honte de la chemise (*buluz*) que je portais, que je voulais à toute vitesse l'enlever et mettre la nouvelle». Ces deux versions montrent les différentes notions de la pudeur qui existent entre les Kurdes et les Français. Pour la femme française, il était incompréhensible d'avoir honte de porter une chemise un peu serrée et à manches très courtes, mais de ne pas se gêner pour se changer devant les autres. En fait, certaines femmes kurdes ne se sentaient pas à l'aise dans les vêtements européens : «Je suis laide dedans». Même le personnel de la cuisine faisait des remarques : «Les femmes sont plus belles dans leur costume kurde ; elles changent complètement, on n'arrive pas à les reconnaître!».

Bien que les Kurdes se soient montrés moins critiques envers le règlement du centre concernant leur costume, la gêne que certains d'entre eux montraient à porter les habits français m'a incitée à étudier de plus près leur comportement vestimentaire. Que signifiait pour ces Kurdes le fait de s'habiller à la «française» ? Quels allaient être leurs comportements vestimentaires une fois installés dans les villes, loin de leur Centre d'accueil ? Avant d'étudier ces questions, il est nécessaire de voir comment les familles réfugiées se sont installées dans les villes et quels ont été leur rapport avec leur nouveau milieu.

Chapitre IV- L'installation dans les villes françaises

A- La «phase de l'insertion»

Etranges étrangers
Vous êtes de la ville
Vous êtes de sa vie
Même si mal en vivez
Même si vous en mourez.
(Jacques Prévert)¹

1- A la recherche d'une commune

Après avoir vécu quelques mois à Piriac-sur-Mer, les réfugiés kurdes sont orientés vers différentes villes pour commencer leur véritable installation en France. Cette orientation est organisée par la Direction de la Population et des Migrations (DPM) et France Terre d'Asile (FTDA), selon les possibilités en logement et, éventuellement, en fonction d'emplois adaptés aux familles. Le début de cette opération fut difficile. Peu de communes étaient prêtes à accepter les familles réfugiées. Le chômage et la peur de susciter le mécontentement de la population locale vis-à-vis des étrangers, étaient les causes principales de cette attitude. Un des maires explique ainsi son refus : «Si nous n'avons pas gardé quelques familles kurdes dans le secteur, c'est que nous n'avons pas de locaux pour les héberger et aussi parce que dans le coin, des gens sont au chômage... Sinon il n'y a pas d'hostilité de la part des habitants vis-à-vis des Kurdes, mais un état de fait qui est lié à la

¹ PRÉVERT, 1955, «Étranges étrangers», *La pluie et le beau temps*, p. 30.

réalité socio-économique de chez nous».² Pourtant, quelques voix s'étaient déjà élevées contre l'arrivée du premier groupe en Auvergne et ont accru l'inquiétude des familles kurdes. Des slogans tels que : «Hier les Arabes, aujourd'hui les Kurdes, et demain ?» étaient apparus sur les murs du camp de Bourg-Lastic. A Sainte-Florine et à Vic-le-Comte, des manifestations avaient été organisées contre «ces rudes montagnards moyen-orientaux qui ont toujours vécu les armes à la main». Des rumeurs avaient été répandues selon lesquelles l'État attribuait de l'argent et du travail aux réfugiés en lieu et place des Français. La Banque de France à Clermont-Ferrand a dû démentir les informations selon lesquelles elle emploierait des Kurdes sans qu'ils aient la nationalité française.³

Cette appréhension, attisée par le Front National et favorisée par la situation socio-économique des régions concernées, a ralenti le processus d'installation des familles. Trouver des communes s'est avéré plus difficile que prévu. Pour dissiper ces malentendus, les mairies ont décidé d'organiser des conférences et des expositions, avec l'aide des associations de leur ville et de l'Institut Kurde⁴, pour informer la population locale sur l'histoire des Kurdes et les raisons de leur arrivée en France, et faciliter ainsi leur acceptation. Ces rencontres culturelles ont eu des effets positifs, sans toutefois convaincre tout le monde. Voici quelques propos à ce sujet cités par Marcel Bénézit ⁵ : « Au début, nous avons été surpris mais quand nous avons su qui ils étaient et l'enfer d'où ils venaient, la population a réagi dans le bon sens et a apporté des vêtements, des biberons. [...] Quand je les ai vus arriver avec leurs baluchons, m'a confié une habitante d'Auzon, j'ai cru revoir les réfugiés de 1940 ! Ça m'a bouleversée. Alors je les aide. [...]». D'autres propos sont teintés de pessimisme et montrent encore de la méfiance : «Il y a beaucoup de ruraux parmi eux et la terre, il n'y en a pas pour leur en céder. Pour nous, ce n'est déjà pas le rêve de rester derrière le cul des vaches. [...] Alors, les Kurdes, même s'ils sont bien gentils, même si on voulait les aider, ce serait dur» ; ou encore « il faut comprendre ceux qui ne sont pas tout à fait d'accord pour leur venue ici, nous confie une Creusoise ; on sait que la vie en

² Propos recueillis par BENEZIT, 1990, «Les baluchons kurdes», pp. 45-47.

³ AMIN, 1992, *Exil et mémoire...*, p. 134.

⁴ L'Institut Kurde de Paris a participé à l'accueil et à l'installation des familles réfugiées en France en accordant son aide aux différents organismes chargés de cette mission.

⁵ BENEZIT, 1990, «Les baluchons des Kurdes», pp. 45-47.

France et en Creuse en particulier, n'est pas facile.[...] De plus il y a beaucoup de différence de moeurs, de religion, de personnalité même, pour que tout soit parfait. Et aussi, il y a des Français qui se sentent lésés par rapport aux Kurdes qui ont tout, tout de suite.». Mais dans l'ensemble, avec le temps, les gens se sont habitués à la présence de ces Kurdes. Pour le deuxième groupe de réfugiés, arrivé à Piriac, cette phase d'installation s'est déroulée plus discrètement. Ils ont été envoyés par petites groupes à des moments différents, pour passer relativement inaperçus.

Il faut noter qu'au départ, en 1989, à l'arrivée des réfugiés, l'idée était de loger les Kurdes dans les fermes de la région (Auvergne) et faire ainsi revivre des villages grâce à l'activité économique rurale qu'ils y développeraient. Mais très vite, les autorités d'accueil ont compris la difficulté de réaliser ce projet. Il existait quelques fermes disponibles, mais comment vivre de l'agriculture, dans une zone défavorisée et isolée du reste de la population ? Cependant, à l'initiative de la direction du camp, quelques paysans kurdes ont pu visiter des fermes pour se rendre compte, par eux-mêmes, de la vie rurale en France. Après leur visite la question se posa de savoir s'ils voulaient travailler comme agriculteurs ; l'un d'eux a répondu, quelque peu désespéré : «Comment pourrais-je devenir paysan ici ? Je ne connais ni la terre, ni le ciel, ni les outils...». ⁶ Tout cela mit en évidence les difficultés que les Kurdes allaient rencontrer pour vivre dans une zone rurale déjà difficile pour les paysans français. Finalement le projet fut abandonné et le gouvernement décida d'envoyer les familles dans d'autres régions.

Bon gré mal gré, les réfugiés ont été dispersés et installés à Clamecy, à Troyes, à Albi-et dans d'autres localités. La Figure n° 11 en donne une liste complète. (Voir Figure n° 11, p. 112).

Cette répartition allait changer par la suite. Des familles, se sentant isolées, ont décidé de se déplacer vers d'autres régions où se trouvaient leurs proches. C'est ainsi qu'une famille a quitté Saint-Brieuc et une autre Albertville pour s'installer l'une à Clermont-

⁶ AMIN, 1992, *Exil et mémoire...*, p. 108.

Ferrand et l'autre à Albi. D'autres se sont déplacées vers Montauban. Ainsi la majorité des réfugiés kurdes s'est retrouvée au sud de la France : Bordeaux, Montauban, Albi, ...

2- Les premières difficultés

Dans chaque ville et village, était mis en place un centre d'accueil chargé de l'insertion sociale des familles kurdes. Dès l'arrivée des familles, ces Centres les ont assisté dans leurs démarches : recherche de logement, de travail ou de stage de qualification, relations avec l'administration...

A l'inverse de leur premier lieu d'accueil, à Piriac (la période de pré-insertion), les familles n'étaient donc plus isolées de la population française, et les comités d'accueil ne les «couchaient» plus comme avant ; la période de leur pré-insertion étant terminée, ils les laissèrent seules affronter leur nouvelle vie, se contentant de les orienter et de les soutenir dans leurs multiples démarches.

Toutes les familles sont inscrites auprès des Caisses d'Allocations familiales (CAF) et des Agences Nationales pour l'Emploi (ANPE). Dans certaines villes, un emploi attendait les réfugiés ; ainsi à Clamecy, les chefs de deux familles, dès leur arrivée ont commencé à travailler dans une scierie. Mais pour la majorité, intégrer immédiatement le monde du travail paraissait difficile. L'ANPE leur proposait des stages de langue. Mais ces formations aboutissaient rarement à un emploi durable et les Kurdes, au terme de ces stages, se retrouvaient pour la plupart au chômage.

Pour la première fois, les réfugiés se rendaient compte des difficultés qu'ils allaient devoir affronter en France. L'inquiétude les poussait à se tourner vers leur équipe d'accueil et à la questionner avec insistance sur l'avenir qui les attendait. Cette attitude a été cause de malentendus. Les familles trouvaient que l'équipe ne faisait pas assez pour les aider. De leur côté, les associations s'occupant des Kurdes estimaient les familles trop dépendantes de l'aide qui leur était apportée et pensaient qu'elles n'essayaient pas réellement de devenir

autonomes : «Ils veulent que l'on fasse tout pour eux. Il faut qu'ils apprennent à se débrouiller tout seuls».

En fait, cette «phase d'insertion», malgré la bonne volonté du gouvernement, des associations et des familles kurdes, n'a pas commencé sans malentendu. Selon le gouvernement, les familles, déjà préparées à rencontrer la société française, auraient dû s'intégrer facilement. Le Ministère des Affaires Sociales et l'OFPRA estimaient qu'elles ne fournissaient pas les efforts nécessaires à leur intégration, et les trouvaient «privilegiées» par rapport à d'autres réfugiés et immigrés venus par leurs propres moyens et qui avaient beaucoup plus souffert pour obtenir leur carte de résident et les premiers moyens nécessaires pour commencer leur nouvelle vie (logement, stage...). Quand les familles critiquaient les logements ou réclamaient des stages plus utiles pour leur avenir, il leur était reproché d'être trop revendicatives, et de ne pas faire suffisamment d'efforts : « Ils ont eu facilement tous leurs papiers, et n'ont pas eu à se battre et ont du mal à comprendre qu'il leur faut changer leur mode de vie archaïque s'ils veulent vivre en France. Il se prennent pour des "invités" et des "protégés" de la Présidente».

Pour les réfugiés, le principal souci était dans un premier temps de ne pas rester loin des autres Kurdes, ne supportant pas l'idée de se trouver isolés, même dans un village, supposé plus proche de leur milieu d'origine. Rien ne leur faisait aussi peur que cet isolement. Une famille, installée à la campagne, exprimait ainsi son désaccord : «On nous dit : "vous êtes bien ici, vous avez assez d'espace, vous pouvez cultiver votre jardin et être tranquille". C'est vrai qu'on a un grand pavillon, mais on est loin de tout ; on ne voit personne. Pour faire nos courses nous devons marcher plus d'une heure. Ici les bus passent rarement. Pour les Français, c'est différent, c'est leur terre, ils ont des attaches tandis que nous, nous sommes des étrangers. Dans ce coin, on se sent mis à l'écart» (*bê hâw dam o tâq kaftanawa ; dur le hami bun*) . Une autre famille ajoutait : « Vivre dans cette région reculée, ça me rappelle le temps où le gouvernement irakien nous chassait de notre terre et pour nous isoler, nous exilait dans un endroit lointain parmi les Arabes. On a besoin d'être

parmi d'autres kurdes plus familiers avec le mode de vie français (*shârazâ bi; zhiâr-e farânsa zânibâ*), pour qu'ils nous aident à mieux connaître la France».

Les réfugiés avaient toujours insisté sur ce besoin d'être entourés par d'autres familles kurdes. Les premières observations à Piriac les avaient convaincus que leurs coutumes étaient très différentes de celles des Français. Cette différence et les difficultés à maîtriser la langue leur faisaient craindre de rester à l'écart de la société. Ils s'évertuaient sans cesse à prouver que la présence d'autres Kurdes, connaissant la culture française, faciliterait leur intégration. Cependant très souvent, le refus d'un logement convenable, uniquement pour rester à proximité de compatriotes, n'était pas compris. Ce désir de regroupement était interprété comme un refus d'intégrer la société française. Inversement, les réfugiés étaient devenus méfiants envers les propositions du gouvernement à qui ils reprochaient de ne pas tenir compte de leurs souhaits.

Amin explique ainsi les principales causes des ces malentendus survenus avec le premier groupe arrivé à Bourg-Lastic⁷ : «La France leur est totalement inconnue. Son environnement socio-culturel, géopolitique diffère de tout ce qu'ils ont connu, d'où leur malaise. L'agriculture ne correspond pas du tout à leur pratique. Les débouchés, les marchés ne leur paraissent pas sûrs d'autant qu'ils doivent assurer des moyens de subsistance à leurs familles nombreuses».

L'objectif de L'État était «l'insertion» totale et rapide des familles. L'attitude hésitante des Kurdes ne facilitait pas ce dessein.⁸ Les responsables de leur accueil leur reprochaient souvent de ne pas suivre les rythmes de travail : «Ils trouvent les Français toujours pressés ; mais il faut qu'ils s'habituent». En fait à force de vouloir réussir cette opération à tout prix et dans les moindres délais, on avait oublié que la plupart de ces familles avaient passé plusieurs années dans les camps et avaient vécu les situations difficiles de la guerre. Le délai de leur pré-insertion, 3 à 4 mois, n'était pas suffisant pour les préparer à leur nouvelle vie. La plupart avaient perdu des proches et survécu aux bombardements chimiques. En

⁷ AMIN, 1992, Exil et mémoire..., p. 140.

⁸ Dans le «Contrat d'accueil et d'insertion», le gouvernement insiste sur l'engagement du bénéficiaire du contrat «à faire tous les efforts nécessaires à son insertion dans la commune qui l'accueille».

arrivant en France, elles portaient encore les traces de ces chocs. Elles avaient besoin de temps pour pouvoir recommencer une vie «normale» et apprendre à connaître la France. Avec le recul, un des formateurs s'occupant des réfugiés de Bourg-Lastic explique la raison de leur échec initial : «Nous avons voulu aller trop vite.[...] Leur apprendre le français, les valeurs de notre société.[...] Or ils ont trop de choses à intégrer. Ils ne sont pas des "poissons pilotes" comme les immigrants économiques. Nous avons dû apprendre leur rythme⁹, comprendre leurs attentes». Ces premières maladresses et aussi l'inexpérience de quelques équipes d'accueil dans la deuxième opération, à l'arrivée des réfugiés dans les villes, ont laissé perplexes ces derniers qui se demandaient s'ils arriveraient un jour à s'implanter en France.

Pour l'intégration, l'importance des premiers rapports entre la société d'accueil et les étrangers est capitale. C'est là que les premières images de cette société prennent forme. Autant un bon accueil pourra faciliter leur adaptation à leur nouveau milieu, autant un mauvais accueil la rendra difficile. Après plusieurs années, l'impact de ces premiers contacts sur les réfugiés est encore sensible. C'est grâce à ces impressions que certaines villes ont une bonne réputation parmi les Kurdes et d'autres non. Albi est une des villes que les Kurdes citent constamment comme un modèle d'accueil. Au départ, cinq familles sont arrivées successivement. D'autres Kurdes vivaient déjà dans cette ville. Ils étaient venus par leurs propres moyens et s'étaient installés depuis plusieurs années. La présence d'une équipe sociale expérimentée et l'assistance des autres Kurdes ont facilité l'adaptation des familles à leur nouvelle vie. L'accueil fut chaleureux et bien préparé. Tous les logements furent nettoyés et meublés avant l'arrivée des familles. Le choix, selon les disponibilités, se porta vers des pavillons avec un jardin : cela convenait mieux aux familles kurdes qui n'avaient pas l'habitude de vivre en appartement. Les Kurdes qui craignaient de se retrouver seuls dans une ville où personne ne les comprendrait - ils jugeaient encore insuffisante leur

⁹ Les associations considéraient au départ que les réfugiés, pour réussir leur intégration, devraient faire le plus rapidement possible un choix quant à leur avenir et réagir assez vite pour rentrer dans la vie active. Tandis que pour les réfugiés l'avenir était incertain. Ils n'avaient pas encore réalisé qu'ils allaient commencer une nouvelle vie et encore moins qu'ils allaient rester dans ce pays peut-être le restant de leur vie. A chaque proposition, ils sentaient le besoin de réfléchir longuement avant de prendre une décision définitive. Cela mettait mal à l'aise leur équipe qui ne voulait pas perdre de temps.

maîtrise de la langue française - furent rassurés par la présence de leurs compatriotes qui connaissaient la langue et la culture françaises. La confiance que les nouveaux venus accordaient à leur équipe d'encadrement et la solidarité qu'ils trouvaient auprès de leurs compatriotes les mettaient à l'aise.

Par contre, quelques autres villes ont laissé aux Kurdes une image plus négative et ont même acquis une mauvaise réputation auprès d'eux. Cela est dû en grande partie à l'inexpérience de leurs équipes d'accueil. Un des enfants se rappelle encore avec amertume de ces jours : «Au début, quand je me suis trouvée avec ma famille dans une maison en ruine, je n'ai pas aimé la France. Je me sentais toute seule dans cette ville grise et peu accueillante. J'avais envie de retourner au Kurdistan. Mais après, cela a changé, à l'école j'ai eu plein d'amis, maintenant je ne veux plus rentrer». D'autres familles tiennent des propos similaires en racontant leur déception de se retrouver dans des logements vides, avec des chambres humides à la peinture écaillée. Dans ces villes, les conditions matérielles de l'installation et l'accueil en général ont le plus souvent été négligé⁶. Les aides accordées par la suite n'ont pas eu les effets attendus, et les familles ont continué à critiquer leur équipe en la comparant à celles considérées comme plus accueillantes. Ces fréquentes comparaisons, que les réfugiés faisaient entre eux à propos de l'accueil, rendaient encore plus délicate ces opérations ; par exemple une famille se sentait défavorisée par rapport à une autre qui avait la chance d'avoir un meilleur logement. Malgré ces quelques difficultés, les réfugiés se sont installés et ont commencé leur nouvelle vie.

B- La vie dans les villes

Trouver du travail, changer l'intérieur de leur logement (peinture, nettoyage, aménager l'équipement...), améliorer leur français et surtout nouer des relations avec leur entourage, étaient des priorités pour les réfugiés.

1- Le travail quotidien et les ressources

Chaque famille, dès la réception des fiches familiales d'état civil délivrées par l'OFPRA à Piriac, a eu droit aux prestations familiales de la CAF (Caisse d'Allocation Familiale) et au RMI (Revenu Minimum d'Insertion). Par exemple, en 1991 une famille de six enfants recevait une allocation familiale d'environ 3 800 F par mois, plus le RMI pour le couple qui pouvait s'élever à environ 3 200 F, suivant le nombre d'enfants à charge et leur âge. Il faut noter que ces allocations diminuent avec l'âge des enfants. Ainsi leur montant varie constamment.

En s'installant dans les villes, certains réfugiés ont pu trouver du travail avec un contrat à durée indéterminée comme ouvrier, maçon, serveur dans un restaurant, tandis que d'autres ont été embauchés pour des travaux saisonniers ou ont bénéficié de CES (Contrat Emploi Solidarité), de contrats à durée déterminée et de stages de qualification¹⁰. Sur les 17 familles¹¹ que j'ai étudiées, parmi les hommes (voir Figure n° 12, p. 113), 4 ont un travail à durée indéterminée (maçons, ouvriers), 7 un CES (Contrat d'Emploi Solidarité) et 9 des travaux saisonniers ou des stages. 2 parmi, les 22, sont sans travail pour des raisons liées à leur état de santé. Il faut noter que sur ces 22 hommes, la majorité (15) n'avaient fait que des études élémentaires au Kurdistan, à l'école primaire (1 à 5 ans), 5 autres étaient analphabètes, alors que seulement 3 d'entre eux avaient fait des études supérieures. Ces derniers s'étaient installés en ville et y avaient vécu plus longtemps que les autres. Huit de

¹⁰ Il faut noter que ces stages ont été prévus dans le but d'aider les personnes à obtenir une qualification et trouver plus facilement un emploi. Ils comportent des cours de langue française en parallèle avec un travail dans différents secteurs (hôtellerie, restauration, couture, vente, ...).

¹¹ Durant ma période d'enquête, les aînés de 3 familles, ainsi que les 2 célibataires (frère et soeur) dans deux familles, se sont mariés et ont formé six autres familles séparées de leur famille d'origine. Il faut noter aussi que dans une famille, la femme était veuve. Ainsi j'ai compté 22 hommes et 23 femmes, comme chefs de famille.

ces hommes vivaient de l'agriculture, et quatre d'entre eux avant de venir en France, n'avaient jamais vécu en ville. Trois hommes s'étaient installés en ville pour faire des études, et le reste avait vécu en ville, durant une période allant de quelques mois à un an, pour travailler comme marchand, ouvrier, gardien, cuisinier... Certains d'entre eux, pendant cette migration provisoire, avaient laissé leur famille au village. Il faut noter que parmi ces 22 hommes, 8, à ma connaissance, avaient abandonné leur foyer pour rejoindre le maquis et lutter, comme des *pêshmerga* (guérilleros), dans le mouvement national kurde, particulièrement le PDK de Barzani, contre le régime irakien.

Pour les femmes la situation était un peu différente (voir Figure n° 13, p. 114). Sur les 23 femmes, la majorité était analphabète, seulement trois avaient fait 2 ans d'école primaire. Cinq d'entre elles avaient vécu en ville et les autres vivaient dans des villages. Au Kurdistan, leurs tâches journalières, comme elles le soulignaient souvent, étaient très dures. Du matin très tôt (5 à 6 heures) jusqu'au soir (20 heures) elles n'arrêtaient pas de travailler : chercher de l'eau, faire du pain, préparer la cuisine, travailler dans les champs, traire les brebis, préparer les différents produits laitiers (beurre, fromage, etc.), filer la laine, etc. En France, toutes les femmes ont suivi des stages de langue. Certaines, en continuant leurs cours d'alphabétisation, ont appris à écrire et à lire en français. Après plusieurs années, 9 sur 23 sont restées à la maison ; 4 d'entre elles font des travaux saisonniers avec les hommes et 10 suivent des stages de formation ou travaillent en CES. Ainsi la majorité (14), malgré le niveau d'étude (20 analphabètes sur 23), a obtenu un travail à temps partiel en dehors du foyer. Dans des villes où le nombre de familles est important, une ou deux femmes, de temps en temps, gagnent aussi un peu d'argent en confectionnant des robes kurdes pour leurs compatriotes.

Ainsi, à part les quatre familles qui ont un travail stable et rémunéré (de 5 000 F à 6 000 F par mois), les autres se contentent de travaux saisonniers ou de différents stages rémunérés entre 2 500 et 5 000 F. Le travail des femmes et des enfants, âgés de plus de quinze ans, les aident à compléter leurs revenus. A Montauban et à Albi, alors que la majorité des hommes attendent la saison des cueillettes et des vendanges, la plupart des

jeunes femmes et des jeunes filles, ainsi que quelques hommes, suivent des stages. Les hommes disent que, dans ces villes, trouver un travail stable est très difficile. La plupart du temps, les agents de l'ANPE considèrent le niveau de langue des réfugiés comme étant encore insuffisant pour pouvoir les faire embaucher définitivement. Cependant quelques-uns, avec persévérance, ont pu trouver «un vrai travail». Un des Kurdes qui travaille comme maçon avec un contrat à durée indéterminée m'a raconté comment il a pu réussir : «A mon arrivée en France, je n'avais que dix-sept ans et je n'avais pas fait d'études. Je savais qu'avec mon âge et mon niveau d'instruction, il ne fallait pas rêver devenir médecin, avocat ou même employé de bureau. Alors j'ai pensé à ce que je pourrais faire pour réussir à vivre convenablement en France. Ces différents stages que tout le monde faisait ne m'attiraient pas, parce qu'ils ne duraient pas longtemps. Et je ne pouvais pas compter constamment sur le hasard pour travailler. Enfin, j'ai trouvé une formation en maçonnerie qui conduisait à l'obtention du CAP. Les conseillers de l'ANPE disaient que je n'avais pas le niveau requis pour assister à cette formation et ne me donnaient pas leur accord. J'ai dû insister pour les convaincre et je leur ai promis de suivre des cours du soir après mon travail, pour atteindre le niveau voulu. Finalement, devant mon obstination, ils ont accepté. Pendant un an et demi, j'ai dû travailler comme un fou. De six heures du matin à six heures du soir je travaillais comme stagiaire avec un salaire plutôt faible et le soir j'allais au cours d'alphabétisation jusqu'à vingt-deux heures. Enfin, après mon stage, j'ai réussi à décrocher mon CAP. Et maintenant mon employeur m'a embauché définitivement comme maçon et je suis payé convenablement».

Dans l'ensemble, pour trouver un travail, les jeunes, malgré le chômage, sont plus optimistes que les plus âgés. Les enfants se montrent plus ambitieux pour leur avenir. Ceux qui sont venus en France en bas âge souhaitent faire des études supérieures (médecin, avocat, ...) ; alors que d'autres, plus âgés (de 13 à 16 ans) envisagent de passer le bac professionnel puis de rentrer immédiatement dans le monde du travail. Certains d'entre eux travaillent déjà comme apprentis menuisier, esthéticienne, mécanicien,... Comme nous l'avons vu, leurs revenus, même modestes, complètent déjà les ressources de leurs familles.

La solidarité est très forte. Les enfants, mêmes ceux qui sont mariés et installés séparément, continuent à aider financièrement leurs parents. Cette solidarité ne se limite pas à une même famille, toute la communauté s'entraide pour s'en sortir financièrement. Ainsi, si l'un d'eux se trouve face à une situation financière difficile, toute la communauté rassemble une certaine somme d'argent pour l'aider. Cette solidarité communautaire les aide à garder le moral, malgré leurs faibles ressources.

2- Les dépenses et les loisirs

2.1- Les dépenses

Dès le départ, les dépenses les plus importantes pour les réfugiés, consistaient à envoyer de l'argent à leurs familles restées au Kurdistan. Pour y parvenir et pour vivre convenablement, les familles contrôlent minutieusement leurs dépenses, et gèrent soigneusement leurs revenus. Les loyers modérés (entre 500 et 2 000 F, avec les allocations de logement), les tarifs réduits de transport (accordés aux familles nombreuses et aux revenus modestes), les aident beaucoup. Avant tout achat, les réfugiés vérifient les prix des marchandises d'un magasin à l'autre et les comparent pour pouvoir choisir les moins chers. Les dépenses vestimentaires sont très réduites. Mis à part les tissus pour les robes kurdes, il est rare de les voir acheter des vêtements uniquement pour le plaisir ou encore des vêtements chers. Ils achètent juste ce qui leur paraît nécessaire, tout en s'assurant que les prix restent raisonnables. En ce qui concerne les produits alimentaires, avec le temps, ils ont découvert les magasins où ils peuvent trouver des produits bon marché. Ainsi les légumes et les fruits sont achetés chez le marchand arabe ou turc, les produits laitiers, les boissons, le riz, l'huile, ..., dans les grandes surfaces comme Mammouth, Leclerc... De même, pour la viande, ils vont chez un fermier où ils achètent un mouton et des poulets vivants qu'ils tuent sur place. Cela leur revient beaucoup moins cher (un mouton entier coûte de 400 à 500 F) que la viande vendue dans des grandes surfaces. Cette viande est consommée pendant un mois ou un mois et demi selon les familles. Le fait qu'ils achètent en grande quantité, réduit, à long terme, leurs dépenses alimentaires. Pour certains d'entre

eux, qui ont la chance d'avoir un petit jardin, l'élevage de poulets et les produits de leur potager diminuent encore ces dépenses. En général ceux qui n'ont pas de jardin adhèrent à un syndicat de jardiniers, en louant un terrain à cultiver (environ 300F/an) à la mairie. Ainsi, ils peuvent y cultiver des légumes et y passer leur temps de loisir en famille.

Pour conserver le plus longtemps possible leurs provisions alimentaires, l'achat d'un grand congélateur s'est avéré nécessaire. Avec le temps, les familles ont pu acheter aussi une machine à laver. Le fait que les grands magasins vendent les appareils électroménagers à bas prix et permettent le paiement en plusieurs fois, a aidé les réfugiés à réaliser ces achats qui pourtant, au départ, leur paraissaient luxueux. De la même façon, ils ont pu acquérir un téléviseur¹² en couleur, un magnétophone et un magnétoscope. Ceux qui ont plus de moyens financiers y ont ajouté un caméscope. Ces appareils qui, à première vue, ne paraissent pas indispensables pour leur quotidien, semblent avoir une importance particulière.¹³

Toutefois, les dépenses les plus élevées sont relatives aux cours d'auto-école. Tous les réfugiés, surtout les jeunes, ont suivi des cours de conduite pour passer leur permis de conduire. Cela est devenu leur principale occupation pendant leur temps libre. Avoir une voiture est une nécessité, du fait qu'ils vivent pour la plupart en province, souvent loin de tout transport public. Ceux qui ont pu obtenir leur permis ont acheté une voiture d'occasion. Ces différentes acquisitions (voiture, téléviseur, vidéo) élargissent leur champ de loisirs.

2.2- Les loisirs et les relations avec la population locale

Rencontrer les amis et regarder ensemble la télévision ou les films vidéo sur leurs proches au Kurdistan, se promener en famille dans les parcs, partir ensemble en pique-

¹² Il faut noter qu'à l'arrivée des familles dans les villes, les équipes d'accueil avaient déjà aménagé les logements avec des meubles, un frigidaire, une cuisinière, de la vaisselle et quelquefois un téléviseur. Ces équipements étaient offerts, en général, par les différentes associations sociales ou humanitaires. Avec le temps, les familles ont eu les moyens de changer quelques-uns de ces équipements déjà usés ; par exemple remplacer leur téléviseur en noir et blanc par un téléviseur en couleur.

¹³ Je reviendrai dans les chapitres V et IX sur le rôle de la télévision et du magnétophone, et récemment de la vidéo chez les réfugiés. (Voir notamment pp. 131-132 et pp. 287-288).

nique, inviter les amis dans son potager, sont parmi les loisirs les plus fréquents chez les réfugiés. Pendant les vacances, ceux qui ne travaillent pas se rendent dans d'autres villes pour voir leurs compatriotes. Dans les villes où les Kurdes sont nombreux, les hommes se rassemblent tous les après-midi dans le même café pour discuter jusqu'au soir. Tandis que les femmes se réunissent chez l'une d'elles pour prendre le thé avec des gâteaux kurdes qu'elles ont préparés elles-mêmes. Se promener en groupe pour faire les courses et observer les soldes dans les grands magasins est aussi un de leurs loisirs préférés. En été, elles vont souvent ensemble dans les parcs de la ville pour pique-niquer en compagnie de leurs enfants.

Récemment, chez les jeunes couples, fêter l'anniversaire des enfants est devenu une mode. Malgré quelques critiques de la part des personnes âgées qui leur reprochent de «s'occidentaliser en prenant les habitudes françaises», les jeunes Kurdes fêtent ce jour avec enthousiasme. Ainsi, les parents achètent un gâteau avec des bougies, préparent le dîner et invitent leurs proches et leurs amis. Toute la soirée, les gens dansent et chantent en kurde. La cérémonie est enregistrée et gardée précieusement pour être montrée à des amis qui n'ont pas eu l'occasion d'y participer.

Avec le temps, malgré ces relations communautaires intenses, les réfugiés se sont montrés peu à peu ouverts vers l'extérieur. Leurs contacts ont dépassé le champ inter-kurde et se sont élargis à leur voisinage, au marché, aux relations de travail ou de stage... La recherche de logements à prix modéré par l'équipe d'accueil a eu pour résultat de placer la plupart de ces familles auprès d'autres communautés étrangères et aussi parmi des Français à revenus modestes.

Se trouvant parmi la population autochtone, la première préoccupation des réfugiés était de chercher à nouer des relations amicales avec cet entourage. Ils avaient déjà l'habitude de vivre avec d'autres populations de cultures différentes, comme les Assyriens ou les Arméniens, etc. La plupart d'entre eux parlent parfaitement la langue araméenne des Assyriens. L'une des Kurdes disait à ce propos : «Toute petite, je me rappelle, nous étions

toujours ensemble avec les Falah.¹⁴ Leur village était à côté du nôtre. On jouait ensemble, on se voyait tous les jours et on parlait mutuellement nos langues». Mais en France, la situation n'était plus la même qu'au Kurdistan. Il fallait tout réapprendre. Les Kurdes ne connaissaient rien des Français. Cela les rendait soucieux et ils se montraient préoccupés des réactions de ces derniers.

Toutefois, la solidarité que ces Kurdes ont montré envers leurs voisins (Français ou étrangers), a amélioré les relations de voisinage. Malgré leurs ressources modestes, les réfugiés n'ont pas hésité à les aider : partager la nourriture, prêter de l'argent, rendre différents services comme les conduire en voiture, ... C'est ainsi qu'une des familles kurdes est devenue amie avec ses voisins zairois et une autre avec ses voisins iraniens.

Le fait de se trouver dans des situations semblables, se sentir étranger dans la ville par exemple, les rapprochait d'autres communautés étrangères, mais aussi des Français venus d'une autre région. Une famille kurde est arrivée à Angoulême au même moment qu'une famille française de Bretagne. Le hasard a fait qu'elles se sont retrouvées côte à côte, dans le même quartier. Elles ont noué des liens étroits au point de se confier mutuellement la garde de leurs maisons pendant les vacances.

Mis à part ce «premier cercle», les réfugiés ont trouvé d'autres amis parmi les Français. Informées de leur arrivée, comme au CPH à Piriac, certaines familles françaises sont venues leur rendre visite pour témoigner leur solidarité. Il s'agissait, en général, de couples âgés qui avaient vécu la Deuxième Guerre mondiale et se sentaient proches de ces exilés de guerre.

Cependant, ces premières relations avec les Français n'étaient pas, au départ, dénuées de malentendus. Dans les villages kurdes, se rendre service mutuellement va de soi. Il est normal d'aller chez son voisin à n'importe quelle heure et de lui demander de l'aide. Les réfugiés, à leur arrivée, se comportaient, avec leurs amis français et les membres des équipes de l'accueil comme s'ils étaient au Kurdistan. Un kurde irakien, arrivé en France bien avant eux, qui travaillait comme interprète, disait : «J'avais du mal à leur faire

¹⁴ *Falah* : terme employé par les Kurdes pour désigner les populations chrétiennes.

comprendre qu'il ne fallait pas téléphoner le soir tard à leur équipe d'accueil pour venir les chercher à la gare ou leur demander d'autres services. Les Français en ont assez et moi aussi. Ils veulent qu'on soit toujours ensemble ! Le soir ils m'invitent chez eux à dîner et on reste jusqu'à minuit ou plus tard, à discuter, à grignoter. Si un jour je refuse leur invitation, ils le prennent très mal. Je leur ai expliqué qu'en France, la vie est différente, mais eux, ils ont du mal à changer leurs habitudes». De l'autre côté, les réfugiés kurdes étaient étonnés de l'importance que les Français attachaient à leur intimité et à leur vie individuelle. Ils parlaient entre eux avec humour de cette «étrange» habitude : «Je parie que le voisin d'en face est d'origine étrangère. Il a toujours des invités, ce n'est pas dans l'habitude des Français ! L'autre jour notre ami français nous a amené à l'improviste chez sa fille. Nous avons eu du mal à le croire, elle ne nous a même pas invités à rentrer et elle a parlé avec son père devant la porte ! Elle aurait pu au moins nous donner un verre d'eau !».

Malgré ces critiques, avec le temps, peu à peu, une meilleure connaissance mutuelle s'est établie. Les réfugiés ont compris ces différences culturelles et ils essaient de les respecter. Dorénavant, ils évitent de se rendre à l'improviste chez leurs amis français et font attention à ne pas les déranger. Les enfants kurdes ont joué un rôle important dans l'amélioration de ces relations en invitant leurs amis français à la maison ou en se rendant chez eux à diverses occasions (anniversaires, etc.).

Dans une des villes, les Kurdes avec l'aide de leur équipe sociale, ont même formé une association culturelle franco-kurde. Cette association a joué un rôle positif. Pour faire connaître leur culture et leur histoire, ils ont organisé des conférences et des fêtes, en invitant la population. Le travail dans cette association les encourageait à avoir plus de contact avec la société française et à travailler plus sérieusement pour apprendre la langue. J'ai pu remarquer que dans les villes où les Kurdes se retrouvent isolés, ils se rendent souvent et régulièrement au centre d'accueil des réfugiés pour y voir leurs responsables, devenus des amis. Ils profitent de ces occasions pour demander des conseils sur la recherche d'emploi, ou de l'aide pour remplir différents documents administratifs. Ces visites ont aussi pour but de rencontrer d'autres réfugiés, d'origine irakienne, arabe, kurde

ou assyrienne, arrivés récemment en France. C'est là que les réfugiés kurdes se sentent utiles et heureux de pouvoir aider les nouveaux arrivants en leur servant d'interprètes, ou en les accompagnant dans leurs différentes démarches.

Le marché de la ville, ouvert deux ou trois jours par semaine au centre de la ville, est aussi un lieu de rencontres entre les Kurdes et les autres communautés. Quelquefois, toute la famille s'y rend pour faire les courses, retrouvant les marchands habituels, turcs, pakistanais, arabes ou français, à qui ils achètent des légumes et des fruits, des tissus et des tapis synthétiques ou des vêtements à bon marché. Malgré les rapports amicaux avec toutes les communautés, leurs relations avec les Arabes sont les plus délicates. La plupart du temps, les Kurdes les assimilent au gouvernement irakien et tiennent à leurs propos des discours très durs. Une jeune fille raconte comment à l'école, elle s'est disputée avec des jeunes Arabes qui défendaient Saddam en exhibant sa photo, et ajoute : «Ah ! ils sont tous avec Saddam ». Ou encore cette femme qui veut justifier ses propos par l'histoire qu'elle a vécu : «Durant toute notre vie, nous avons subi la répression des Arabes, ils ont tué nos proches et brûlé nos maisons. Ils nous ont tellement mal traités que je ne peux pas les aimer et je n'aime pas vivre avec eux». Toutefois, dans leurs pratiques quotidiennes, malgré ces paroles sévères, j'ai pu constater qu'ils fréquentent aussi des Arabes, et certains d'entre eux sont devenus des amis très proches.

Avec le temps, les réfugiés se sont habitués à leur entourage. Les contacts avec le milieu du travail, même pour des courtes périodes, les relations avec les voisins et les gens du quartier, leur ont appris à mieux connaître la culture française. Dans l'ensemble, après plus de sept ans, les réfugiés ont gardé des relations amicales avec leur entourage. Ils prennent régulièrement des nouvelles de leurs amis français et étrangers. Cependant, en dépit de ces rapports, les Kurdes conservent encore quelques réserves vis à vis des manières de vivre des Français, en particulier leur cuisine, leur habillement, leurs relations de couple, leurs rapports avec les parents et les proches... Comment ces réfugiés kurdes vont-ils concilier leur identité et leur milieu d'accueil ? Comment organisent-ils leur vie privée et leur vie publique ? Ce sont les questions qui seront examinées dans la partie suivante.

Figure n°11 - Répartition des familles arrivées à Piriac en 1990/91

Lieu d'accueil	Familles	nombre de personnes
Nantes	1	7
Niort	1	12
Angoulême	3	33
Bordeaux	4	24
Bérat	2	16
Montauban	2	13
Albi	5	44
Saint-Brieuc	2	13
Lannion	2	15
Quimper	1	6
Troyes	1	6
Clamecy	2	13
Albertville	1	6
Total	27	208 (*)

(*) Il faut noter que je n'ai pas pris en compte les enfants arrivés en France individuellement entre 1991 et 1992, ainsi que les naissances intervenues durant cette période : à ma connaissance, il s'agirait d'une dizaine de nouveau-nés et de 7 enfants qui n'ont pas pu fuir avec leurs parents en 1988 vers la Turquie et qui sont donc restés avec leurs grands-parents au Kurdistan.

Figure n°12 - Activités professionnelles des hommes

Famille n°	Profession au Kurdistan	Profession en France en 1996	Etudes
1	berger-agriculteur et gardien d'école en ville	ouvrier CES et jardinier à mi-temps	école primaire : 1 an
1a	-	ouvrier CES	école primaire : 5 ans
2	Agriculteur-arboriculteur	travail saisonnier	-
2a	-	maçon	-
3	agriculteur-commerçant ambulant	ouvrier CES à Emmaüs	école primaire : 2 ans
3a	-	ouvrier CES	école primaire : 4 ans
3b	-	ouvrier CES	école primaire : 5 ans
4	ouvrier	jardinier à mi-temps (CES)	école primaire : 2 ans
4a	ingénieur	stage de langue	Bac + 4
5	agriculteur-arboriculteur	ouvrier en usine (scierie)	école primaire : 4 ans
6	ouvrier	ouvrier en usine (scierie)	école primaire : 4 ans
7	agriculteur puis ouvrier	sans emploi (cause maladie)	école primaire : 2 ans
8	agriculteur puis cuisinier	ouvrier (bâtiment)	
9	paramédical infirmier	CES à l'hôpital	école supérieure -3 ans
10	électricien	stage - travail saisonnier	baccalauréat (études universitaires entamées)
11	agriculteur	stage - travail saisonnier	-
13	agriculteur-arboriculteur	sans emploi (cause maladie)	-
14	agriculteur	travail saisonnier	école primaire : 2 ans
15	agriculteur puis ouvrier	travail saisonnier	école primaire : 2 ans
15a	agriculteur	travail saisonnier	école primaire : 1 an
16	agriculteur - arboriculteur	travail saisonnier	école primaire : 1 an
17	agriculteur puis cuisinier en ville	travail saisonnier	école primaire : 2 ans

Source : données recueillies en 1995-1996

Les jeunes qui se sont mariés et ont formé une nouvelle famille sont distingués avec les lettres a, b après le n° de leur famille d'origine.

Figure n° 13 - Activités professionnelles des femmes

Famille n°	Profession au Kurdistan	Profession en France en 1996	Etudes
1	agriculteur	femme au foyer	-
1a	-	femme au foyer	-
2	agriculteur	travail saisonnier	-
2a	-	stage de formation	-
3	agriculteur	femme au foyer	
3a	-	femme au foyer	-
3b	-	stage de langue	-
4	femme au foyer	femme au foyer	école primaire : 2 ans
4a	agriculteur	CES (confection)	-
5	agriculteur	femme au foyer	-
6	femme au foyer	femme au foyer	-
7	femme au foyer	stage : travail temporaire dans une cantine	-
8	agriculteur	stage de formation	-
9	femme au foyer	stage de formation	-
10	femme au foyer	stage de formation	école primaire : 2 ans
11	agriculteur	stage de formation	-
12	femme au foyer	stage de formation	école primaire : 2 ans
13	agriculteur	stage de formation	-
14	agriculteur	travail saisonnier	-
15	agriculteur	femme au foyer	-
15a	agriculteur	femme au foyer	-
16	agriculteur	travail saisonnier	-
17	agriculteur	travail saisonnier	-

Source : données recueillies en 1995-1996

Les jeunes femmes qui se sont mariées et ont formé une nouvelle famille sont distinguées avec les lettres a, b après le n° de leur famille d'origine.

**Figure n°14 - 17 familles réfugiées (dont 136 personnes) (*)
installées entre 1990 et 1992**

Famille n°	Région d'origine au Kurdistan	Région d'accueil en France	Age à l'arrivée (1990-1991)
1	Râvin	Angoulême	F 38 H 45
2	Mâhe ou Mâyi	Angoulême	F 32 H 44
3	Shelâzâ	Angoulême	F 34 H 32
4	Hese	Troyes	F 25 H 28 Mère 65 Soeur 30
5	Beduhe ou Bedo	Clamecy	F 30 H 36
6	Hese	Clamecy	F 23 H 30
7	Beduhe ou Bedo	Albi	F 28 H 35
8	Mâhe ou Mâyi	Albi	F 30 H 32
9	Barzani	Albi	F 29 H 32
10	Mâhe ou Mâyi	Albi	F 30 H 30
11	Mâhe ou Mâyi	Albi	F 25 H 36
12	Erbil/ Mâhe	Albi	veuve 34
13	Belizân ou Belizâne	Albi	F 33 H 39
14	Âse	Montauban	F 28 H 30
15	Hese	Montauban	F 28 (veuve) H 29 (beau frère) H 37 (beau frère)
16	Razik (Amadiya)	Montauban	F 38 H 37
17	Chelka	Montauban	F 34 H 29

Source : données recueillies entre 1991 et 1993

(*) Il faut noter qu'après 1991 le nombre de personnes a augmenté à cause des mariages et des nouvelles naissances (à ma connaissance, il faut ajouter environ 30 personnes).

**Figure n° 15 - Enfants des familles à leur arrivée en France
(1990-91)**

Famille 1		Famille 2		Famille 3	
<i>Nombre enfants</i>	<i>Age à l'arrivée en France</i>	<i>Nombre enfants</i>	<i>Age à l'arrivée en France</i>	<i>Nombre enfants</i>	<i>Age à l'arrivée en France</i>
8	F 15 M 12 M 11 M 9 F 7 F 6 F 4 M 2	10	M 15 F 14 F 13 M 10 M 9 F 8 M 5 M 3 M 6 mois F 6 mois	8	M 17 F 13 F 12 F 10 M 7 M 5 F 4 M 2
Famille 4		Famille 5		Famille 6	
<i>Nombre enfants</i>	<i>Age à l'arrivée en France</i>	<i>Nombre enfants</i>	<i>Age à l'arrivée en France</i>	<i>Nombre enfants</i>	<i>Age à l'arrivée en France</i>
2	M 3 M 1	7	M 12 M 10 F 8 F 7 M 5 F 4 F 2	2	F 4 F 2
Famille 7		Famille 8		Famille 9	
<i>Nombre enfants</i>	<i>Age à l'arrivée en France</i>	<i>Nombre enfants</i>	<i>Age à l'arrivée en France</i>	<i>Nombre enfants</i>	<i>Age à l'arrivée en France</i>
7	F 11 F 10 M 9 M 7 M 5 F 2 M 1	8	M 14 M 13 M 10 F 8 F 6 M 4 M 2 M 1	6	F 11 F 10 F 7 M 5 M 2 F 2 mois
Famille 10		Famille 11		Famille 12	
<i>Nombre enfants</i>	<i>Age à l'arrivée en France</i>	<i>Nombre enfants</i>	<i>Age à l'arrivée en France</i>	<i>Nombre enfants</i>	<i>Age à l'arrivée en France</i>
5	F 8 F 6 F 3 M 1 M 5 mois	4	M 8 M 6 F 4 M 7 mois	5	F 13 M 10 F 8 F 7 M 3

Famille 13	
<i>Nombre enfants</i>	<i>Age à l'arrivée en France</i>
8	F 14 F 12 M 10 M 9 M 7 F 6 M 5 M 3

Famille 14	
<i>Nombre enfants</i>	<i>Age à l'arrivée en France</i>
6	M 10 F 8 M 7 M 5 F 4 M 1

Famille 15	
<i>Nombre enfants</i>	<i>Age à l'arrivée en France</i>
2	F 5 M 1

Famille 16	
<i>Nombre enfants</i>	<i>Age à l'arrivée en France</i>
6 (*)	M 13 F 7 F 6 M 5 F 4 M 1

Famille 17	
<i>Nombre enfants</i>	<i>Age à l'arrivée en France</i>
6	M 12 F 10 F 9 M 7 M 6 F 3

(*) Le fils aîné est décédé d'un accident un an après.

17 familles (136 personnes) : 36 adultes de plus de 23 ans et 100 enfants, dont 71 de moins de 10 ans et 29 entre 10 et 15 ans

Source : d'après les données recueillies au CPH de Piriac en 1990-1991

Troisième partie

Habitation, alimentation, vêtement : tradition et adaptation

Installées dans les villes, les familles réfugiées se sont trouvées face à de nouveaux modes de vie. Ce choc a paru plus dur pour les personnes âgées qui avaient un passé plus riche et dense culturellement. Comme le dit Margalit Cohen-Emerique¹ : «L'étranger, lorsqu'il arrive dans le pays d'accueil, est lourd d'une culture qui non seulement modèle les représentations de ses rôles familiaux et donne les règles qui balisent sa sociabilité, mais aussi marque sa sensibilité, son rapport au corps, à l'espace, au temps,... ; elle est profondément ancrée en lui sous forme d'attitudes, de manières d'être, de croyances, de valeurs et cela même s'il en récuse l'importance». Je rappelle que la plupart de ces familles n'avaient aucune connaissance préalable de la France et de sa culture. Comment vont-elles vivre ce choc de culture ? Vont-elles s'intégrer à ces nouveaux modèles culturels ? Comment vont-elles gérer l'articulation de ces deux mondes ?

En observant les pratiques quotidiennes dans l'habitation, la cuisine, et l'habillement au Kurdistan et en France, nous allons voir les changements qui se sont produits en exil et les différentes manières de s'adapter, des réfugiés à leur nouveau monde. Ainsi seront décrits l'habitation, la cuisine et le vêtement, trois modèles culturels en interaction avec la société globale. Pour des raisons déjà évoquées (cf. introduction), je vais étudier tout particulièrement les pratiques vestimentaires. Le vêtement est en effet plus exposé à l'extérieur, à l'espace public que l'alimentation ou l'aménagement du logement, qui restent donc préservés plus longtemps par l'espace intime, l'espace privé.

¹ COHEN-EMERIQUE, 1989, «Travailleurs sociaux et migrants...», p. 78.

Chapitre V - L'aménagement de l'espace privé : habitation et identité

«Nos habitats successifs ne disparaissent jamais totalement, nous les quittons sans les quitter, car ils habitent à leur tour, invisibles et présents, dans nos mémoires et dans nos rêves. Ils voyagent avec nous...».²

L'espace privé assimilé à l'espace domestique, le logement, est souvent considéré comme un moyen privilégié, pour l'étranger, de protéger son identité face à son environnement. C'est là que chacun vit, à sa manière, loin des regards des autres sans se soucier des jugements. Pourtant, nous constatons que cet «espace conservateur de la culture d'origine» n'est pas toujours imperméable à la culture d'accueil. Les études sur les immigrés et leur logement montrent les différentes combinaisons entre les deux cultures dans les pratiques résidentielles.³

«Que révèlent les situations d'interférences de cultures dans l'auto-construction ou la réhabilitation des immigrés quant aux pratiques et usages ?», s'interrogent les auteurs de ces études.⁴ Sont-ils des résidus, conséquences de situations de transition vers l'intégration ou des conceptions plus libres correspondant à des actualisations de modèles, à des enrichissements d'espace ? Tout cela est-il valable pour les réfugiés kurdes ?

² CERTEAU ; GIARD, 1994, *L'invention du quotidien* : 2, p. 210.

³ Voir à ce sujet BEKKAR, 1996, «Les immigrés ...», pp. 14-26 et VILLANOVA, 1994, *Immigration et espaces habités*, pp. 90-101.

⁴ VILLANOVA, 1994, *Immigration et espaces habités*, p. 91.

Préalablement à l'étude du logement des Kurdes et de son aménagement depuis leur arrivée en France, j'estime utile de décrire sommairement l'habitat au Kurdistan.

A- Bref aperçu sur l'habitation au Kurdistan ⁵

Avant de fuir en Turquie et de vivre dans les camps sous les tentes, les réfugiés vivaient dans des maisons de un à deux étages, en briques ou en béton, suivant qu'ils se trouvaient en ville ou à la campagne.

Dans les régions montagneuses, les maisons villageoises sont construites sur les versants des montagnes, superposées les unes sur les autres. Selon la richesse de son propriétaire, chaque maison est composée d'une ou de plusieurs pièces, d'un patio et d'une cour. Pour construire sa ferme, la famille paysanne rassemble des briques, des poutres de peuplier et des pierres. Selon Dziegel ⁶, «les fondations des maisons étaient faites avec les pierres que l'on trouvait dans les champs et que l'on cimentait ensemble avec de l'argile sur cinquante centimètres ou un mètre de profondeur». Le toit de ces maisons est plat et fait de couches superposées de branches séchées, de paille hachée et d'argile. (Voir PHOTOS, ph. n° 6, p. 6). Nikitine nous donne une description plus détaillée : «Le toit est fait à l'aide de quelques poutres de peupliers non équarries posées sur les murs. Là-dessus on superpose des branches, puis de l'herbe, de la boue et de la terre qu'on égalise avec un rouleau. Ces toits sont très solides et presque partout offrent la seule surface plane qui sert à des usages divers, entre autres au battage». ⁷ Après les pluies et la neige, le toit est réparé soigneusement. Les paysans les plus aisés achètent en ville du ciment, des feuilles de zinc, les fenêtres et les portes. En ville, construites avec du ciment, du béton, des pierres, des poutres métalliques remplaçant les poutres en bois,

⁵ Pour avoir plus de détails sur l'habitat au Kurdistan voir HANSEN, 1961, *The Kurdish...*, pp. 21-64 ; YALÇIN-HECKMANN, 1991, *Tribe and Kinship ...*, pp. 135-169 et DZIEGEL, 1988, «Villages et petites villes...», pp. 127-156 (cette étude est effectuée sur le terrain dans les années 1977-1980, avant la destruction des villages par le gouvernement irakien).

⁶ DZIEGEL, 1988, «Villages et petites villes...», p. 132.

⁷ NIKITINE, 1956, *Les Kurdes*, pp. 87-88.

les maisons sont en apparence plus solides. Toutefois, elles sont moins adaptées aux conditions climatiques de la région.⁸

Traditionnellement, la maison kurde comprenait deux zones principales. L'une, pour stocker les provisions, le combustible, l'eau, etc. et l'autre, pour la vie quotidienne de la famille. A l'entrée de cette pièce, à droite, les hommes s'installaient le long du mur, sur la terre couverte de feutre ou de tapis. A gauche, la maîtresse de maison et les femmes prenaient place pour préparer le thé ou faire la cuisine devant le *tanur* (foyer) «qui a la forme d'une grande amphore enfoncée dans le sol». Juste au-dessus du foyer, sur le plafond, un trou était aménagé pour évacuer la fumée et éclaircir la chambre. Tout au fond de la pièce, face à l'entrée, les literies étaient rangées sur une planche reposant sur des tréteaux. Les provisions (le beurre, le fromage, conservés dans des outres de peau...) sont placées juste en dessous du tréteau.⁹ De nos jours, les maisons sont agrandies et comportent plusieurs pièces séparées. A l'unique pièce où la famille vivait, sont ajoutées plusieurs autres. Comme le dit Dziegel¹⁰, «la ferme grossissait à mesure que la situation économique s'améliorait ». Ainsi, un hangar est ajouté pour garder les provisions. Au milieu de la façade de la maison se trouve une large baie en retrait, appelée *barsifk*. Cette partie, la plus aérée de la maison, est utilisée durant l'été par les femmes pour faire la cuisine ou se reposer. Juste à l'entrée, sous le porche, des bancs en terre sont construits, sur lesquels des cruches d'eau sont posés. A l'extérieur, dans la cour (*hawsh*), un poulailler est bâti, attenant à la maison. Derrière, les moutons et les chèvres sont gardés dans une cour close par une haie de branches épineuses. Parfois le propriétaire installe un four dans la cour pour faire la cuisine ou préparer du pain. Certains y ont installé aussi une salle d'eau. Dans un coin de la cour, se trouvent les lieux d'aisance (*adabkhâna*). Une autre pièce, le salon, est ajoutée au bâtiment pour recevoir les invités. Nommé *diwânkhâna* ou *diwâkhâna*, le salon est la plus grande pièce de la maison. Dziegel¹¹ note que les propriétaires cimentent le plancher de leur *diwânkhâna* pour

⁸ Voir à ce sujet DZIEGEL, 1988, «Villages et petites villes...», p. 133 et MOKRI, 1961, «Le foyer kurde», pp. 91-92.

⁹ NIKITINE, 1956, *Les Kurdes ...*, p. 88.

¹⁰ DZIEGEL, 1988, «Villages et petites villes kurdes ...», pp. 133-134.

¹¹ Ibid, p. 132.

augmenter leur prestige dans le village. Cela est «un signe de richesse et d'aspirations modernistes de la part du propriétaire». Jadis, les maisons villageoises n'avaient pas cette «chambre d'invités». Dans chaque village, il existait un seul *diwânkhâna* entretenu par le chef du village ou les personnes riches et influentes. Avec le temps, posséder un *diwânkhâna* est devenu à la mode pour les villageois. Ainsi, peu à peu, la ferme kurde devient une cour fermée par la maison et les autres bâtiments. Le rectangle est complété par un mur. Juste de l'autre côté de celui-ci, se trouve généralement la ferme du voisin et parfois les murs de la maison et de la grange sont mitoyens. Dans les maisons à un étage, les pièces du rez-de-chaussée servent d'étable, et de cuisine. La famille vit à l'étage.

Le *diwânkhâna* est la pièce la plus soignée et la plus claire de la maison. (Voir PHOTOS, ph. n° 7, p. 6). Le sol est couvert de tapis. Les murs sont décorés de tapisseries tissées à la main avec des motifs géométriques ou des citations calligraphiées du Coran, des photos encadrés de la famille, des images de la Mecque... Quand la famille reçoit des invités masculins, tous les hommes s'y rassemblent et mangent ensemble. Les femmes et les enfants, restent dans une autre pièce. A part le *diwânkhâna*, les autres pièces de l'intérieur sont à l'usage multiple. La chambre, où toute la famille dort, se transforme dans la journée en cuisine, en remise ou lieu de réunion pour manger et discuter. Cette pièce possède aussi un coin réservé à la toilette, nommé *sarsho*, littéralement «lavage de tête». Ce *sarsho* se trouve juste devant le mur où un socle bas en argile est bâti. Dans la partie du sol la plus basse, une bouche est ouverte pour évacuer l'eau. Pour se laver, la personne fait bouillir l'eau et monte, nue, sur le socle et se verse l'eau sur le corps. Le plancher est couvert de feutre ou de tapis tissés par les femmes. Tout autour, à côté des murs, de petits matelas ou des couvertures matelassées avec des polochons sont mis par terre pour s'asseoir. A l'entrée, juste devant la porte, tout le monde se déchausse. Différentes affaires (vêtements, pichets en plastique pour les ablutions, lampes à huile ou à pétrole...) sont accrochées à des clous plantés dans le mur. Un «coffret de dot» décoré (*sunuq*), une armoire avec une porte

vitrée pour mettre des soucoupes en porcelaine et des verres sont les seuls meubles qui se trouvent dans la chambre. Depuis les années cinquante, des lits de fer pliants s'ajoutent à ces meubles. Mais ces lits, rarement utilisés pour dormir, servent plutôt à empiler les matelas, les couvertures et les oreillers. Ces piles, installées au fond de la chambre, sont recouvertes de tissus colorés. Dans la pièce, se trouvent un réchaud à gaz, des bidons en tôle avec de l'eau potable. Pour le chauffage en hiver, on sert du *sopa*, un poêle rond avec un tuyau traversant le toit, ou un poêle en métal, en forme de bidon, utilisant du charbon de bois. Avec le temps, d'autres objets, tels que des radios, des magnétophones, parfois des postes de télévision, des radiateurs électriques, sont apparus chez les paysans aisés.

Dans les villes, les bâtiments sont construits en béton, ils comportent un ou deux étages. En général, une cour, avec une fontaine au milieu, entoure la maison. Les intérieurs de certaines maisons citadines, comme le note Dziegel¹², ne sont pas très différents de ceux des maisons des paysans aisés. Toutefois, les logements des plus jeunes se différencient par l'apparition de meubles européens, tels que tables, lits, chaises. Parfois les murs sont couverts de feuilles en plastique coloré, avec des motifs fleuris. Ces murs sont décorés de différentes cartes postales représentant souvent des paysages.

Dans les villes, les hommes se réunissent dans les maisons de thé, dans les restaurants pour passer leur temps de loisir. Les femmes ne fréquentent pas ces lieux publics, réservés aux hommes, mais elles se retrouvent à l'intérieur, ou aux portes de leurs maisons pour bavarder ensemble et tricoter. En été, les toits deviennent leurs lieux privilégiés pour passer le temps.

¹² Ibid, p. 145.

B- L'espace privé et l'identité en France

Arrivés dans les villes, les réfugiés sont installés dans des pavillons ou des HLM, suivant la région. Nous avons vu que tous ces logements ont été équipés, au départ, de meubles récupérés à bon marché grâce aux associations caritatives. Comment les réfugiés aménagent-ils leur logement ? Ont-ils pu adapter leur mode de vie à leur nouvel espace ? Ce sont ces questions qui vont être abordées dans cette partie.

1- L'aménagement du jardin et la recherche de l'identité

La plupart des familles que j'ai rencontrées dans le sud de la France (Angoulême, Albi, Montauban...) disposent d'un petit jardin. Celles qui vivent dans des appartements ont loué un petit terrain, nommé *bistân*, pour pouvoir cultiver légumes et plantes. Souvent, l'après-midi, après leurs occupations habituelles, les hommes y travaillent, accompagnés de leurs enfants à qui ils enseignent l'art et la manière de cultiver. Les femmes veillent parallèlement sur ce jardin et y cueillent légumes et herbes pour les plats qu'elles cuisinent. (Voir PHOTOS, ph. n° 8, p. 7). Les légumes et les herbes les plus courants sont le céleri (*karafs-ê kordî*), la fève (*baqla*), la tomate (*tamâta*), la courgette (*kulaka* ou *konder*), la vigne (*mi* ou *mu*), le pourpier (*perpin*), le persil (*ma'danos*), le basilic (*rêhân*)¹³...

L'existence d'un jardin dans la plupart des maisons a été un élément très positif pour les familles. Celles-ci racontent avec quelle joie, dès leur arrivée dans leurs nouvelles maisons, elles y ont travaillé à préparer, toutes ensemble, la terre pour ensuite cultiver leurs légumes et leurs fruits. Les graines de plantes amenées du Kurdistan ont aussi été semées. Les réfugiés montrent ces plantes avec fierté à leurs visiteurs, en insistant sur leur origine kurde. Ils les comparent avec les plantes locales, en disant : «Regardez, elles sont meilleures que les autres, ce sont les plantes de mon pays, le Kurdistan !». Comme

¹³ Certains ne consomment pas le basilic considéré comme «une plante sacrée», rapportant que le Prophète avait dit que quiconque en mangerait commettrait un péché. Il est planté pour son parfum et son pouvoir sacré et utilisé aussi pour parfumer le linceul des morts.

si ce petit jardin renouait leurs relations avec leur pays d'origine et ravivait leur nostalgie. C'est peut-être pour cette raison que quelques familles (trois à ma connaissance), logées dans des pavillons situés aux environs de la ville, ont construit au fond de leur jardin un four comme au Kurdistan, «pour goûter comme au bon vieux temps du pain chaud fait au four». (Voir PHOTOS, ph. n° 16, p. 14). Pour allumer le four les femmes utilisent du bois que leur mari vont chercher aux alentours de leur maison, (dans les buissons ou les friches). Pour le construire, ils ont tracé sur le sol un cercle de deux mètres de diamètre et ont monté un dôme à l'aide de pierres et de terre, tout en ménageant, au centre, un espace tapissé d'argile préalablement battue. Les trois familles sont fières de leur four et en vantent les avantages auprès de leurs enfants et de leurs invités.

Le père d'une autre famille, d'origine paysanne, a planté pour chacun de ses enfants un arbre ou une plante ornementale (un rosier, un figuier, etc.). Ainsi chaque enfant a une plante dont il doit prendre soin. Le père était content de leur transmettre son savoir-faire et de les familiariser avec la nature.

Ce jardin sert aussi à l'élevage de poulets. Au début, certaines familles élevaient aussi des lapins. Bien que la viande du lapin soit consommée, particulièrement durant la période de chasse, cet animal n'est pas élevé. comme en France. Selon certaines croyances populaires, «avoir des lapins chez soi porte malheur». Les Kurdes expliquaient qu'en France, ils gardaient ces lapins dans leur jardin uniquement pour amuser les enfants. Quelques années plus tard, cet élevage a été abandonné.

Une maison kurde est aisément reconnaissable par l'organisation du jardin, différente de celle des Français. Chez les Français les plantes ornementales sont plus abondantes que les plantes potagères. Les Kurdes, en comparant leurs jardins à ceux de leurs voisins français, soulignent ces différences : «Les Français préfèrent des jolies plantes à des potagers et même quand ils ont des arbres fruitiers, ils ne les utilisent pas comme nous. On dirait que pour eux, la forme et la beauté importent plus que l'utilité». Les Kurdes étaient surpris que leurs voisins, bien qu'ayant des fruits dans leur jardin, aillent en

acheter sur le marché : «Nous avons demandé à nos voisins : "pourquoi ne prenez vous pas ceux de votre jardin ?" Etonnés, ils nous ont répondu : "mais vous vous en servez ? Alors venez en prendre chez nous"».

Cet attachement à la terre et à la culture est-elle, comme indique Villanova¹⁴, une sorte de refus des contraintes des modèles urbanisés ? Par cette approche de la terre et du jardinage, les Kurdes n'essayent-ils pas d'échapper au changement brutal que l'environnement leur impose ? Qu'en est-il de l'intérieur de leur maison ? Y ont-ils gardé les mêmes particularités ?

2- L'espace intérieur : l'aménagement et les pratiques quotidiennes

«Ici les corps se lavent, se parent, se parfument, prennent le temps de vivre et de rêver. [...] Ici l'enfant grandit et engrange dans sa mémoire mille fragments de savoir et de discours, qui, plus tard, détermineront sa manière d'agir, de souffrir et de désirer».¹⁵

Pour les Français qui ont rendu visite aux Kurdes, l'intérieur des maisons, contrairement aux jardins, est loin de présenter les mêmes particularités. Riegel¹⁶ écrit à ce sujet : «Les Kurdes possèdent un sens aigu de leur patrimoine, ils ont le souvenir précis des matières, des couleurs et de l'occupation de l'espace dans leur Kurdistan d'origine. Et pourtant, leurs appartements se caractérisent généralement par leur impersonnalité : peu de mobilier, essentiellement moderne et conformiste, parfois des tables et buffets d'imitation rustique, des meubles lourds qui détonnent dans ces intérieurs par ailleurs simples.[...] Ici, les couleurs et les tons ne se répondent pas, rien ne rappelle les teintes chaudes ni la gaieté naïves des intérieurs villageois». Riegel explique ce fait par la difficulté, pour ces familles d'origine rurale, de transposer leur cadre de vie passé dans un milieu aussi différent.

¹⁴ VILLANOVA, 1994, *Immigration et espaces habités*, p. 93.

¹⁵ CERTEAU ; GIARD, 1994, *L'invention du quotidien* : 2, pp. 207-208.

¹⁶ RIEGEL, 1992-93, *Les Kurdes en France*, pp. 68-69.

Mais peut-on conclure que les appartements des kurdes ne portent aucune marque de leur identité et les qualifier d'«impersonnels» ? Une étude sur l'aménagement intérieur permettra de répondre à cette question.

2.1- L'aménagement d'intérieur : la décoration et l'utilisation des espaces

Les premiers mois après leur arrivée, les réfugiés avaient laissé leurs foyers tels qu'ils les avaient reçus. Comme nous l'avons déjà vu, le comité d'accueil de chaque ville avait meublé une partie de ces logements en installant des lits dans les chambres à coucher, quelques petits meubles au salon, des chaises et une table dans la cuisine, une cuisinière, etc. (Voir PHOTOS, ph. n° 9, p. 8). La plupart des Kurdes considéraient que, leur situation en France étant provisoire, ils ne pouvaient investir dans des logements qu'ils allaient bientôt quitter. Mais, petit à petit, ils ont fini par aménager cet intérieur à leur goût. Ainsi ont-ils acheté des nouveaux meubles, des rideaux, des tapis, de la vaisselle, le service à thé et différents objets comme des petites statuettes, des tableaux, des fleurs synthétiques pour décorer le salon. C'est là que l'on voit apparaître un compromis entre les deux cultures. Le salon, la salle de séjour, est le lieu privilégié pour l'observer.

Le salon est la pièce où l'on se rassemble le plus souvent. Les invités y sont reçus, on y mange et on y prend du thé ensemble, tout en regardant des cassettes vidéos ou la télévision. Au Kurdistan, la salle où l'on reçoit les invités, le *diwânkhâna*, devait être la plus belle pièce de la maison, la plus grande et la plus «présentable» aux yeux des étrangers. Les objets et la décoration de cette pièce servent, en quelque sorte, à montrer la richesse et la classe sociale du propriétaire. Dziegel note que, dans les villages où s'asseoir sur des chaises n'est pas dans les habitudes, cela paraissant «fatigant et inconfortable», des chaises sont installées uniquement dans le *diwânkhâna* (le salon de réception). «Le paysan riche en possédait plus par snobisme que par besoin. Il s'en servait rarement, et seulement en présence d'un étranger».¹⁷

¹⁷ DZIEGEL, 1988, «Villages et petites villes...», p. 136.

En France, les familles kurdes ont gardé les mêmes principes. Les salons et la manière dont ils sont aménagés sont une façon de transmettre une image aux gens qui leur rendent visite. Elles y ont étalé un tapis synthétique (*mahfur*), acheté chez le marchand arabe ou turc. La plupart y ont installé un canapé avec des fauteuils. (Voir PHOTOS, ph. n° 47, p. 31). Toutefois, quelques familles ont préféré mettre des matelas avec des coussins à même le sol pour recevoir «à la kurde». (Voir PHOTOS, ph. n° 10, p. 9). Même ceux qui ont installé un canapé dans leur salon ont veillé à ce qu'il existe assez de place pour mettre des matelas par terre quand ils reçoivent beaucoup d'invités. Ainsi voit-on, d'un côté, le canapé avec une table basse et, de l'autre, des matelas avec des coussins pour s'asseoir par terre.

Dans l'ensemble, ils préfèrent cependant ne pas encombrer leurs pièces. Cet aspect est ressenti le plus souvent par les Européens comme «un vide où il manque quelque chose». Une femme kurde m'a raconté, en souriant, l'étonnement de son amie française lors de sa première visite : «Elle était étonnée que nous n'ayons pas mis de chaises et de fauteuils dans le salon et que nous nous asseyons par terre. Elle m'a dit : «mais il n'y a rien chez vous!». Dziegel indique à ce sujet¹⁸ que «pour les voyageurs européens qui ont l'habitude dès leur enfance de voir des maisons remplies de mobilier, à première vue, les maisons Kurdes paraissent vides ; mais, en réalité, tous les objets, qui sont installés dans le *diwâkhâna* sont suffisants pour les différents besoins d'un Européen. Les gens du Moyen-Orient, à cause du climat de leur région sec et chaud, s'assoient par terre au contraire des Européens qui en raison aussi du climat, froid et humide, ne peuvent pas s'asseoir sur le sol».

Le côté pratique du fait de s'installer à même le sol est souvent mis en avant dans les propos des réfugiés kurdes ; ils affirment que l'espace est ainsi mieux utilisé. Par exemple, la place occupée par un canapé permet à plus de quatre ou cinq personnes de s'asseoir par terre sans se gêner. Une des familles, logée dans un petit appartement, disait : «Quand on s'est installé ici, nous avons trouvé le salon très petit, le canapé et les

¹⁸ Ibid, p. 136.

meubles que les Français nous avaient installés, couvraient la moitié de la pièce. Il suffisait que deux personnes arrivent pour que notre salon soit encombré et comme nous recevons toujours des invités, cela nous posait des problèmes. Finalement, nous avons décidé de jeter ces meubles et de nous mettre, comme au Kurdistan, sur le tapis en installant des matelas avec des coussins tout autour de la chambre ».

Dans l'ensemble, il est remarquable que, dans les villes où les familles sont les moins nombreuses, elles ont tendance à meubler leur salon à l'occidentale, avec des meubles, des canapés, et des tables basses à côtés des fauteuils. Tandis que, là où elles sont le plus nombreuses, par exemple à Montauban, la plupart ont aménagé leur salon traditionnellement, avec des matelas et des coussins à même le sol. Une famille qui, à Angoulême, avait laissé des meubles dans la salle de séjour, ayant déménagé à Montauban, a changé le style de son salon en installant des matelas et des coussins pour recevoir, le repas se prenant tout autour d'une nappe étalée au milieu de la pièce.

En fait, avec le temps, ces familles affichent de plus en plus leur identité dans l'espace de leur habitat, et elles apparaissent plus familières avec leur milieu qu'à leur arrivée. Les décorations de l'intérieur confirment ce fait. Parfois, un meuble à vitrine est installé dans un coin du salon ; sur les étagères se trouvent des photos encadrés des proches (enfants, parents, amis...) et aussi différents objets de décorations, comme des petits tableaux, des verres ou des assiettes en porcelaine, ... Les murs sont décorés de différentes photos et cartes rappelant leur origine : une grande carte du Kurdistan, affichée sur un mur du salon, à côté de laquelle sont collées des photos de leaders du mouvement national ; à côté, une photographie de toutes les familles réfugiées arrivées ensemble en France, dans le centre d'hébergement ; juste à côté des paysages du Kurdistan avec les photos des enfants. (Voir PHOTOS, ph. n° 12, p. 10). Parfois, sont aussi installées des photographies de paysages de montagnes françaises rappelant le Kurdistan. Une autre particularité de leur intérieur est de trouver sur les bords des fenêtres, ou dans les coins, des plantes en pot comme le basilic, le persil et d'autres

plantes ornementales issues de graines rapportées du Kurdistan. Ces plantes, une fois de plus, rappellent l'attachement de ces familles à leur terre.

Dans un coin du salon, chez certaines familles s'affichent des photographies de la Mecque et des versets du Coran. Dans la plupart des maisons, sur le mur, ou posé sur le meuble de la télévision se trouve une horloge, décorée de versets du Coran, de couleurs dorée et noire. Est-ce une affirmation de leur identité musulmane ou une simple décoration ? Cela traduit-il un repli sur leur religion, constaté chez certains immigrés comme un réflexe de défense face à la société d'accueil ? Durant mes enquêtes, j'ai constaté que la plupart des familles, bien que musulmanes, semblent assez discrètes dans leurs pratiques religieuses pour ne pas «choquer et déranger leurs voisins». D'ailleurs la majorité des familles, comme nous allons le voir, se montrent tolérantes envers leurs enfants qui ne pratiquent plus leur religion.

Un autre point commun à toutes ces familles réfugiées est la présence, dans tous les salons, d'un magnéscope avec une télévision et, bien sûr, une radiocassette. (Voir PHOTOS, ph. n° 13, p. 11). Ressentis comme indispensables, comme nous l'avons vu, ces appareils ont été parmi les premiers objets achetés lors de l'arrivée en France. Même quand aucun autre meuble n'est utilisé, il y en a un pour poser la télévision et le magnéscope. La radiocassette est souvent placée à même le sol et sert à écouter les différentes émissions qui parlent du Kurdistan.

Le rôle du magnéscope, pour atténuer les effets de la séparation avec les proches, n'est pas négligeable. La vidéo s'est transformée en un instrument de liaison avec le pays. A côté des lettres et des photos, elle est devenue un moyen de transmission de messages plus vivants que le magnéphone pour rapprocher les différents membres de la famille, séparés depuis longtemps par la guerre. Ceux qui ont pu rentrer au pays, après la formation d'une zone libre en 1991, ont filmé leurs familles et leurs amis restés au Kurdistan. Ceux-ci aussi envoient des messages à leurs proches qui se trouvent en France.

Par contre, la télévision est avant tout regardée par les enfants¹⁹ et c'est de force que les parents les éloignent de l'écran pour les inviter à aller se coucher. Quelquefois les parents, quand ils reçoivent des invités, demandent aux enfants de baisser le son pour écouter de la musique kurde ou simplement s'entendre parler. Ainsi les enfants s'obstinent-ils à regarder les images d'une télévision sans voix sur un fond de musique kurde. Ils sont très influencés par les différentes émissions et imitent déjà la plupart des personnages de leurs films et de leurs dessins animés préférés.

Le salon est donc la pièce la plus souvent utilisée pour recevoir les invités. On y mange ensemble ou on y prend le thé tout en regardant une cassette-vidéo ou une émission de télévision. Si jamais des amis arrivent d'autres villes, le salon devient leur chambre à coucher dans laquelle sont étalés des matelas recouverts de draps brodés à la main. Les femmes et les jeunes filles en âge de se marier continuent, en France, à confectionner ces draps avec des motifs floraux ou des formes géométriques. Elles fabriquent aussi des couvertures (*batani*) et des polochons (*bâlif*), avec des tissus en satin brillant, ce qui les distingue de ceux vendus sur les marchés. Toutes les familles rangent minutieusement ces couvertures et ces oreillers dans une armoire ou dans un coin de la chambre, en les couvrant d'un tissu protecteur. Pour les fabriquer, elles utilisent du coton brut (*pambi*) avec lequel elles remplissent les tissus assemblés. Dans toutes les maisons, il existe des dizaines de couvertures et d'oreillers ainsi fabriqués à la main. Ces polochons, servant comme appui pour le dos, sont souvent installés dans le salon sur les matelas utilisés pour les invités. (Voir PHOTOS, ph. n° 10, p. 9). Leurs formes et les motifs de leurs tissus montrent le goût de la maîtresse de maison et ajoutent à l'élégance du salon. L'achat des tissus et leur assemblage est le sujet de la plupart des conversations des femmes qui se retrouvent tous les après-midi et tous les

¹⁹ Récemment, avec l'apparition d'une chaîne de télévision en langue kurde, Med TV, sur le satellite européen, certaines familles la regardent souvent. Cependant, la plupart d'entre elles la considèrent comme une chaîne influencée par le PKK (Parti des travailleurs du Kurdistan, fondé par les Kurdes de la Turquie), le parti avec lequel le PDK de Massoud Barzani, dont la plupart des familles sont des sympathisants, était en guerre à l'époque (septembre 1997). Des affrontements meurtriers avaient eu lieu entre les deux partis sur le terrain. Ainsi, celles qui la regardaient se justifiaient en disant que c'était uniquement pour écouter la musique et les chansons kurdes, et que sinon elles n'étaient pas d'accord avec les commentaires politiques de cette chaîne «qui soutiennent souvent le PKK».

soirs. Elles échangent des conseils sur les commerces où elles peuvent trouver des tissus de qualité et bon marché, ainsi que du coton pour remplir les oreillers.

Comme nous l'avons vu, au Kurdistan, particulièrement dans les villages, chaque pièce joue plusieurs rôles. Une pièce est aménagée pour qu'on puisse en même temps y manger, dormir et recevoir des invités. Tous les matins, les matelas sont empilés dans un coin et couverts du *jâjem*, un tissu traditionnel orné de motifs particuliers à chaque région. Dans la même pièce, les amis sont reçus et les repas pris ensemble. Ainsi, «les espaces infiniment petits prennent souvent une tournure cosmique. Les pratiques possèdent l'espace, elles en déterminent l'identification de la diversité de l'usage».²⁰

En France, les parents se sont arrangés pour avoir leur chambre à coucher séparée, dans laquelle ils ont installé un grand lit et une grande armoire avec un miroir. Dans la plupart des cas, le cadet dort avec eux sur un lit séparé. Les filles et les garçons ont des chambres séparées, dans lesquelles leurs parents ont installés des lits simples ou superposés suivant le nombre de leurs enfants. Dans les chambres où il n'y a pas assez de place pour mettre des lits, on utilise seulement des matelas pour dormir par terre. (Voir PHOTOS, ph. n° 11, p. 10). Chez certains, qui ont eu la chance d'avoir un logement plus grand, le fils et la fille aînés occupent chacun une chambre individuelle qu'ils ferment à clef pour que leurs frères et soeurs n'y rentrent pas pendant leur absence. Ils ont décoré les murs avec des portraits d'artistes et de chanteurs occidentaux. La chambre est devenue leur lieu secret, dans laquelle ils s'enferment pendant des heures pour écouter leur musique préférée, le plus souvent occidentale, ou écrire des lettres à des amis. Tout cela intrigue leurs parents qui n'hésitent pas à venir frapper plusieurs fois à la porte pour leur demander, sous différents prétextes, de descendre au salon. Cette prise de distance des adolescents met mal à l'aise les parents qui, jusqu'ici, avaient l'habitude d'une certaine promiscuité familiale. Tout d'un coup, une porte fermée les

²⁰ ZANNAD-BOUHRARA note à ce sujet : «Il est rare de constater qu'à une seule pratique correspond un seul espace, au contraire, chaque sous-espace est un espace polyvalent dans le logement. De ce fait l'espace du logement est un espace plus spacieux qu'on l'imagine.[...] Plusieurs fonctions domestiques se manifestent dans un seul volume spatial et confèrent à celui-ci une expansion et une dimension plus importante» (Voir ZANNAD-BOUHRARA, 1994, *Les Lieux du corps en Islam*, pp. 94 et 98).

sépare de leurs enfants et fait peser une menace sur leur autorité. En fait, les adolescents veulent ainsi se rapprocher de leurs amis français pour qui avoir une chambre individuelle est un élément essentiel dans la conquête de l'intimité au sein de la famille. Au Kurdistan, l'intimité n'a pas la même signification et des chambres individuelles n'ont pas vraiment de sens. La plupart du temps, tout le monde dort ensemble dans une seule pièce. Zaki Zannad Bouchrara explique cette promiscuité par «un besoin de sécurité matérielle» et elle note que «les séparations et les cloisons sont, à l'observation, gommées. On recherche la fluidité de la communication dans les sous-espaces logements : c'est ainsi que les portes, par exemple, sont toujours et systématiquement entrouvertes et rarement fermées !».²¹

Ces différences compliquent les relations familiales, particulièrement pour les enfants partagés entre deux cultures, celle de leurs parents et celle de leur entourage français. Mais, avec le temps, certaines familles ont pu concilier ces deux aspects en autorisant leurs enfants à avoir un peu plus d'«intimité». Ainsi, leur autorité a-t-elle pu être assurée en atténuant les conflits domestiques. Je reviendrai sur ce sujet dans le chapitre concernant la famille et la communauté..

Ces rapports entre l'individu et l'espace vécu relèvent d'un autre aspect du logement : les relations du corps à l'espace à travers les gestes quotidiens (le repos, le ménage, la cuisine, l'hygiène ...). Ces gestes relèvent eux-mêmes d'autres questions comme l'intimité face aux espaces privé et public.

2.2- Le corps et l'espace intérieur : les pratiques quotidiennes

En général les familles réfugiées utilisent donc peu de mobilier. La plupart disent qu'en mangeant, s'asseyant ou dormant à même le sol, elles se sentent beaucoup plus à l'aise qu'en s'installant sur des chaises ou autour d'une table. Pour les Kurdes, comme pour les autres Orientaux, les pratiques domestiques, alimentaires ou de repos,

²¹ ZANNAD-BOUHRARA, 1994, *Les lieux ...*, pp. 106-107.

investissent le sol davantage que la table, la chaise ou la station debout. Traki Zannad-Bouchrara²² note que même à l'étranger «certains membres des familles étudiées continuent à dormir par terre, à manger assis autour d'une table basse (*midda*), à laver le linge dans la position assise ou accroupie...». Selon Zannad-Bouchrara cela s'explique par «une forme de résistance au modèle d'habitat collectif et vertical»²³ de l'Occident. «Les trajets du corps continuent d'épouser l'horizontalité et la courbe de l'espace privé malgré la verticalité imposée par les volumes d'habitation».²⁴

L'entretien de l'intérieur est assuré, en général, par les femmes. La maison est considérée comme leur espace privilégié. Elles sont très méticuleuses vis-à-vis de la propreté de leur intérieur. Tous les matins, une fois le petit déjeuner servi et les enfants à l'école, elles commencent le ménage. Elles rangent tous les matelas étalés la veille, toutes les chambres sont balayées à fond avec un balai brosse. L'aspirateur est encore rarement utilisé. Comme les familles sont nombreuses, il y a tous les jours du linge à laver. Tous ont acheté des machines à laver (*qasâla*), mais, de temps en temps, les femmes lavent leur linge à la main, accroupies devant une cuvette.

Les sols sont lavés avec de l'eau, du savon liquide et de l'eau de Javel. Au début les femmes utilisaient beaucoup d'eau pour nettoyer le foyer. Les premiers mois, les responsables des Centres d'Hébergement leur reprochaient cet usage systématique. Avec le temps, les Kurdes se sont adaptés au climat plus humide, différent du leur. Mais ils continuent à utiliser de l'eau en quantité pour nettoyer le sol, tout en veillant à ne pas la laisser couler dans les couloirs des immeubles. L'eau reste très importante et a un rôle purificateur. Il est difficile d'imaginer un nettoyage sans l'utiliser.

L'espace intérieur, particulièrement les chambres à coucher doivent être gardées propres. On n'y rentre pas avec ses chaussures ; même les familles qui ont installé des meubles l'évitent. Dans le couloir d'entrée, la plupart d'entre elles ont installé un meuble de rangement spécialement pour les chaussures. En rentrant, tout le monde se déchausse

²² Ibid, p. 114.

²³ Ibid, pp. 76-77.

²⁴ PERNET, 1996, «"Je ne m'appelle pas Cindy Crawford !"...», p. 72.

et prend soin de les y ranger. Quand un appartement n'est pas assez grand ou ne possède pas d'entrée, les chaussures, qui traînent dans le séjour, sont une gêne. C'était le cas d'un appartement dont la porte d'entrée s'ouvrait directement sur le salon. Pour ne pas déranger les voisins, la famille n'osait pas laisser les chaussures dehors, devant la porte d'entrée comme au Kurdistan. La maîtresse de maison avait installé un petit meuble de rangement juste à côté de la porte, mais, quand il y avait beaucoup d'invités, par manque de place quelques chaussures traînaient dans la chambre, ce qui constituait une gêne évidente et une cause de mécontentement : «Ces appartements sont mal faits, nous n'avons même pas la place pour mettre nos chaussures !».

En fait, dans ce cas, se ressent le besoin d'un espace intermédiaire entre l'extérieur et l'intérieur. Considérée comme sale et impropre, la chaussure est un objet de l'extérieur, impur. En les gardant à l'intérieur, toutes les saletés et les souillures de l'extérieur sont ramenées chez soi. Il n'est pas rare de voir ces familles importunées en voyant des invités entrer sans se déchausser. Cette attitude étant considérée comme impolie et non hygiénique. Après leur départ, la femme nettoie immédiatement la chambre.

Cette distinction entre le propre et le sale ne se limite pas à l'espace du dehors. Dans l'appartement, à l'intérieur, il existe aussi des endroits considérés comme ^{mal propres} impropres, par exemple les toilettes. On évite d'y rentrer pieds nus. A côté de la porte sont déposées des sandales en plastique ou des pantoufles (*na'âlin*) pour que chacun les mette avant d'y entrer. Pour se nettoyer, en plus du papier de toilette est installé un pot à eau ou une aiguière. Par contre, la salle de bain est le lieu de la purification. En se lavant, on fait peau neuve et la saleté est éliminée. Comme au Kurdistan, beaucoup de temps est consacré à la toilette. La douche est peu utilisée parce que trop rapide pour se nettoyer et son utilisation est par ailleurs considérée comme entraînant un gaspillage d'eau. Les Kurdes préfèrent en général la façon traditionnelle de se laver, c'est-à-dire assis avec un seau ou une cuvette d'eau et un bol à portée de la main. La toilette dure longtemps. Se laver signifie aussi se reposer, se défaire de sa fatigue et de ses impuretés. Après un voyage ou une longue journée de travail, en rentrant à la maison, un bain est toujours

proposé, ou littéralement «aller laver sa tête» (*hara sar-e khoy beshuy*), c'est ainsi une invitation à purifier le corps de sa fatigue.

Ces deux lieux, salle de bain et toilettes, doivent donc être gardés hors de la vue des étrangers. Liées à l'intimité du corps, il est gênant que les toilettes et la salle de bain donnent directement sur le salon, la pièce des invités. Ces lieux intimes doivent être le plus éloignés possible du salon, où sont reçus des étrangers. Il n'est pas rare de voir des familles vouloir changer d'appartement uniquement pour cette raison. Une famille, dans ce cas, affirmait : «On n'est pas à l'aise dans cet appartement ; chaque fois qu'on a des invités on n'ose plus aller aux toilettes». La meilleure disposition est à côté des chambres à coucher, séparés du salon par un couloir et l'un à côté de l'autre, car en général, les femmes préfèrent après les wc se rendre immédiatement à la salle de bain pour se laver.

Dans l'ensemble, les familles ont pu s'adapter à leur nouveau logement. Même si dans certains cas la disposition de l'appartement les mettait mal à l'aise, avec le temps elles ont pris cela avec humour tout en attendant de trouver un logement plus convenable.

Un mélange de styles français et kurde est donc constaté dans la décoration des différentes parties des logements des réfugiés. Par exemple, mettre des meubles dans le salon, mais aussi décorer la pièce avec des coussins et des matelas pour pouvoir s'asseoir à la kurde, ou servir des repas sur la table à des amis français au lieu de se mettre par terre à la kurde.

Dans tous ces arrangements de l'intérieur, est bien perceptible le souci de montrer une image «convenable» de soi aux Français. Installer des meubles occidentaux est-il une façon de montrer son intégration à la société française ? Veulent-ils changer ainsi l'image du «paysan traditionnel qui ne connaît rien de la modernité» ? L'utilisation des meubles à l'européenne n'était pas inconnue dans les petites villes et les villages au Kurdistan d'où viennent les réfugiés. Mais dans la plupart des cas, c'était un symbole de «civilisation» et de «modernité». Comme je l'ai déjà souligné, certaines familles aisées

les installaient dans leur salon pour se distinguer des autres, même si elles les utilisaient rarement.

Tout cela est moins visible dans le domaine de l'alimentation qui est resté plus imprégné des origines kurdes même si, là aussi, avec le temps des changements apparaissent.

Chapitre VI- L'alimentation

Chez la plupart des immigrés et des réfugiés, de toutes origines, les habitudes alimentaires se maintiennent plus longtemps que d'autres traits culturels, par exemple l'habillement et la langue. Durant leur séjour au Centre d'Hébergement, les Kurdes se montraient très sensibles à leur alimentation. Ils critiquaient les repas que le Centre leur imposait et demandaient sans cesse de pouvoir cuisiner eux-mêmes des plats kurdes. Ces réactions illustrent le fait que l'acte de manger n'a pas seulement pour rôle de nourrir le corps, il a aussi un aspect culturel qui touche le côté le plus profond de chaque peuple. Par un changement brutal de cette habitude, chacun peut se sentir offensé, d'où une réaction défensive vis-à-vis de nouvelles règles alimentaires. L'alimentation, comme le dit Claude Fischler, est «le domaine de l'appétit et du désir gratifiés, du plaisir, mais aussi de la méfiance, de l'incertitude, de l'anxiété». ¹

A- L'alimentation traditionnelle avant l'exil

Le régime alimentaire de chaque peuple reflète son mode de vie social et culturel. Les Kurdes, vivant de l'élevage et de l'agriculture, ont une cuisine essentiellement à base de produits laitiers, de céréales et d'herbes et de légumes.

Le pain joue un rôle essentiel dans les repas. Dans la langue kurde, «*nân khwardem*», littéralement «manger du pain», est employé couramment pour manger tout court. De même «mets la table» se dit souvent «amènes la nappe du pain (*sefra-ye nân bina*)».

¹ FISCHLER, 1993, *L'omnivore*, p. 9.

Pour la plupart des Kurdes, l'absence de pain à table est ressentie comme un manque et donne à la fin du repas l'impression de n'avoir rien mangé. A ce rôle vital, il faut ajouter des significations plus symboliques. Considéré comme sacré, son gaspillage est jugé comme un grand péché.

Dans les villages, tous les matins, les femmes préparent du pain au four (*tanur*) pour toute la journée. Les restes, miettes et morceaux rassis, sont frits dans l'huile pour être mangés tout chaud ; les enfants en sont particulièrement friands.

En ville, le pain rassis est gardé pour l'échanger contre des produits laitiers avec les villageoises qui passent régulièrement. D'après les croyances populaires, le pain ne doit jamais être coupé avec un objet métallique, ciseaux ou couteau, ce geste pouvant amener malheur et ruine dans la famille. Couper du pain avec un objet métallique signifie en fait «couper la bénédiction et l'abondance» que Dieu a accordées (*barekat*).

Après le pain, ce sont les aliments frits qui sont les plus estimés surtout chez les villageois. L'huile symbolise la force et la richesse. Un repas gras, censé donner la force mais aussi apporter au corps sa forme idéale, pleine et forte, est toujours recherché. Dans les villes ces plats sont tout autant appréciés, toutefois l'huile est utilisée avec plus de précaution. Ces plats frits se trouvent dans tous les menus ; par exemple, tous les matins, au petit déjeuner (*têsh*), des tomates (*tamâta*) cuites à grande friture, des omelettes (*hêlka o ron*) et parfois de la viande frite, poulet ou (viande de) mouton.

Au petit déjeuner, à ces plats frits s'ajoutent du yaourt (*mâst*), du fromage (*panir*), du lait (*shir*), sans oublier du thé sucré et du pain. Il existe plusieurs sortes de fromages, le *lorik* (fromage frais), le *selk* (fromage frais et râpé), le *shirêzh* ou *zhâzhi* (fromage râpé mélangé avec des herbes et de l'ail).

✚ Pour le déjeuner (*nân-e nivro* ou *ferâvin*) et le dîner (*shiv*), en général sont servis différentes sortes de *shorbâ* (sorte de soupe à base de légumes et de légumineuses), des légumes et des feuilles farcis, *iprâkh* (feuilles de vigne, de chou, des tomates, courgettes, aubergines farcies), différentes sortes de ragoût (plus ou moins liquide),

nommé *âfka*, accompagné du *gerâr* - nom donné aux céréales comme le blé concassé (*sâwâr*) et le riz (*berenj*) -, et aussi des boulettes préparées avec de la semoule de riz (*kotelk-é^h halab*) ou de la semoule de blé concassé (*kotelk-é^h tersh*), farcies de viandes et frites dans l'huile. Pour accompagner ces plats, sont servis du yaourt et des assaisonnements, légumes ou fruits au vinaigre (*tershiyât*), ainsi que différents légumes, céleri (*karafs-é^h kordi*), radis (*terep* ou *tever*, *tûr*) et différentes herbes aromatiques fraîches, persil (*ma'danos*)..., et le *zalâta*, une sorte de salade, mélange de tomates, de concombres et d'oignons, coupés en petits morceaux et assaisonnés avec du *lêmondos* (acide citrique) dilué dans l'eau et du sel.

Après chaque repas, du thé et des fruits sont servis. Le thé est fort (*châ-yê^h rash*) et très sucré. Il faut noter que dans les villages, c'est souvent le dîner qui est le repas le plus important. Tandis qu'au déjeuner, manger du pain avec du yaourt ou du fromage paraît suffisant, le soir, le repas est cuisiné.

Le *gerâr*, riz ou blé concassé, accompagne la plupart des plats. Le riz est plus habituel en ville, alors que le blé concassé (*sâwâr*) est utilisé fréquemment par les villageois. La préparation la plus courante consiste à le combiner avec des lentilles (*nisk* ou *sâwâr*). Toutefois, le *sâwâr*, le blé concassé, n'est pas utilisé pour des invités ou pour des fêtes. A travers les propos de mes informateurs, il est évident qu'il est même devenu un critère de distinction entre les citadins et les villageois. Chez une famille réfugiée en France, la belle-fille, d'origine citadine, insistait sur le fait qu'elle n'aime pas le blé concassé (*sâwâr*), mais qu'elle le cuisine, de temps en temps, parce que son mari et sa belle mère, d'origine villageoise, l'apprécient beaucoup.

Le riz est souvent cuisiné avec des vermicelles (*rezhda*) ou des lentilles (*nisk* ou *nêsk*), des herbes aromatiques, et mélangé parfois à des petits morceaux du poulet ou de mouton. Ces différentes préparations du riz (*pilâw* ou *pelâw*, le riz cuit) dépendent de la variété du ragoût (*âfka*) qui l'accompagne. La couleur du ragoût (*âfka*), rouge ou jaune, suivant les denrées utilisées est déterminante dans ce choix. Avec un *âfka-ye nok* (ragoût de pois chiche) par exemple, le riz est préparé avec des vermicelles et du poulet. Dans

ce plat, qui ne se présente pas sous une couleur bien tranchée, le jaune reste malgré tout dominant. Tandis qu'avec le ragoût de tomates (*tamâta*) ou de haricots verts (*fâsul*) ou autres légumes qui ont des couleurs plus marquées (vert, rouge) le poulet du riz est remplacé par la viande de mouton accompagnée de différentes herbes aromatiques de couleur verte.

Il faut noter que la viande et le riz sont clairement un signe d'aisance matérielle, ils se retrouvent pour les grandes occasions, la fête, le deuil. C'est ainsi que pour les fêtes, différents plats à base de riz et de la viande sont au menu. Les mets les plus fréquents sont du riz aux vermicelles, différents ragoûts (*âfka*), des feuilles et des légumes farcis (*iprâkh*), des boulettes de semoule de riz et de blé (*kotelk-e halab et kotelk-e tersh*).

Les repas sont servis, par terre sur une nappe étalée au milieu de la pièce, autour de laquelle tout le monde s'installe. (Voir PHOTOS, ph. n°14, p. 12). Pour chacun, sont disposés une assiette et des couverts. Quelquefois, le pain sert de cuillère. Une carafe d'eau ou du *do* (yaourt dilué avec de l'eau et du sel) avec des verres, sont posés à côté de la nappe.

A la campagne, la nappe est parfois remplacée par un grand plateau pour deux ou trois personnes.

La meilleure place, le haut de la pièce face à la porte, est réservée aux invités qui s'installent à côté du chef de famille. C'est à eux de se servir les premiers. Pour les Kurdes, comme dans le reste de l'Orient, l'hospitalité est très importante. Il faut à tout moment être prêt à recevoir des invités qui pourraient arriver à l'improviste. Les repas sont rarement pris en solitaire, la convivialité est très recherchée. Les portes sont ouvertes aux étrangers et ils sont reçus amicalement. Les familles ont toujours des provisions pour des invités imprévus, ce qui arrive souvent. Pauvres ou riches, tout est fait pour que l'invité soit reçu parfaitement, et reçoive la meilleure part du repas.

Les plats changent suivant la saison. Au printemps et en été, ils sont préparés avec différentes herbes aromatiques et légumes fraîchement cueillis. En été, pour se

rafraîchir, le menu comporte souvent du concombre coupé en petits morceaux et mélangé avec du yaourt, de l'eau et du pourpier (*perpin*). En automne et en hiver, les repas sont plus énergétiques, à base de plats de légumineuse, *niskina* (potage de lentille), *mâshina* (potage d'haricot d'Inde), ... , variétés de soupe consistante. Par exemple, pour préparer le *niskina*, la soupe de lentilles, les lentilles sont cuites, moulues, mélangées avec des oignons frits, un peu d'eau, des épices (*bahârât*), du sel (*khö*) et du poivre noir (*darmân-é rash* ou *isiwat*). A ce mélange, est rajouté un peu du riz (*maraqâ-ye nisk*) à l'ébullition pour le rendre plus épais. Les produits laitiers (fromage, yaourt...) sont toujours présents à toutes les saisons.

La conservation des aliments et la préparation des repas sont du ressort des femmes. Dans les villages et les villes, après la cueillette, au printemps, les femmes commencent le travail de conservation des plantes et des légumes pour l'automne et l'hiver suivants. Ces travaux s'effectuent en groupe. A cette occasion, toutes les voisines et les proches se rassemblent, à tour de rôle, chez l'une d'elle et y passent une ou deux journées entières à faire sécher des plantes, préparer des assaisonnements (*tershiyât* ou *turshiyât*), de la confiture (*merabâ*), des sirops (*sharbat*), de la sauce tomate (*reb*) etc. Une fois le travail fini, elles se rendent chez une autre et ainsi de suite. Ces travaux se prolongent en général jusqu'à la fin de l'été. Ces activités collectives renforcent les liens et rendent plus efficace leur travail. Ces tâches qui sont longues et fastidieuses, grâce au travail en commun, deviennent moins pénibles et même plaisantes. Chaque préparation est une occasion de se retrouver tous les jours tout en travaillant, de discuter, de raconter des histoires drôles, d'échanger des nouvelles de l'entourage ou des conseils sur les problèmes familiaux. Ainsi la journée passe plus vite et sans ennui. Cette collaboration est une des caractéristiques importantes de la vie traditionnelle kurde. L'étude de la vie quotidienne des réfugiés en France montre que cette particularité de leur culture est loin d'être effacée, même en exil.

B- La cuisine et l'alimentation en France

En France, c'est par leur cuisine que les Kurdes ont noué les premières relations avec leurs voisins. D'après la coutume, chaque fois qu'un étranger s'installe dans un village, pour que son nouveau milieu lui semble plus familier, les voisins lui préparent un repas et lui rendent visite. Ayant constaté que les relations de voisinage sont tout-à-fait différentes en France, les réfugiés ont essayé de faire les premiers pas pour communiquer avec leur entourage. Ainsi, la plupart d'entre eux ont préparé des plats kurdes pour leurs voisins et leur ont apportés. Ces familles racontent avec joie que ces voisins ont beaucoup apprécié ces plats, certains ayant même demandé la recette. A travers ces paroles, il est facile de voir combien elles sont fières de se faire reconnaître par ces Français «qui ignorent tout d'eux et de leur culture». En fait ce geste, qui au Kurdistan faisait partie des coutumes d'hospitalité, change de signification, en inversant les rôles d'invité et d'hôte, et devient une façon d'affirmer son identité culturelle pour se faire reconnaître en tant que Kurde.

Les réfugiés, à travers leur cuisine, se différencient constamment des Français : «Le riz kurde est meilleur que le riz préparé par les Français ; les Français ne lavent pas le riz; tout au contraire de nous». La plupart d'entre eux montrent une répulsion envers les crevettes, les fruits de mer, les escargots, les mettant tous «dans le même panier», en les désignant sous le seul mot d'escargot (*shaytânok*) : «chez nous, on mange jamais des *shaytânok* [ici crevettes et moules], ce n'est pas dans notre habitude». Comme le médecin du Centre d'Hébergement leur conseillait de manger des fruits de mer pour satisfaire les besoins en iode et éviter les problèmes de thyroïde, l'un d'eux en plaisantant disait «Dieu m'en garde, je préférerais que mon cou soit gonflé comme un ballon que de manger ces *shaytânok* ! ». Un autre justifiait ainsi son refus : «Les Français aiment ces choses, c'est leur coutume. Mais pour nous, les Kurdes, ce n'est pas pareil, nous ne sommes pas habitués à ce genre de cuisine ; nous sommes différents». Souvent ils justifient leur cuisine par des occasions particulières : «Pour les fêtes, il faut préparer de la cuisine kurde, les Kurdes qui viennent ne mangent que des plats kurdes.

Si on fait la cuisine française ils ne vont jamais la manger ». Parfois même, cet attachement prend une forme extrême et ils n'hésitent pas à qualifier la cuisine kurde de meilleure que toutes les autres.

Leur rejet de la cuisine française traduit souvent leur méfiance et méconnaissance vis-à-vis de leur société d'accueil. Mais avec le temps, ces réactions s'adoucissent et les Kurdes tentent de mieux connaître la cuisine française. Une grand-mère raconte qu'un des Kurdes vivant depuis longtemps en France avait invité toute sa famille dans un restaurant et commandé un plat de sardines accompagnées de crudités. Personne, malgré l'insistance de leur hôte, n'osait manger. Ils trouvaient ce plat très différent des leurs. C'est elle qui pour ne pas vexer son hôte, se décida à goûter. A sa plus grande surprise, elle trouva ce plat délicieux.

Malgré cet attachement profond à leur cuisine, la vie en France modifie leurs habitudes alimentaires. Comme le dit Dinh Trong Hieu ², «les habitudes culinaires sont le reflet d'une société, ils (sic) évoluent avec le temps, s'adaptent au contact d'autres peuples, en particulier dans la diaspora».

1- L'achat et la conservation des aliments

A l'étranger, le premier souci est de trouver les ingrédients nécessaires à la cuisine kurde. Ceux qui ont un jardin profitent des légumes et des fruits qu'ils y cultivent. Pour le reste, hormis la viande, ils vont dans les grandes surfaces, au marché, ou chez les petits commerçants arabes et turcs. Au début de leur séjour en France, leur méconnaissance de l'alimentation les rendaient méfiants envers les produits du supermarché. Une femme m'a raconté que, durant les premiers mois, elle avait remarqué le dessin d'un animal ressemblant à un porc sur les pots de yaourts, et que pendant longtemps, elle resta persuadée que c'était du yaourt fait à base de lait de porc, et n'osait même plus acheter du lait. Avec le temps, elle apprit à connaître l'alimentation française

² DINH TRONG HIEU, 1990, «Des goûts et des saveurs...», p. 51.

et achetait tranquillement ce dont elle avait besoin. En me racontant cela, elle se moquait de sa propre naïveté et de l'image qu'elle se faisait de l'Occident. Elle disait : «Je ne savais pas, je croyais que, comme ils mangent le porc, ils font aussi des produits avec son lait ! ».

La plupart d'entre eux ne cachent pas leur dégoût pour les viandes vendues en magasin, disant qu'ils ne savent pas comment ces viandes ont été préparées. Ils ont l'idée, qu'en Occident, l'animal est étranglé ou abattu avec un revolver. Selon eux, cette façon de tuer ne permet pas que le sang et toutes les impuretés sortent du corps de l'animal. Ainsi le sang, en restant dans le corps, rend la viande «impure» et lui donne mauvais goût. Selon l'islam, il faut égorger l'animal pour que sa viande soit *halâl*, licite. En général, toutes les familles que j'ai connues achètent collectivement chaque mois deux ou trois moutons tués selon la norme islamique chez un éleveur français agréé par l'Etat. Partagée entre chaque famille, la viande est coupée en morceaux et gardée dans un grand congélateur. L'achat de cette viande, mis à part les raisons religieuses, a aussi des causes économiques. Acheter collectivement un ou plusieurs moutons entiers revient beaucoup moins cher que l'achat de la viande au supermarché. Dans une des villes que j'ai visitée, le bas prix de cette viande a incité les voisins chrétiens des Kurdes à participer avec eux à ces achats. De même, pour la volaille, ils vont dans une ferme et achètent des poulets qu'ils égorgent eux-mêmes sur place. L'achat de ces poulets est plus économique qu'en magasin, dont ils trouvent les volailles sans goût et chères.

Grâce à ces achats, les familles ont établi de très bonnes relations avec les éleveurs français. Dans une des villes, le fermier est devenu familier des Kurdes, il les considère comme ses meilleurs clients. A chaque fois qu'il leur apporte un mouton, tué dans sa ferme, il reste quelques heures avec eux pour discuter et boire du thé. Il plaisante en leur disant qu'à force d'avoir des clients musulmans, à présent il connaît mieux qu'eux toutes les règles de l'islam. De temps en temps, quand leur réserve de viande s'épuise et qu'ils reçoivent, à l'improviste, des invités, ils recourent aux marchands arabes et achètent de la viande islamique «*halâl*» plus chère que chez leur éleveur habituel.

Comme ces familles reçoivent souvent des visites et sont la plupart du temps déjà nombreuses, elles achètent des aliments en grande quantité et gardent toujours, comme au Kurdistan, des réserves de provisions pour des circonstances imprévues. Pour cela, elles ont toutes acheté un grand congélateur (*jamad*).

En général, les petits achats sont faits par les femmes et les achats en grande quantité par les hommes. Par exemple, pour les fêtes, ce sont les hommes qui s'occupent de l'achat des provisions et de l'organisation de la cérémonie, tandis que les femmes préparent le repas. Mais il n'est pas rare de voir aussi les hommes à cette occasion, aider les femmes dans la cuisine. Durant la fête, ce sont les jeunes et les hommes qui servent les plats.

2- La cuisine et la préparation des repas

Même si les Kurdes mangent par terre dans leur salon, tous ont installé une table et des chaises dans la cuisine. Le réfrigérateur (*salâja*) et la cuisinière étaient déjà installés par les associations. Comme nous l'avons vu, toutes les familles ont équipé leur cuisine d'un congélateur. Quelques-unes ont acheté un barbecue pour faire de temps en temps des grillades, et un four tournant pour des pâtisseries.

Certaines familles, et particulièrement les plus jeunes, quand elles n'ont pas d'invités, mangent à table, dans la cuisine. Mais il n'est pas rare de voir dans ce cas les plus âgés prendre leur assiette et aller dans le salon pour manger assis sur le sol.

Sur la table ou sur la nappe, les repas sont servis comme au Kurdistan. Tous les plats sont mis sur la nappe et chacun se sert selon son goût. On ne distingue pas l'entrée, le plat principal et le dessert. Comme boisson sont servis de l'eau, du yaourt dilué (*do*) ainsi que des boissons gazeuses. (Voir PHOTOS, ph. n° 15, p. 13).

Rappelons que la cuisine au Kurdistan était un endroit où les femmes se rassemblaient entre elles pour préparer les repas. De même en France, les familles qui

habitent dans une même ville n'ont pas perdu cette habitude et se retrouvent souvent pour préparer les repas et manger ensemble.

La préparation des repas se fait en général par terre. Les chaises de la cuisine rangées, un tapis ou une couverture étalé sur le sol, le travail peut commencer : préparer les légumes et les herbes, les nettoyer, les couper en petits morceaux, cuire la semoule ou le riz, faire la pâte pour les gâteaux, etc. Pour les plats qui demandent plus de travail comme par exemple *kotelk-e halab* ou *koltek-e tersh*, en général les femmes préparent de grandes quantités de nourriture et la gardent au congélateur pour l'utiliser en fonction de leurs besoins. (Voir PHOTOS, ph. n° 18, p. 15).

A chaque grande occasion (mariage ou Nouvel An), des kurdes installés dans différentes régions se regroupent pour s'entraider et préparer leur fête. Tous sont hébergés par ceux qui les reçoivent. A ces occasions, la cuisine devient la pièce la plus importante et le manque d'espace dans une petite cuisine, où plusieurs personnes veulent s'installer et travailler ensemble, se fait cruellement sentir.

Ces visites sont aussi une occasion pour que les familles échangent des cadeaux. Les cadeaux les plus courants sont le fromage kurde, *panir-ê kurdi* (une sorte de fêta mélangé avec des herbes aromatiques et de l'ail), le yaourt, le beurre et les *tershiyât* (fruits et légumes au vinaigre).

Pour les repas, comme au Kurdistan, les femmes préparent des légumes frits ou farcis, du riz aux vermicelles, différents ragoûts, accompagnés de la salade (*khas* ou *kâhu*) ou du *zalâta* (salades de tomates, concombres et oignons émincés et assaisonnés, des légumes au vinaigres et du yaourt).

Ainsi après quelques années de vie en France, les familles continuent à manger à la façon kurde. Pourtant de petits changements dans la préparation des repas et la manière de les servir apparaissent.

3- Les premières modifications dans les repas quotidiens et les repas festifs

La première année où j'ai rendu visite aux familles réfugiées (1992), le petit déjeuner était assez copieux, comme au Kurdistan. Il était composé de viande rouge ou de poulet, frits et salés, d'omelettes et de tomates ou de pommes de terre frites, de yaourt, de crème fraîche, de thé sucré et de pain le plus souvent préparé au four (pain plat). Les Kurdes disaient que le pain français était dur et que les enfants n'avaient pas l'habitude, préférant le pain plat kurde, plus souple.

Les années suivantes, j'ai constaté des modifications mineures dans leur alimentation. Le petit déjeuner est allégé, en éliminant les viandes frites. Les femmes disent que leurs enfants ne prennent plus ces plats qu'ils jugent trop lourds. Actuellement, le pain kurde n'est pas toujours présent et il est remplacé par le pain français ou le pain arabe rond. Les enfants prennent du chocolat avec du lait et des biscuits, des céréales. Toutefois, il faut noter que pour un invité, les viandes frites reviennent toujours au menu.

Au départ, les Kurdes se comparaient souvent aux Français, en parlant de leur manière de manger. Un de leur sujet favori était la différence entre la quantité de nourriture et le temps consacré au repas : «Les Français ont l'habitude de passer beaucoup de temps à table. Ils servent de petites bouchées dans leur assiette. Nous, au contraire, nous mangeons rapidement et nous prenons de grandes quantités. Eux, ils mangent par grammes et nous par kilos !».

Avec le temps, les Kurdes commencent une espèce d'autocritique. Manger en grande quantité les plats gras, les grandes fritures qui étaient appréciés, devient non seulement les cibles de leurs attaques mais est considéré aussi comme la cause de la plupart de leurs maux : «Nous, nous utilisons beaucoup d'huile dans les repas. Ce n'est pas très bon pour la santé. Au Kurdistan, c'était différent. Nous travaillions dur dans les champs et notre corps avait besoin de beaucoup d'énergie. Tandis qu'en France, nous ne bougeons pas tellement. Notre travail est physiquement moins dur. A force de manger des repas

gras, j'ai perdu mon souffle et je n'arrive plus à monter les escaliers. Il faut utiliser moins d'huile dans la nourriture».

Une des femmes, mère de trois enfants qui a accouché de son quatrième enfant avec une césarienne, était surprise : «C'est très étonnant ! Au Kurdistan, j'ai mis au monde trois enfants tout naturellement. Le troisième est même né dans une grotte, pendant notre fuite ! Ici, malgré toutes les surveillances des médecins, mon accouchement a été le plus dur!».

Pour sa belle-mère, il fallait chercher la cause de cet «accident» dans son régime alimentaire et son inactivité : «C'est naturel, en France, tu ne bouges pas beaucoup. Tu es tout le temps assise à la maison, et tu continues à manger comme d'habitude. Ton corps devient fainéant et dur, et naturellement il ne pourra pas supporter la naissance d'un enfant plus grand que la taille normale !».

Un autre Kurde critiquait les coutumes kurdes selon lesquelles les invités se sentent obligés d'accepter systématiquement la nourriture et les friandises que son hôte leur offre : «Quand nous nous rendons visite, on nous offre du thé, des gâteaux, des fruits, etc. Nous sommes obligés de les manger, sinon c'est impoli. Après la quatrième visite, on se sent rassasié et on a mal au ventre. A la fin de la soirée, on tombe malade !».

Malgré toutes ces critiques, ce n'est que chez les enfants que j'ai constaté des changements ; alors que la plupart des adultes ne les suivent pas et continuent à manger des plats plus ou moins gras. Toutefois, les plus jeunes, en particulier les enfants, n'hésitent pas à encourager ces tendances nouvelles. Ils ont joué un rôle important dans les changements culinaires.

Sous l'influence de l'école et de leurs amis français, ils mélangent des plats français et des plats kurdes. Certaines familles, de temps en temps, préparent pour leurs enfants des plats français, comme du bifteck avec des pommes de terre frites, des spaghettis (*makaruni*) ou de la ratatouille, etc.

Les Kurdes utilisent de moins en moins de *lêmondos* (acide citrique), qu'ils consommaient abondamment à leur arrivée. Il est remplacé par le jus de citron. Les jeunes garçons d'une famille encourageaient leur mère à ne plus mettre de l'acide citrique en poudre dans les mets, en avançant des preuves scientifiques : «D'après le médecin, le *lêmondos* est très mauvais pour l'estomac et à long terme nous rend malade. Le citron est bien meilleur, il a le même goût acidulé et il est plus sain».

Le voisinage et le contact avec d'autres populations influencent aussi ces Kurdes. Une des familles qui avait un voisin maghrébin, prenait de temps en temps du thé à la menthe, appelé «le thé des Arabes» (*chây-e arabâ*). Le père disait : « La première fois que j'ai pris ce thé à la menthe chez mon voisin arabe, ça m'a beaucoup plu. Je leur ai demandé de m'apprendre à le préparer. En été, ce thé est rafraîchissant ». De même j'ai remarqué l'apparition des endives dans la composition des repas. Mais au lieu de les consommer coupées en morceaux et assaisonnées comme une salade, ils les prennent feuille par feuille sans les assaisonner comme des *sabzi* (légumes et herbes aromatiques fraîches) qui au Kurdistan accompagnent d'habitude leurs plats.

Une jeune femme qui avait travaillé pendant quelques mois en tant que stagiaire dans un restaurant français, racontait que durant son travail, elle avait appris à faire la plupart des plats français. Cependant jamais elle n'avait osé les goûter, parce que dans la plupart de ces plats il y avait du vin, et que ni la viande ni le riz n'étaient lavés. Elle racontait qu'une fois le chef de cuisine lui avait demandé de préparer des poulets. Avant de les cuire, elle les avait mis dans le lavabo et avait commencé tranquillement à les laver. En la voyant, le chef s'était précipité vers elle disant : «Qu'est-ce que vous faites ! En les lavant à l'eau, vous enlevez tout leur goût !». De même, pour la viande de boeuf, il lui avait expliqué que c'est le sang qui donne de la force et de la saveur et qu'il ne faut jamais la laver. Elle ne cachait pas sa répulsion en racontant cela. J'ai déjà discuté du rôle de l'eau et son importance symbolique pour le nettoyage de l'habitat et du corps. Pour les aliments, elle joue le même rôle nettoyant et purifiant. Ainsi en lavant la viande, on la débarrasse de son sang considéré comme impur et sale. Il faut noter aussi

qu'au pays, les ingrédients qu'ils achetaient sur le marché n'étaient pas déjà nettoyés comme en France. La plupart des légumes secs, le riz ou le blé contenaient de petits cailloux et de la poussière. Les femmes passaient des heures entières à trier et à laver. La viande et les légumes n'étaient pas non plus préparés avant la vente. Cela s'ajoutait au côté symbolique du lavage et renforçait cette nécessité du nettoyage dans les pratiques quotidiennes. Cette habitude est tellement ancrée dans leurs gestes et leur mémoire que même en France, alors que la plupart des ingrédients sont déjà nettoyés avant l'emballage, les réfugiés trouvent nécessaire de les laver avant de les utiliser. (Voir PHOTOS, ph. n° 17, p. 15).

Bien que dans l'ensemble les pratiques alimentaires n'aient pas beaucoup changé et que les Kurdes soient très attachés à leur cuisine, des mélanges apparaissent parfois dans leur alimentation. Comme on l'a vu plus haut, les adolescents et les plus jeunes sont les principaux acteurs de ces changements. Une mère en est même arrivée à apprécier le maïs en conserve qu'elle trouvait dégoûtant à son arrivée et bon pour les animaux.

Les femmes kurdes trouvent la cuisine française «plus facile et plus rapide» à faire que la cuisine kurde. Par cuisine française, elles entendent souvent bifteck frites, spaghetti ou différentes conserves qu'elles achètent au supermarché. D'un côté, elles envient ce caractère «pratique et facile» mais de l'autre, elles ne cachent pas leur préférence de goût pour leur cuisine : «La cuisine kurde est difficile, longue et fatigante à préparer. On passe des heures entières à faire un plat kurde, tandis que pour un plat français je mets peu de temps ; c'est vite fait et il n'y a pas beaucoup de préparation. Malgré cela je préfère les plats kurdes. Leur goût, c'est autre chose, on ne peut pas le remplacer. Je fais de la cuisine française uniquement pour mes enfants, eux ils aiment bien ça».

Ces différences de goût, dans les familles où il y a une tension entre les parents et les adolescents, deviennent un moyen pour ces derniers de protester contre leurs parents jugés «traditionnels». Dans ces familles, des jeunes filles prenaient pour leur petit déjeuner du café avec des biscuits ou tout simplement un jus d'orange. Quelquefois elles

ne venaient pas s'installer, comme d'habitude, en famille, disant à leur mère qu'elles n'avaient pas envie de manger. De même pendant les repas, elles évitaient de prendre du pain ou elles reprochaient à leurs mères d'avoir utilisé beaucoup d'huile. Ainsi elles voulaient se distinguer de leur famille, surtout de leurs parents. Parfois leurs mères en plaisantant leur disaient : «Ah ! Je comprends pourquoi vous ne mangez pas, vous ne voulez pas grossir ! Ce n'est pas à la mode en France d'être grosse comme chez les Kurdes ! ».

En remplaçant leur alimentation considérée «lourde» par une alimentation «légère», ces jeunes filles veulent s'identifier à la société française en changeant leur apparence. Ainsi, «on assiste à la destruction des anciennes représentations mentales concernant l'alimentation ; plus globalement encore, l'image du corps et de la santé en sort métamorphosée»³. Ici le corps corpulent recherché dans la société traditionnelle est remplacé par un corps mince à la «*mode française*».

Ces changements dans les formes du corps et dans sa représentation chez les jeunes, nous amènent à étudier le vêtement, qui touche aussi au corps et à son image. Comme le dit Nicollet, «sur bien des points, le port du vêtement présente des analogies avec les pratiques alimentaires. Ce n'est pas étonnant puisque dans les deux cas on découvre, au-delà des caractéristiques fonctionnelles, des valeurs symboliques et des signes d'appartenance».⁴

³ KHOSROKHAVAR, 1989, «La pratique alimentaire», p. 143.

⁴ NICOLLET, 1992, *Femmes d'Afrique ...*, p. 100.

Chapitre VII- Les comportements vestimentaires

Tout comme la cuisine, le vêtement est lié au corps, mais il s'expose davantage à l'extérieur. Contrairement à la cuisine qui reste dans l'espace intérieur et intime, chez soi, l'habillement est souvent exposé dans l'espace du dehors, à la vue des autres. On se donne à voir par son apparence, par son habit, d'où le souci des réfugiés d'adapter leurs habitudes vestimentaires à leur milieu d'accueil pour ne pas être jugés «étranges» (*'ajeb*) par leur entourage. Cela a rendu les réfugiés kurdes plus souples devant les changements vestimentaires en exil.

Pour étudier les pratiques, j'adopterai la même démarche que pour l'alimentation : observer l'habillement des réfugiés lorsqu'ils étaient au Kurdistan pour mieux comprendre l'importance des changements vestimentaires en France. Cette étude a pour but de comprendre le rôle qu'avait le costume dans la société kurde. L'objectif essentiel de cette partie est de cerner l'importance que ce costume peut encore avoir pour les réfugiés.

A- Au Kurdistan, le costume kurde et son évolution : description et usages des différentes pièces

Le Kurde se reconnaît facilement à sa façon de s'habiller qui présente des caractéristiques toutes particulières. Cependant cela n'empêche pas que l'habillement kurde varie selon les régions. A cela s'ajoutent des différenciations sociales qui existent à l'intérieur de la société kurde. Les récits des voyageurs, les biographies des auteurs kurdes, les souvenirs et les photos, sont des sources précieuses pour étudier

l'habillement et son évolution. Facile à observer, il était la première chose à attirer l'attention. Il se caractérise, pour les femmes par de longues robes chatoyantes, et pour les hommes par le port de pantalons larges et bouffants ornés d'une longue ceinture autour de la taille et la tête parée de longs turbans soigneusement enroulés. Cette image a intrigué plusieurs de ces voyageurs qui exploraient le Kurdistan au XIX^e et au début du XX^e siècle. Les Kurdes donnaient beaucoup d'importance au volume et aux couleurs vives de leurs vêtements. (Voir PHOTOS, ph. n° 21 et 22, p. 18). De nombreux voyageurs qui ont décrit, parfois même avec ironie, ces vêtements, n'ont pas pu dissimuler leur étonnement envers ce penchant «conforme aux notions kurdes de goût».¹

Ce n'est qu'au début du XX^e siècle que les Etats du Proche-Orient commencent une politique de contrôle et d'intégration dans les régions périphériques comme le Kurdistan qui modifie les structures socio-culturelles de ces régions.

Quels sont les effets de cette politique d'intégration sur l'habillement des Kurdes ? Quelle est la particularité de ces vêtements ? Quel était le costume d'origine ? Quel rôle a joué l'environnement sur les variations vestimentaires ? Malgré les changements de la société, les Kurdes arrivent-ils à garder leur particularité ?

Autant de questions posées par l'étude du costume d'une population. Pour répondre à une partie d'entre elles, je décrirai l'habillement des Kurdes du Bâdinân, la région dont la plupart de mes informateurs sont originaires.

Comme la plupart des habits kurdes, le costume du Bâdinân est composé, pour les hommes, d'une chemise, d'une veste, d'un pantalon large, d'une ceinture en tissu enroulée soigneusement autour de la taille et sur la tête d'un large turban noué sur une calotte ou un bonnet ; pour les femmes, d'une large et longue robe remarquable par ses

¹ «Au devant, sur un cheval, petit, maigre et exténué avançait un quidam de grande taille et sec, revêtu d'un costume bigarré. [...] Le turban d'une dimension surprenante semblait engloutir le cavalier et le cheval. [...] Du milieu de cette masse multicolore s'élevait un chapeau conique de feutre blanc. Ce fardeau, eût-on dit, donnait au corps maigre qui avait la peine à le soutenir une position instable et vacillante». (récits des voyageurs cités par NIKITINE, 1956, *Les Kurdes ...*, p. 91). «A six heures du matin, nos muletiers sont là ; ils ont l'air désireux de nous plaire ; ils nous apportent un panier magnifique de raisin. Ils ont le costume le plus fantastique qu'on puisse rêver ; c'est une véritable costume de clown : un bonnet pointu de feutre blanc, une petite jaquette courte et un pantalon d'une largeur démesurée». (BINDER, 1887, *Au Kurdistan, ...*, p. 175).

couleurs vives portée souvent avec une courte veste ou un caftan, d'un pantalon et d'une coiffe. Cependant de petits détails différencient les Bâdini. La largeur du pantalon, la coiffe, la coupe de la robe, les couleurs, les parures et beaucoup d'autres détails, apparaissent après une étude minutieuse. Ces différences régionales ne passent pas inaperçues pour les Kurdes eux-mêmes. A chaque costume régional correspond un nom (*model-e bâdini, model-e hawrâmi, model-e botâni, model-e mokriâni...*) et chaque population est désignée par sa façon de s'habiller ; elle est même appelée du nom d'une partie de son habillement caractérisée par sa forme ou sa couleur. C'est ainsi que les Barzani sont nommés *kâla muina* (chaussure à poil) ou *kelâw sur* (bonnet rouge).² Ces surnoms, parmi d'autres, sont donnés aux tribus de Barzani par d'autres kurdes. *Kâla muina* ou *rashek*, est une sorte de chaussure en poils de chèvre fabriquée au Bâdinân ; les Barzani sont réputés pour sa fabrication.

Dans cette partie, j'étudie le costume³ kurde en décrivant séparément ses pièces (leur forme, la coupe, le tissu, etc.). Pour cela j'ai suivi la méthode d'analyse de Leroi-Gourhan⁴, en partant des points du corps où le vêtement prend appui, comme la tête, le cou, les épaules, les hanches, etc. L'avantage de cette classification est que ces points d'appui ne sont pas nombreux. Cela facilitera la description. Je tiens compte aussi des changements dans le temps pour constater l'évolution du vêtement et voir comment des pièces de vêtements qui avaient un rôle important, disparaissent pour des raisons socio-économiques ou autres.

² SAMADI, 1364/1985, *Manzume-ye kordi-ye...*, p. 22.

³ Pour les différentes significations du costume, vêtement et habit, nous nous référons à l'explication d'Yvonne BROUTIN, 1996, «Les mots du costume», *Se vêtir pour dire*, pp. 11-24. Dans cet article, il est spécifié que «l' "habit", du latin *habitus* (manière d'être), désigne l'ensemble des vêtements qui composent un habillement. [...] Le "vêtement" est l'élément destiné à être porté sur le corps et ne comporte aucune signification intrinsèque. Le "costume" est l'apparence extérieure réglée par la coutume. Chaque individu peut par le choix de ses vêtements, afficher sa conformité avec la manière d'être, de se présenter, qui a cours dans le groupe social auquel il appartient, et de faire savoir qu'il en suit les règles et adhère à ses normes. A la fois vêtement et habit, le costume est avant tout un moyen de communication, un instrument qui, organisé, obéit à des règles communes à tout un groupe et fonctionne selon des codes connus et reconnus». (BROUTIN, 1996, «Les mots du costume», pp. 11-12).

⁴ LEROI-GOURHAN, 1973, *Evolution et Techniques. II- Milieu et techniques*, pp. 198-241.

1 -La tête

Kelâw o darsuk, sar pêch, pêch, jamadâni, kafi, shada, poshi ou pushi, tâs kelâw, taqila, kum... sont des noms pour désigner la coiffe des hommes et des femmes. Ce vocabulaire est aussi riche qu'il existe de variétés. Comment était cette coiffure et qu'est-elle devenue ?

1.1- La coiffure ou le couvre-chef des hommes

La coiffure des hommes est composée d'une calotte ou d'un bonnet (*kelâw*) porté seul ou entouré d'une ou plusieurs étoffes.

a - Le bonnet ou calotte (*kelâw ou kelâv, coiffure tissée*)

Il existe plusieurs formes de *kelâw* (calotte ou bonnet). Un des *kelâw* est un bonnet de forme conique, de calicot ou de feutre. Sa hauteur et sa couleur varient selon les différentes régions et tribus.⁵ Pour l'hiver, il en existe une autre sorte qui est un bonnet en laine de mouton, nommé *sarkelâw*. Il est porté sans le turban (*darsuk*).⁶ D'autres *kelâw* sont des calottes tissées.⁷ Certaines d'entre elles sont tissées avec des fils de soie et colorées avec différents motifs.⁸ (Voir PHOTOS, ph. n° 23, 24 et 25, p. 19).

⁵ D'après Rondot et Zülfi, ce bonnet, nommé autrefois *kum* ou *lapik*, était une «sorte de fez, un peu plus long et beaucoup plus large, fait de laine (feutre). Au Botan, le *kum* est en forme demi-ellipsoïdale, haut d'une vingtaine de centimètres, fait de laine naturelle mouillée pressée, et mis en forme sur un moule de bois. Au Behdinan (Bâdinân) les *kum* sont plus bas que ceux de Botan. On les appelle *lapik*, ils sont faits en poil de chameau, de couleur grise, alors que les *kum* de Botan sont hauts, blancs, en laine de mouton (feutre)». (ZÛLFI, 1935, *L'habillement ...*, p. 5 et RONDOT, 1972, «Vêtue masculine ...», p. 261).

⁶ Binder cite un chapeau de feutre conique, nommé *kiolos*, porté par les Kurdes de Joulamerg (Hakkari) à l'occasion des fêtes (voir BINDER, 1887, *Au Kurdistan ...*, p. 172). Je n'ai retrouvé ce nom ni dans d'autres documents écrits, ni parmi mes informateurs kurdes. Par contre, Hejar dans son dictionnaire kurdo-persan, traduit *koloz* par un bonnet en laine (HEJAR, 1368/1989, *Hanbâna borina...*, p. 641) et le journal du *Kurmanci*, journal de l'Institut kurde de Paris (en kurde), dans son n° 11 publié en été 1992, cite *koloz* comme un couvre-chef masculin cylindrique. S'agit-il d'un erreur de transcription ou est-ce un autre genre de bonnet ?

⁷ Chez les Kurdes de Mokri, en Iran, la calotte est nommée aussi *arakhchên* ou *araqchên*. *Araq* veut dire la sueur et *chên* signifie cueillir (ramasser), en d'autre terme *arakhchên* signifie «qui aspire les sueurs ». *Taqila* est le nom donné par les paysans à la calotte.

⁸ Une sorte de calotte est tissée avec des bobines de fils minces, à l'aide d'un crochet (*mil*). On l'appelle aussi *kelâw mili*. A l'aide de différents fils dorés ou argentés sont dessinés dessus des motifs en forme de pigeon (*koter*), papillon (*papula*) ou d'arbre comme le platane d'Orient (*chenâri*). Cette calotte est très fine. Il existe aussi une autre sorte de calotte de même forme mais confectionnée avec du calicot. Elle est en général plus épaisse et de couleur blanche avec des motifs noirs ou de couleurs.

b- Le Turban (*darsuk*, coiffure drapée)

Dans la langue kurde sont donnés à ce tissu drapé, traduit en français par turban, plusieurs noms suivant le tissu, la région, la forme et la couleur. *Darsuk*, *shada*, *jamadâni*, *hawri*, *shâshek*, *shâsh*, *mêzar*, *pech* ou *pêch*, *dasmâl* ou *dastmâl* sont quelques-uns de ces noms. Chaque tissu, chaque couleur et la manière de le disposer sur la tête, indiquent l'origine sociale et régionale de la personne qui le porte. D'après Zülfi⁹, les Kurdes du nord, «en Hakkari et Shikakan, mettent trois à quatre mouchoirs liés l'un à l'autre tandis qu'à Botan et Behdinan (Bâdinân), on ne met qu'un mouchoir».

Les Kurdes du Bâdinân portent en général une sorte de *darsuk*¹⁰ (turban) nommé *jamadâni*, tissu à carreaux noirs et blancs, rouges et blancs, verts et blancs... Ce turban est un drapé en forme de carré de un à un mètre cinquante de côté. Pour le mettre sur la tête, on le plie afin de le rendre triangulaire, puis on l'entoure autour de la calotte ou du bonnet. (Figures n° 16 et 17, p. 160). Les Barzani sont reconnaissables à leur *jamadâni* rouge et blanc, tandis que dans le reste de la région, il est plutôt noir et blanc, ou gris et blanc. D'après Criel, «les turbans à carreaux sont le plus souvent de fabrication arabe».¹¹ Quelques unes des familles kurdes, auprès desquelles j'ai enquêté, disent que «le *jamadâni* est devenue à la mode à l'époque du tutorat des Anglais dans la région. Avant l'arrivée des Anglais, les Kurdes portaient une autre sorte du turban (*darsuk*)». Zülfi et Rondot, qui ont étudié l'habillement des Kurdes, parlent aussi d'une étoffe nommée *desmal* ou *destmal* (*dasmâl*) qu'ils traduisent par mouchoir.¹²

⁹ ZÜLFI, 1935, *L'habillement...*, p. 5.

¹⁰ Durant mes enquêtes en France, les Bâdini nommaient leur coiffe *darsuk* et celle des Sorân *pushi*. *Sorân* ou *Sorâ* est la manière dont les Bâdini désignent les Kurdes de la région située au sud du Bâdinân où l'on parle le *sorâni* (un des dialectes de la langue kurde). La coiffe des Sorân (*pushi*) se différencie de la coiffe des Bâdini (*darsuk*) par sa matière et sa couleur. Chez les Kurdes du Mokri en Iran, on l'appelle en général *sarpêch* ou *pêch*. Suivant sa matière ou sa couleur, cette coiffe a des noms différents : *Shada* est constitué d'un tissu doux et léger en soie ou en coton fin, avec des motifs de petites fleurs sur fond clair ou foncé. *Hawri*, tissu rayé en soie ou en soie synthétique, est très fin et en général de couleur noire et blanche ou verte et blanche. A l'exception de *jamadâni* ou *kashmilon* que les Kurdes de Mahâbâd appelle *Aqâbanu*, tous les turbans (*pêch*) sont frangés.

¹¹ CRIEL ; JAMIL, 1995, *Costumes et tapis kurdes*, p. 22.

¹² Pour Zülfi «*desmal* est une sorte de mouchoir de couleur, large et long qu'on lie sur le *kum* (bonnet) ». (1935, *L'habillement...*, p. 5). Rondot précise que «ce *destmal*, qui avait des vastes dimensions (environ 3m75 x 1m25) est remplacé, avec le temps, par *jamadâni*, un simple carré de cotonnade de 1m 20 de côté, analogue à la *kéfiyé* arabe et parfois nommé, en effet, *kefyé* ou *kofi* » (RONDOT, 1972, «Vêtue masculine...», pp. 262-263).

Dans le passé, la coiffe des hommes était beaucoup plus grande que de nos jours. (Voir PHOTOS, ph. n° 21, p. 18). Le bonnet (*kelâw*) était plus pointu et les calottes (*kelâw* ou *araqchên*) portaient un pompon (*gulinga*) à leur extrémité. Les *darsuk* (turban) étaient tellement grands que, quelquefois, ils étaient utilisés comme couverture. De nos jours encore, les paysans aux alentours de Mahâbâd portent le turban très long (plus de quatre mètres de longueur). C'est un trait distinctif entre citadins et paysans. Dans les villes, on voit de moins en moins d'hommes avec des couvre-chefs. En Irak, ces changements paraissent plus importants. Beaucoup de jeunes villageois ne portent plus la coiffe comme leur père. De temps en temps, le turban (*jamadâni*) est porté autour du cou. La guerre, qui a causé les déplacements des populations, a intensifié l'influence de la ville dans les campagnes. Les habits européens se vendent de plus en plus sur les marchés kurdes.

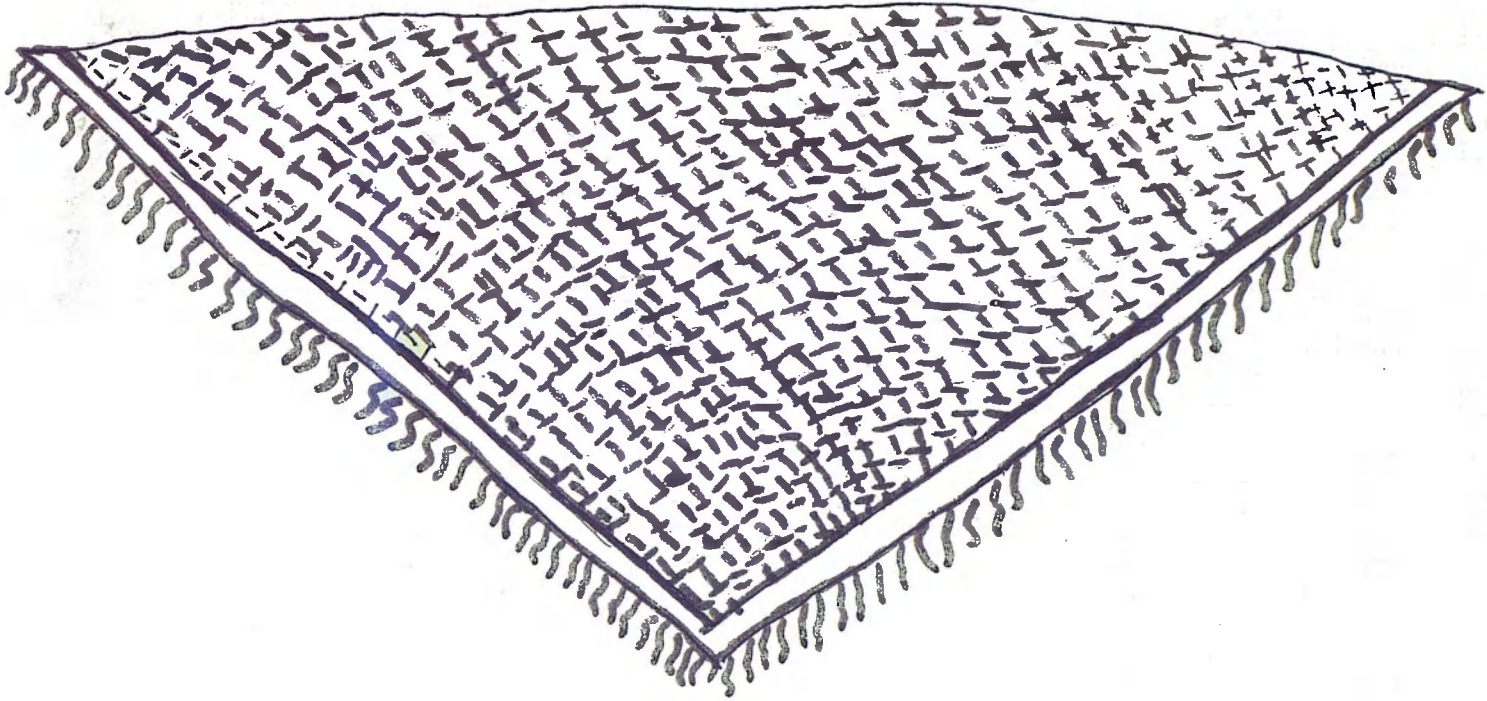


Figure 16 - *jamadâni*, tissu à carreaux en forme de carré qu'on plie en deux et qu'on enroule ensuite autour de la calotte

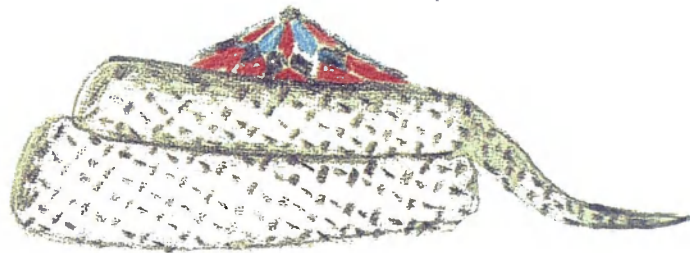


Figure 17 - *jamadâni* (turban) enroulé autour du *kelâw* (bonnet ou calotte)

1.2- La coiffure ou le couvre-chef des femmes

La coiffure des femmes, comme celle des hommes, est très variée. Composée d'une ou de plusieurs étoffes (coiffure drapées ou tissées), enroulées parfois sur une calotte (coiffure tissée ou coupée). Ces coiffures sont ornées de bijoux composés de pièces argentées ou dorées, de cordelettes bariolées tissées en soie ou en laine, d'amulettes,...

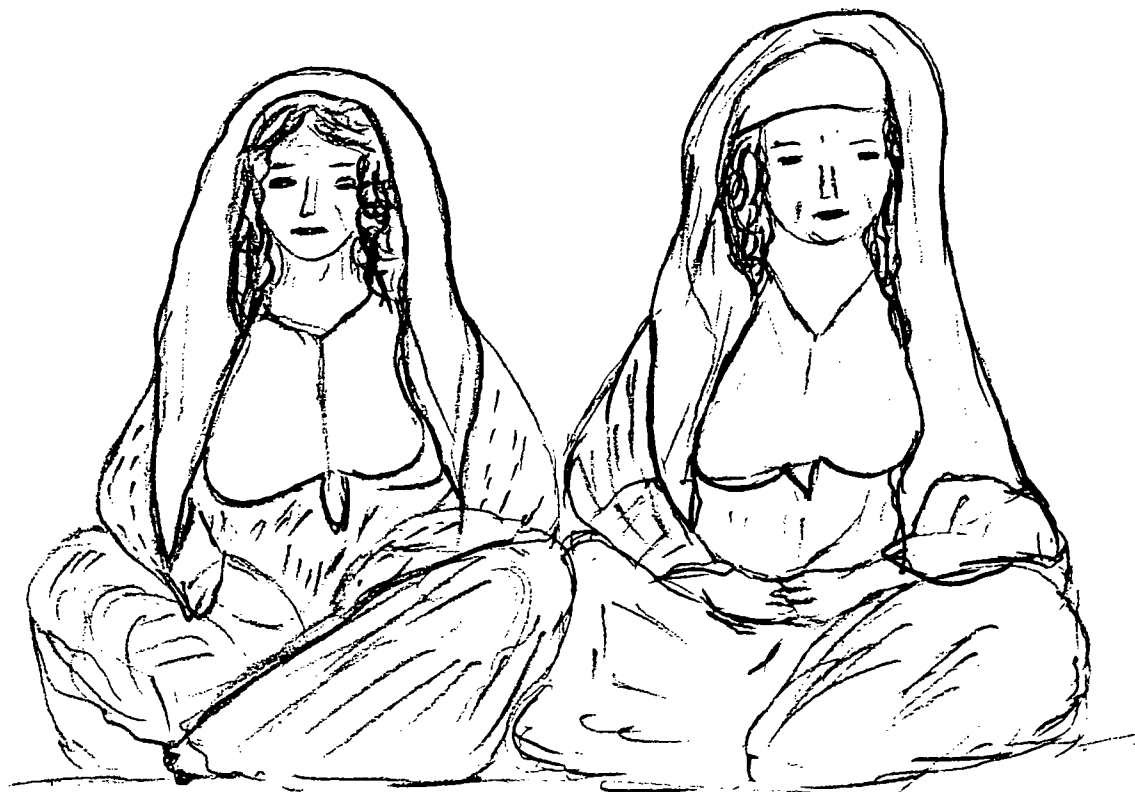
Au Kurdistan d'Irak, au Bâdinân, les grandes coiffes à la mode ancienne¹³ ne sont plus fréquentes. Dans les villages, le foulard des jeunes est un tissu de couleurs variées (noir, rouge, bleu, blanc etc.), nommé *kafi* ou *êshâra*. Tandis que les plus âgées portent des grands foulards de couleur blanche, le *darsuk*. (Voir PHOTOS, ph. n° 26 et 27, p. 20).

Les femmes portent de différentes manières les foulards (*darsuk* et *kafi*). Quelquefois, pour les tâches ménagères, elles l'entourent comme un ruban autour de la tête et laissent leurs longs cheveux libres autour du visage. Quelquefois, elles mettent sur le *kafi* (foulard de couleur ou blanc), le grand foulard blanc (*darsuk*) sans attacher ses deux extrémités qui pendent librement sur les épaules. (Voir PHOTOS, ph. n° 41, p. 28). Il leur arrive aussi de porter le grand foulard (*darsuk*) tout seul, mais au lieu de laisser libre ses deux pans, elles ramènent une de ses extrémités sur une épaule ; ainsi couvrent-elles le cou et la poitrine. Il faut noter que ces différents foulards sont plutôt portés par les femmes âgées ou des paysannes. Actuellement, en ville la plupart des femmes ne couvrent pas leurs cheveux. Toutefois des foulards, nommés «islamiques», sont devenus à la mode chez une partie d'entre elles.

En ville, les femmes portent le voile pour sortir de la maison. Il est nommé chez les Kurdes de Mahâbâd *chârshêv* et chez les Bâdini *abâ o pêcha* ou *abâ o pacha*. Ce voile, qui est en général de couleur noire, enveloppe tout le corps, de la tête jusqu'aux pieds. Assez fréquent en ville, son port est inhabituel chez les paysannes.

¹³ Selon Zülfi les femmes portaient sur leur tête *kofi* et *kitan*. «*Kofi* est une sorte de drap de soie un peu plus large qu'un mouchoir, que les femmes lient sur leur tête ; il est toujours noir et comporte à l'extrémité des franges qui tombent sur le front et les oreilles. *Kitan* (*ketân*) est une toile blanche, longue et large, que les femmes portent sur le *kofi*. Il sert à couvrir leur chevelure et tombe sur le dos». (ZÛLFI, 1935, *L'habillement...*, p. 7).

Avec le temps, les formes des coiffes ont beaucoup changé. La plupart des informatrices âgées de 35 à 65 ans m'ont dit que lors de leur mariage, elles portaient comme coiffe un *pushi* couvert par un *hezâra*. Le *pushi* ¹⁴ était un grand tissu carré (d'un mètre et vingt-cinq de côté), de préférence en soie ou en coton fin. Sa couleur était noire et ses bords étaient frangés, de sorte qu'une fois entouré sur la tête, ses franges (*shorâba*) tombaient tout autour du visage.¹⁵ Tandis que le *hezâra*, tissu carré et drapé, couvrait tout le corps de la mariée de la tête aux genoux. Il était de couleur orange avec des petites fleurs blanches ou noires. Actuellement, cette coiffe est démodée et on la retrouve uniquement chez les chrétiens de la région (*falah*).



¹⁴ Hejar dans son dictionnaire traduit le *pushi* par *ruband* (litham), ce qui ne correspond pas avec la description qu'ont donnée des femmes du Bâdinân. Il mentionne aussi *pushin*, une sorte de coiffe noire ou parure des femmes (*sarpêchi rashi zhenân* ou *khesheh*). S'agit-il de la même chose ? Il ne nous indique pas la région où cette coiffe (*pushin*) est portée par les femmes. Durant cette étude, nous avons souvent pu constater que les Kurdes de différentes régions n'emploient pas les mêmes termes pour les mêmes pièces de leurs habits. L'étude de ces différences lexicales pourra-t-elle renseigner sur ce que les Kurdes ont empruntés de l'extérieur et ce qu'ils ont en commun ? (HEJAR, 1368/1989, *Hanbâna...*, p. 115).

¹⁵ Cette description nous rappelle le *gêlgêla* des femmes de Mokri (*gêlgêla* est une sorte de coiffe formée de tissus frangés de couleur noire et blanche en soie ; il est porté plutôt lors des fêtes) et le *kofi* que Zülfi a décrit. D'après lui *kofi* est « une sorte de drap de soie [...]. Il est toujours en noir et comporte à l'extrémité des franges qui tombent sur le front et les oreilles ». (ZÜLFI, 1935, *L'habillement...*, p. 7).



Figure n° 18 - Les différentes manières de porter le foulard (*darsuk* ou *kafi*)
chez les femmes

2- Les épaules

Les vêtements qui prennent appui sur les épaules sont assez nombreux, *kerâs* (chemise ou robe), *festân*, *kortak* (caftan ou «sur-robe»), *kawâ*, *shapek*, *gotk* (différentes sortes de vestes), *êlak*, *sikhma* (des gilets ou des boléros)...

2.1- Les hommes

a- La chemise (*kerâs*)

C'est un vêtement de couleur blanche¹⁶, fait de bandes parallèles. Son col est coupé en rond et fendu partiellement au milieu pour laisser passer la tête. Les manches sont coupées en rectangles et attachées à angle droit au corps du vêtement. Sous le bras, un petit carré, le gousset, nommé *gerol*, est ajouté pour élargir les manches. Une longue bande en forme de trapèze ou de triangle est cousue à l'extrémité de chaque manche. (Voir Figure n° 19, p. 165). Ces bandes sont nommées différemment selon les régions, *lawandi*, *sorâni*, *faqiâna* ou *anguchêk*. Au Bâdinân, elles sont nommées *lawandi* ou *lavandi* et dans la région de Mahâbâd, *sorâni*. Ces *lawandi* peuvent atteindre un mètre de long. Quelquefois la chemise n'a pas de *lawandi* et à sa place, un tissu blanc est enroulé autour du poignet à l'aide d'un élastique.

Autrefois, cette chemise était faite de coton fabriqué par les Kurdes eux-mêmes. La cotonnade étrangère était rarement employée.¹⁷ Aujourd'hui, ces chemises blanches traditionnelles sont remplacées par les chemises de couleurs à col anglais, appelées *qamis*, vendues sur le marché.

¹⁶ Selon Rondot, «pour aviver sa blancheur, on l'enfonçait parfois dans du fumier, puis on le rinçait dans l'eau de certaines sources réputées». (RONDOT, 1972, «Vêtue masculine ...», p. 260).

¹⁷ ZÛLFI, 1935, *l'habillement ...*, p. 4.

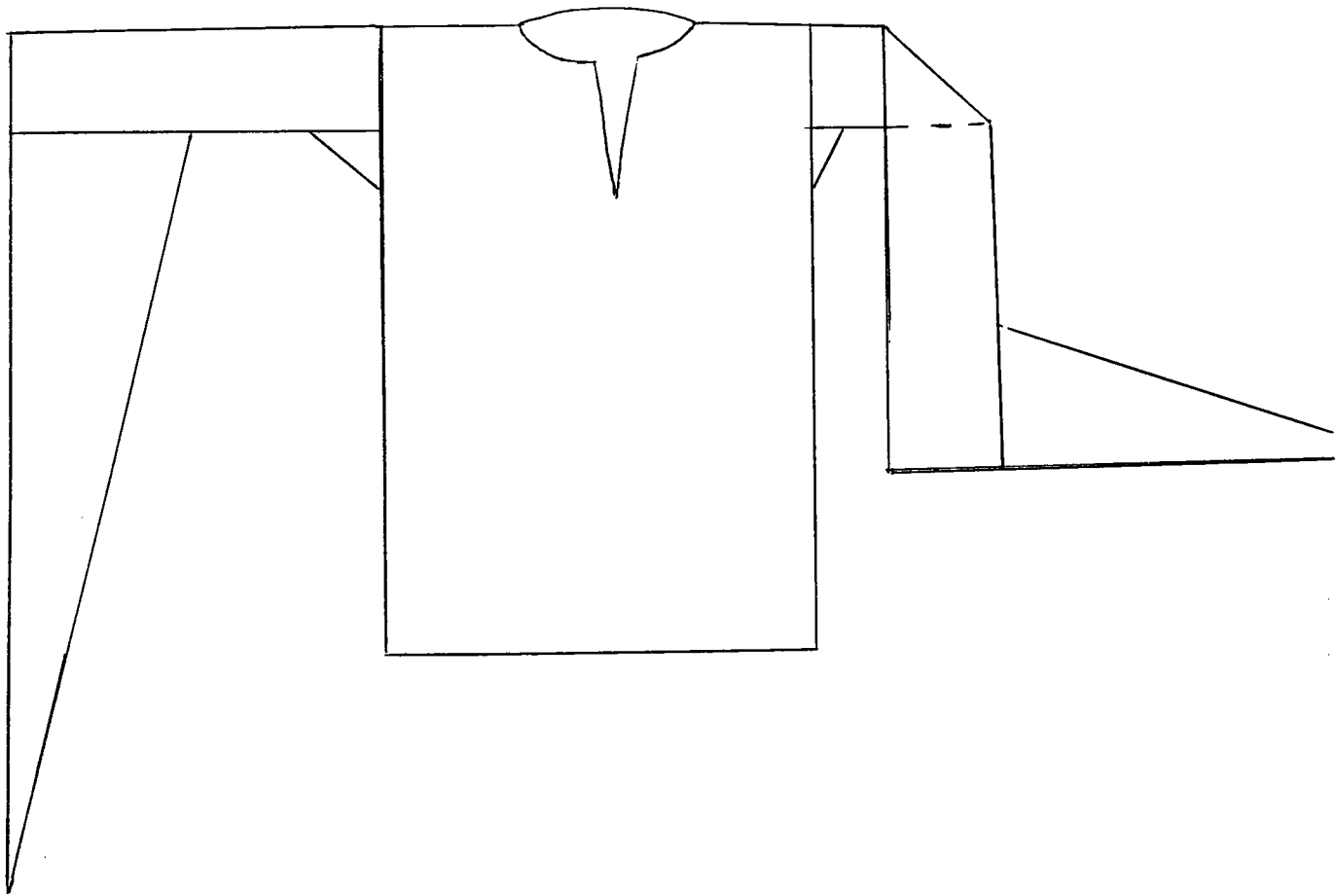


Figure 19 - chemise (*kerâs*) porté auparavant par les hommes.

b- La veste (*shapek* ou *shâpek*)

Shapek est une veste sans bouton, ouverte sur la poitrine. Elle est faite de bandes étroites, quadrangulaires, assemblées lisière contre lisière. La coupe de la poitrine est ouverte au niveau du col, de haut en bas. Les manches sont étroites et possèdent une fente à leur extrémité. Au niveau des aisselles, elles restent non cousues et ouvertes. Les extrémités des pans de la veste sont fendues sur le côté. (Figure n ° 20, p. 167).

Il existe d'autres sortes de vestes avec des coupes différentes. L'une d'entre elles, contrairement à la veste décrite précédemment, a un col droit. La veste se ferme par

deux rangs de boutons sur le devant. Elle possède deux poches situées au niveau de la poitrine, et deux au-dessous de la ceinture et de la taille. Une autre veste, parmi les plus couramment portées, est une veste à col chemisier qui n'a qu'un seul rang de boutons sur le devant que souvent les hommes ne ferment pas. Ces vestes ressemblent aux vestes militaires. L'extrémité des manches et les deux côtés du buste des vestes se terminent par des fentes. Il en existe plusieurs modèles : *morâd khâni*, *zarin*, *chehl tika*, *model-e bôtâni*, *sharnakhi*, *baker bagi*... Les Kurdes m'ont aussi parlé de *qotk o êshlak*¹⁸ qui est une sorte de veste ornée tout autour de ses bords et portée sur la chemise traditionnelle (*kerâs*). Aujourd'hui, celle-ci n'est plus à la mode.¹⁹

Lors de mes entretiens, les réfugiés du Bâdinân, pour désigner leur complet veste-pantalon (*shal o shapek*), employaient souvent le mot *bargiz*. Cet ensemble est tissé en mohair (*maraz*, la laine très douce d'une variété de chèvre). Cette laine, après être filée avec le fuseau (*tashi*) par les fileuses (*tashirês*), est donnée au tisserand (*jolâ*)²⁰ pour préparer le tissu du *bargiz*. *Bargiz* est coupé dans un tissu très fin et est considéré comme un costume de luxe ; «*tout le monde ne peut pas se l'offrir*» me disaient les Kurdes. (Voir PHOTOS, ph. n° 40 et 41, p. 28).

Mes informateurs m'ont dit qu'avant que *bargiz* ne soit à la mode (début du XX^e siècle), il y avait le *rutak* sorte de *shal o shapek* mais de qualité inférieure. Son tissu n'était pas aussi fin que le *bargiz*. Il était confectionné à partir de la laine, *heri* ou *khori*. Le complet veste-pantalon, *rutak*, était bon marché à cause de sa qualité et porté un peu partout (au travail, à la maison, etc.).

¹⁸ *Ishlak* dans le dictionnaire de Hejar est traduit comme une sorte de veste masculine. (HEJAR, 1368/1989, *Hanbâna...*, p. 32).

¹⁹ Pour plus de détails voir HANSEN, 1961, *The Kurdish ...*, pp. 81-91 ; RONDOT, 1972, «*Vêtue masculine...*», pp. 258-259 et ZIÂYPUR, 1346/1967, *Pushâk-e Ilhâ...* (le costume des tribus ...), pp. 67-69.

²⁰ Durant mes enquêtes, le mot *birkar*, est souvent employé à la place du *jolâ* ou du *tawengar* (tisserand) par mes informateurs. D'après eux, les gens du *birkar* (*khalk-e birkar*) étaient ceux qui fabriquaient le tissu du *shal o shapek*, ainsi que le tissu d'autres vêtements comme *chokh* (sorte de gilet etc.). Est-ce au Bâdinân, le synonyme de *jolâ*, le tisserand ? Je n'ai pas trouvé non plus le mot *rutak* dans les documents écrits et les dictionnaires kurdes. Seul Hejar mentionne *rutk* qui est une sorte de tissu sans valeur avec lequel on fabrique le *châroka*, une variété d'écharpe féminine qui couvre le dos. Je ne sais s'il s'agit du même tissu car d'une part la prononciation est différente et d'autre part Hejar ne mentionne pas la région où on emploie ce terme. (HEJAR, 1368/1989, *Hanbâna...*, p. 350).

Actuellement chez les Kurdes du Bâdinân, la veste et le pantalon des Kurdes du sud, *khalk-e sorâ* (nom sous lequel les Kurdes du Bâdinân désignent les Kurdes qui parlent le sorâni), sont devenus à la mode. Cet ensemble veste et pantalon est nommé *model-e 'askari* (à la mode militaire) ou *model-e khâki* ou *khâk* (Voir PHOTOS, ph. n° 41, p. 28). Par *khâk*, terre, ils désignent sa couleur, kaki ou crème jaunâtre. Les *pêshmerga*, les guérilleros kurdes, mettent le plus souvent ce modèle. C'est la raison pour laquelle les Bâdini l'ont appelé *model-e 'askari* ou *pêshmerga* ; cependant le reste de la population civile le porte aussi. Il existe en plusieurs couleurs, mais plus fréquemment des couleurs ternes et claires comme *khâki*, déjà mentionnée, *gawr* (jaune pâle), etc. Ces couleurs sont choisies pour leur neutralité qui peut servir de camouflage pendant la guerre.

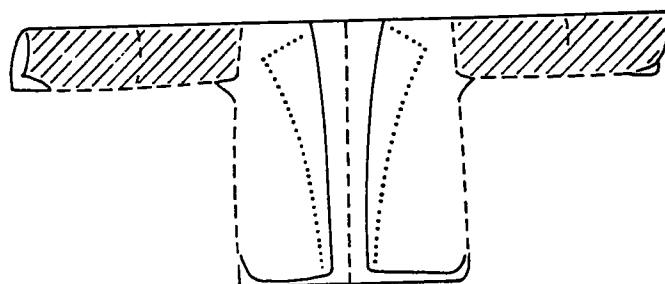


Figure 20 - La veste (*shapek*). D'après le dessin de Rondot. RONDOT, 1972, «Vêtue masculine...», p. 265.

c- Le gilet (*chukh* ou *chokh*) et le manteau

Le gilet

Sur le complet veste et pantalon, *bargiz*, on porte le gilet, *chokh* ou *chukh*, vêtement sans manches et sans boutons. Il est fabriqué comme le complet veston et pantalon, *rutak*, avec du *heri* ou *nemad*, laine ou feutre, mais il est plus épais.²¹ Sa longueur ne dépasse pas 75 cm. La plupart des bergers le portent sur leur veste pour se protéger du froid. (Figure n° 21, p. 169).

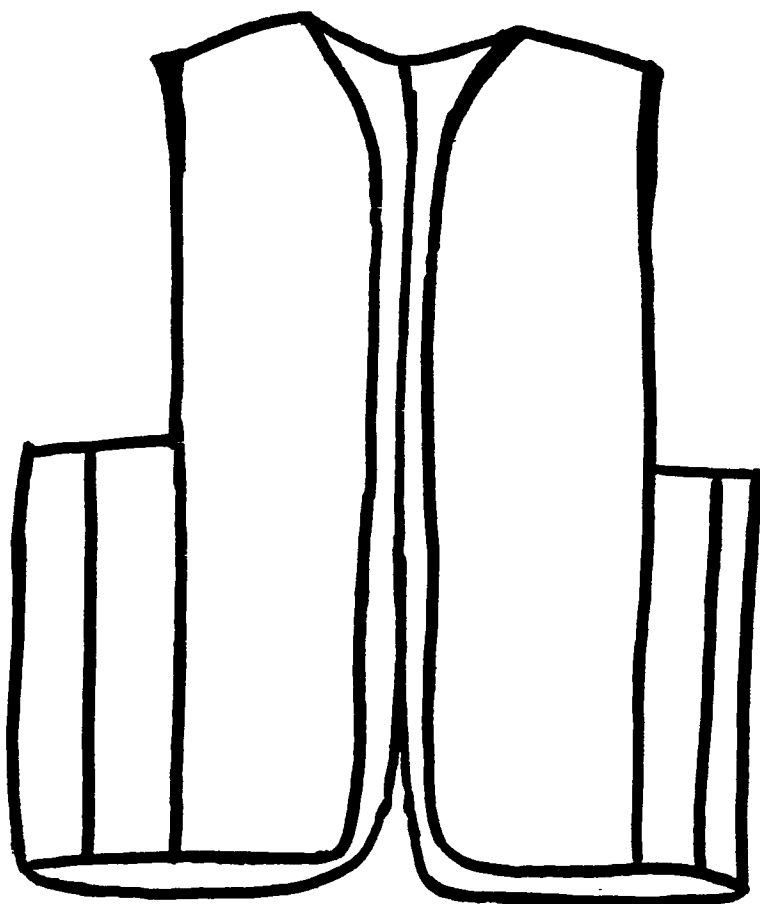
Il existe plusieurs couleurs de *chokh*, *chokh-a kask* (vert), *chokh-a sepi* (blanche), *chokh-a sur* (rouge), etc. Mais le *chokh-a sur* et *sepi* sont les plus fréquents. Zülfi utilise le mot *karek* (*kerik*) pour le gilet.²² Il nous indique que «dans toute cette contrée (Botan, Bâdinan, Shikakian et Yézidis de Turquie) cette tenue (*shel o shepik*) est générale, ce qui différencie les habitants de cette contrée de ceux des autres ».

Les manteaux

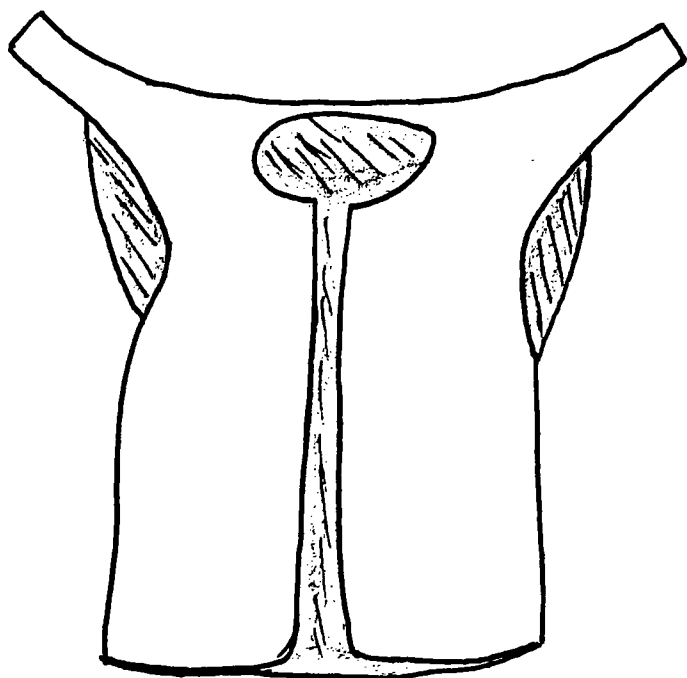
Chez les Kurdes existent aussi différentes sortes de manteaux, comme le *kapanak*, nommé aussi *faranji* ou *qâput*, *pâlto* ou *bâlto*. *Kapanak* ressemble au gilet en feutre (*pastak*) mais il est plus long et de forme cylindrique. En fait, c'est une sorte de manteau sans manche. Sa longueur peut atteindre un mètre cinquante. Fabriqué avec du feutre et de la laine de mouton (*bargen*), il est si épais et si dur qu'aucune épée ou poignard ne pouvait le transpercer. De nos jours, *pâlto* ou *bâlto*, le manteau occidental, a remplacé les manteaux kurdes.

²¹ A Mahâbâd, ce gilet est nommé *pastak* et il est fait du feutre et d'agneline. Il est ouvert par devant mais il couvre assez bien le dos. Selon mes informateurs, le *pastak* est originaire des villes de Bâneh, Pâveh, Hawrâmân et Sanandadj. La couleur choisie peut être blanche, noire, gris jaune à orange selon les goûts. Il existe aussi une sorte de gilet en feutre avec des épaulettes en forme d'aile (*bâl*), nommée *qola bâl* ou *koîa bâl* qui signifie « épaule en aile ». Le *pastak* est plus épais que le *chukh*.

²² ZÛLFI, 1935, *L'habillement...*, p. 4.



a- gilet (*chukh*)



b- gilet avec
des épaulettes
en forme de
petits ailerons
(*kola bâl*)

Figure n° 21 - Les différents gilets (*chukh*).

2.2- Les femmes

Parmi les vêtements des femmes qui prennent appui sur l'épaule, on peut citer : *kerâs-e lawandi, kortak, festân, qotk, âtak...*

a- La robe (*kerâs*)

La robe des femmes porte le même nom que la chemise des hommes, *kerâs*. Bien qu'en apparence identique, large avec des longues manchettes (*lawandi*), sa coupe est très différente et sa couleur peut être variée, blanche, rouge ou autre alors que celle de la chemise des hommes est toujours blanche. Cette robe est aussi nommée *kerâs-e lawandi*. Tandis que la chemise des hommes (*kerâs*) perd avec le temps ses *lawandi*, chez les femmes, comme le nom de la robe l'indique, cette *kerâs* ne peut s'imaginer sans ses fameux *lawandi* qui sont très importants et valorisent la robe.

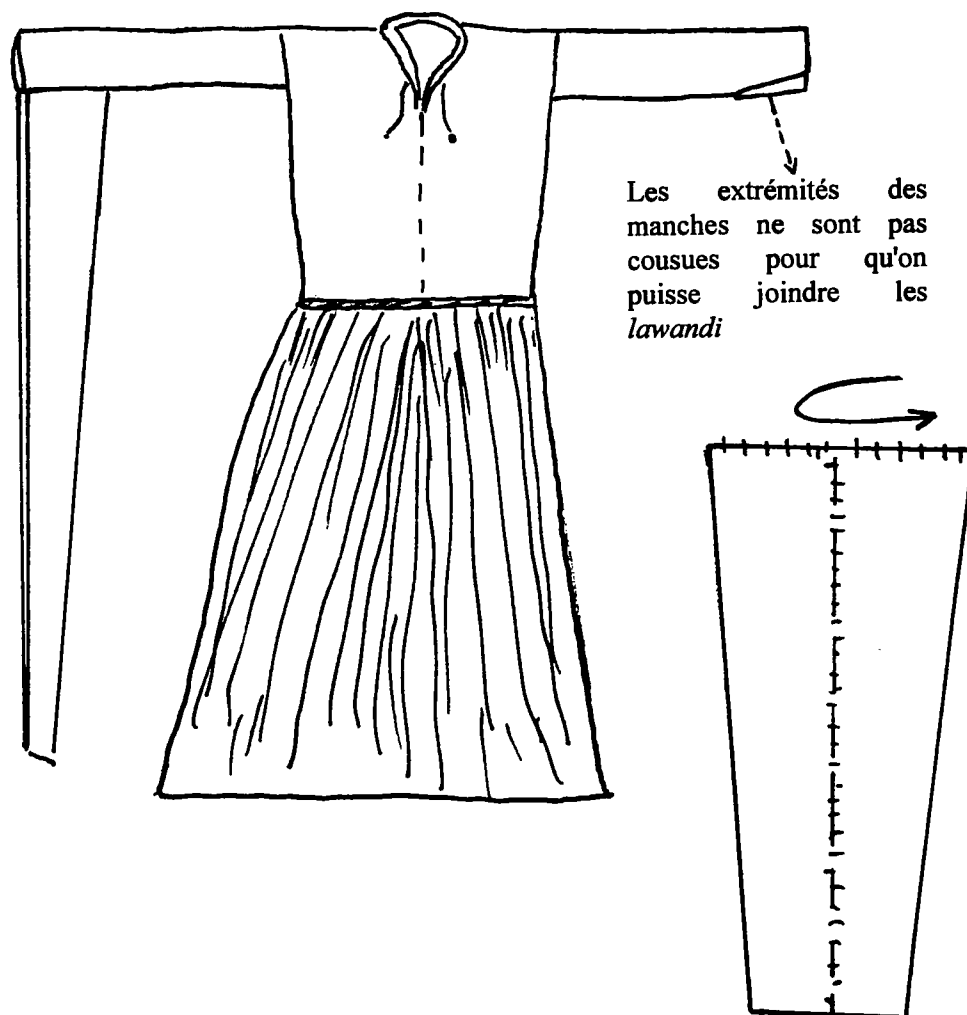
Le tissu (*gomâsh*) est acheté au bazar, sur le marché. Ces tissus proviennent le plus souvent d'Inde, de Syrie, du Pakistan, du Japon... Les tissus utilisés pour la robe sont très fins : cotonnade, voile, georgette, soie ou soie synthétique (*kodari, chit, zhorzhet, awrishm...*). Suivant la mode, la matière et la couleur de la robe changent, mais sa forme reste la même.

Les femmes cousent elles-mêmes leur robe. Pour une robe (*kerâs*) de taille moyenne, il faut 4 à 5 mètres de tissu. Avant de le couper (*berin*) avec le ciseau (*maqast*), on prend les mensurations, la taille jusqu'au pied, *bazhn*²³, du cou à la taille ; la mesure entre des deux épaules (*mel*) ; et enfin les manches (*qadak* ou *hachk*), de l'épaule à la main. Le mètre n'est pas utilisé comme un instrument de mesure, mais on se sert de sa main, l'empan nommé *buhust*. Pour les *lawandi*, un rectangle d'environ un mètre de longueur est coupé et divisé en deux trapèzes qu'on assemble ensuite l'un avec l'autre pour les coudre au bout des manches. Le tissu de *lawandi* doit être mis à l'envers parce qu'en le retournant sur les manches, c'est l'autre côté du tissu qui apparaît.

²³ *Bazhn* ou *bazhna* c'est le nom donné par mes informatrices à la partie allant de la taille aux pieds, la jupe. Dans le journal de *Kurmanci*, n° 11, havîn (été) 1992, cette partie est nommée *dâw*, qui signifie jupe, tandis que *bazhn* dans le dictionnaire de Hejar est traduit par la taille, la stature. (HEJAR, 1368/1989, *Hanbâna...*, p. 80).

La jupe de la robe est plissée à la main. En attachant la jupe au buste, un élastique est passé dans l'ourlet qui serre la taille. Le col du buste (*qotk*) est coupé en rond (*qawrânden*) et fendu jusqu'à la poitrine pour pouvoir passer la tête. Le col (*yakha*) est fermé avec un bouton-pression (*qolpka*) ou deux fils. La longueur de la robe doit être prévue de sorte que ses bords (*dahmân* ou *dardâw*) traînent par terre. (Figure n° 22, p. 171). Sur cette robe les femmes portent en général d'autres vêtements comme *qotk*, *kortak*, *festân*... (Voir PHOTOS, ph. n° 30, p. 22).

Figure n° 22 : La robe (*kerâs-e lawandi*)



La coupe du *lawandi*, l'extrémité volante des manches

b- Le caftan ou la «sur-robe»

- Le kortak

C'est un vêtement porté sur la robe (*kerâs-e lawandi*). Il est ajusté sur le torse, avec une jupe flottante. Sa coupe est telle qu'il reste ouvert sur le devant, et laisse voir la jupe de la robe de dessous, ainsi que la poitrine (*barsing*). Les deux bords du buste (*qotk*) sont attachés par un bouton ou par deux petits fils tissés, juste au-dessous des seins de sorte qu'ils serrent le corps à la taille et mettent en valeur la poitrine et les hanches. En général, le *qotk* a une doublure nommée *batani-ye qotk*. La jupe du *kortak* est plissée et couvre uniquement l'arrière et les côtés des jambes. Les plis (*gevreshk* ou *gurishk*) de la jupe renforcent l'aspect bombé des hanches. En fait, le haut de *kortak* joue le rôle d'un corsage en serrant la taille. (Figure n° 23, p. 173).

Le *kortak* est plus épais et luxueux que la robe (*kerâs-e lawandi*). En général, il est fait de tissus en brocart, pailleté, brillant... (Voir PHOTOS, ph. n° 30 et 44, pp. 22 et 30). Suivant la largeur du tissu acheté, il en faut 2,5 à 4 mètres. Plus les tissus sont légers et minces, plus la couture et la coupe exigeront de délicatesse et d'attention. Au moment de la coupe et de l'assemblage, il faut faire attention aux raccords des tissus. Le *kortak* est aussi long que la robe, *kerâs-e lawandi*, et il traîne par terre.

- Le festân

Le *festân* a exactement la même forme que le *kortak*, sauf qu'il n'est ouvert, par devant, qu'à moitié, jusqu'à la ceinture (*barsing*). Sa jupe est totalement fermée et contrairement au *kortak* ne laisse pas voir la robe de dessous, *kerâs-e lawandi*. (Figure n° 24, p. 173). Le *festân*²⁴ est porté, en général, par les femmes plus âgées. (Voir PHOTOS, ph. n° 41, p. 28).

²⁴ Quelquefois, le mot *festân* est employé aussi dans le langage courant pour la robe.

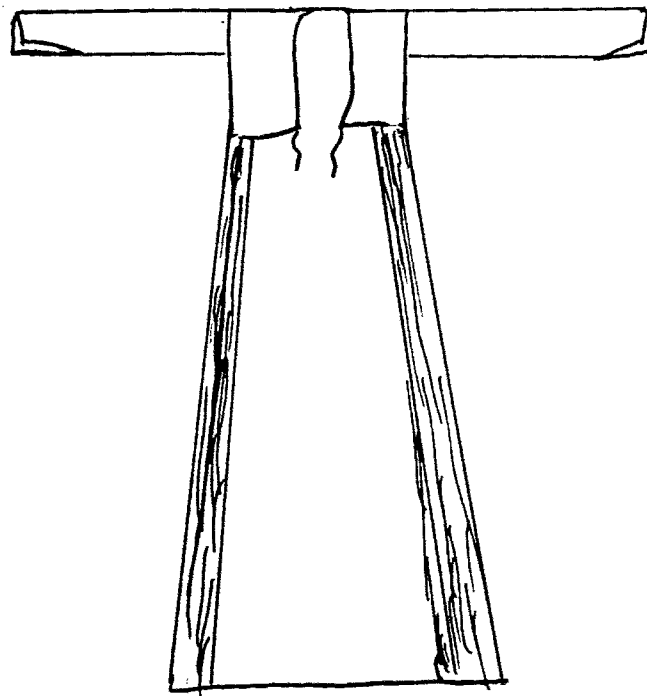


Figure n°23 - Le kortak

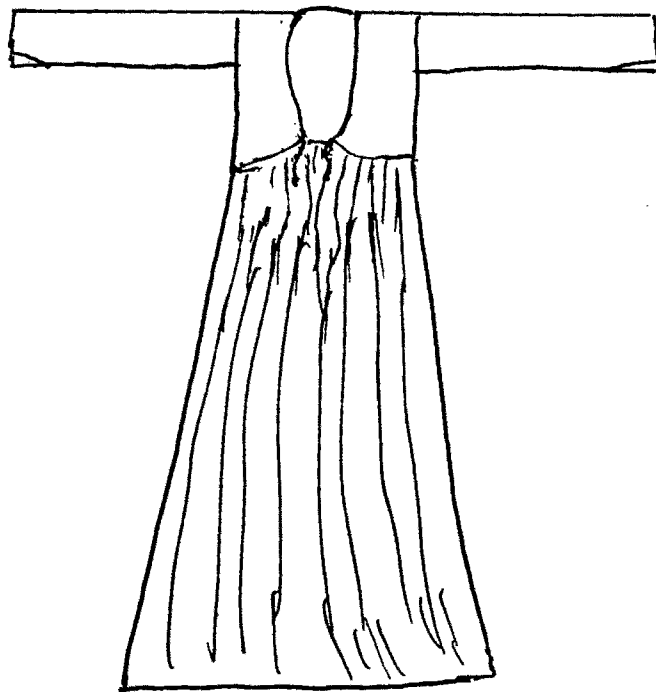


Figure n° 24 - Le festân

c- La veste courte (*gotk* ou *qotek*)

C'est une veste courte. Le tissu est en général du velours noir (*qadifa* ou *makhmar*) ou un tissu assez épais et parfois chatoyant comme le brocart... Tout autour des bords de la veste, un ruban, nommé *oye-ye gotk*, *doq*, *koba* ou *qêtân*, est cousu. Certaines décorent aussi les manches avec ces rubans ou ajoutent d'autres ornements, comme des paillettes, des pierres brillantes²⁵ (Figure n° 25, p. 174). D'après nos informatrices, la veste du Bâdinân, *gotk-e bâdini*, avait des manches courtes, mais celle aux manches longues, récemment devenue à la mode, vient des *Sorân*.

Les femmes achètent le tissu sur le marché et cousent (*derun* ou *deruten*) elles-mêmes leurs vestes. Mais actuellement, sur les marchés, se trouvent aussi des vestes toute prêtes et ornées de différentes manières. (Voir PHOTOS, ph. n° 45, p. 30).

Parmi d'autres vêtements qui prennent appui sur les épaules on peut citer les différentes écharpes comme le *kołowâna* ou *chârshêw o shân*, *châroka* ou *chârok*... et aussi les sous-vêtements, *benkerâs*, comme *âtak*, *fânura*...

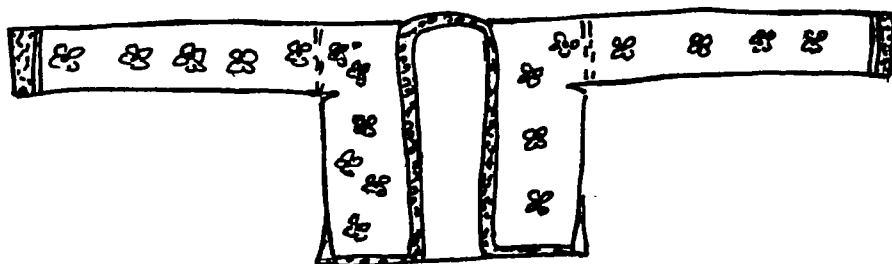


Figure n° 25 : La veste (*gotk*)

²⁵ *Oya* et *qêtân* sont des rubans tissés et ornés achetés sur le marché ou fabriqués à la maison. En général, ce sont les jeunes filles et les femmes qui les tissent. A Mahâbâd, *oya* est un ruban orné de filigranes ou de paillettes et de verroteries. Les femmes le tissent à l'aide d'un crochet en forme d'arc nommé *kawâna*. Avant le travail de tissage, les fils sont préparés et ornés minutieusement par les femmes et les jeunes filles qui n'hésitent pas à imaginer des nouvelles modes. Par exemple, à l'époque où j'étais à Mahâbâd (1985), elles pailletaient de graines de pastèque. Ensuite elles les enfilèrent minutieusement à l'aide d'une fine aiguille. Ou bien, à l'aide de ciseaux, elles coupaient en forme géométriques le haut des seringues pour ensuite les pailleter et les enfiler. Ces rubans sont utilisés pour orner le foulard kurde (*dasmâl*). Mais ils servent aussi pour orner d'autres parties du vêtement, comme les bords de la veste etc.

d- Les écharpes

Les femmes les plus âgées portent sur leurs épaules un châle pour se protéger du froid. Il est étendu sur le dos. Ses deux extrémités nouées sur la poitrine, il couvre tout le dos jusqu'aux genoux. Actuellement, les écharpes traditionnelles sont moins fréquentes. Les écharpes importées et vendues sur le marché les ont remplacées.

e- Les sous-vêtements : *fânura*, *benkerâs*...

Les Kurdes ne portaient pas de chemises de nuit (*kerâs-e shaw*) pour dormir. Mais actuellement, dans les villes, celles-ci et les pyjamas sont devenus à la mode. Selon Binder²⁶ la lingerie n'existait pas chez les Kurdes. Zülfi²⁷ note que «les Kurdes n'ont même pas un habit particulier pour le lit, les hommes ôtant leurs habits extérieurs (*shal o shapik*) et les femmes ôtant leurs *fistan* ou *kafsan* se mettent au lit avec le reste». Ainsi le *kerâs* servait comme lingerie.

Il est possible qu'auparavant on ne portait pas de sous-vêtement sous la robe (*kerâs*), mais depuis que les robes sont choisies fines et transparentes (*nâsk o tanek*, *nâzek*), les doublures et les lingers deviennent une nécessité. De nos jours, la plupart des femmes, même celles qui mettent une robe épaisse, ont en général une doublure, *benkerâs* (sous-vêtement). La mode de la transparence a encouragé les femmes à ajouter à leurs habits une lingerie ou une doublure, *âstar* ou *bar*, dont la couleur et la matière sont choisies minutieusement en accord avec leur robe (*kerâs*). Parmi d'autres sous-vêtements, citons les *âtak* et *fânîla* ou *fânura*. Le premier est long et le deuxième est court. Tous les deux sont sans manches.

²⁶ BINDER, 1887, *Au Kurdistan ...*, pp. 165-166.

²⁷ ZÜLFI, 1935, *L'habillement ...*, pp. 8-9.

3- Le cou et les seins

Les vêtements qui s'appuient sur le sein et le cou sont peu nombreux. Le soutien-gorge, nommé *êlak*²⁸ ou *zakhma*, n'est pas fréquent chez les paysannes. Il est porté plutôt par les citadines. Parfois les jeunes femmes mettent un soutien-gorge pointu et rigide (*raq*), *êlak-e raq*, pour donner du volume à la poitrine. Il en existe aussi une autre sorte qu'on porte en été, nommée *êlak-e hâvin*, le soutien-gorge d'été. Il est plus léger et fin que le premier.

Pour les vêtements qui prennent appui sur le cou, citons une sorte de tablier en coton noir, le *qolchâqa*. Attaché par un fil au col, il couvre tout le corps depuis le cou jusqu'aux pieds, en particulier la poitrine. Le *qolchâqa*, porté souvent par les paysannes, était utilisé uniquement au moment de la traite des brebis et des vaches. Il est devenu rare de nos jours.

4- Les hanches

Les vêtements qui ont pour point d'appui les hanches sont le *shal* ou le *pântol* (le pantalon), le *shutek* et le *peshtênd* (le châle, la ceinture), le *darpê* (le caleçon).

4.1- Les hommes

a- Le pantalon (*shalvar* ou *shal*)

C'est un pantalon large, rétréci à la cheville. Schématiquement, il en existe deux modèles distincts. Le premier modèle est un pantalon très large avec des tours de chevilles atteignant jusqu'à 84 cm. Nommé *shal*, ce pantalon est porté plus particulièrement dans la région du nord du Kurdistan irakien, par les Kurdes du Bâdinân, une partie du Kurdistan de Turquie et de la Syrie et au Kurdistan d'Iran, par les Shikâk, et les Harki. Tandis qu'au sud de ces régions, au Kurdistan d'Iran et d'Irak, particulièrement au Mahâbâd, Sannadadj, Sulaimaniya, etc., on porte le deuxième

²⁸ *Êlak* est le même nom donné au gilet court et sans manches, porté sur la robe à Mahâbâd et à Sanandadj, tandis que *zakhma* est un mot arabe.

modèle de pantalon qui est aussi très large mais étroit à la cheville (de 17 à 25 cm). (Figure n° 26, p. 178)

Pour faire le pantalon, le tissu est plié en quatre pour obtenir un rectangle. Ensuite, dans le rectangle obtenu, un triangle est découpé. Cette pièce triangulaire est placée dans une position renversée pour former l'entrejambe (*nifak* ou *kheshtak*). Les dimensions différentes de ce triangle jouent sur la largeur du pantalon et de ses *daleng* (bas du pantalon). Plus le triangle est petit, plus la largeur du bas du pantalon augmente et la forme de l'entrejambe change. (Figure n° 27 et 28, p. 179).

Pour soutenir le pantalon, une corde nommée *dokhin* est passé dans l'ourlet, prévu à cette effet ; en faisant un noeud la taille est serrée. *Dokhin* ou *dêkhun* est un cordon, en laine, tissé par les femmes. Il existe aussi des *dokhin*, de différentes couleurs, vendus dans les magasins.

b- Le *darpê*²⁹

Darpê est porté sous le pantalon. Sa coupe est identique à celle du pantalon (*shal*), long, large et étroit à la cheville. Il est de cotonnade fine et légère. Autrefois sa couleur était uniquement blanche, tandis qu'aujourd'hui il en existe de différentes couleurs. Actuellement, les hommes portent de plus en plus les pyjamas (*pijâma*) vendus sur le marché.

²⁹ Rondot et Zülfi l'ont traduit par caleçon. Voir RONDOT, 1972, «Vêtue masculine ...», pp. 259-260 et ZÜLFI, 1935, *L'habillement ...*, p. 4.



Figure n° 26 - La largeur du bas du pantalon varie suivant des différents modèles.

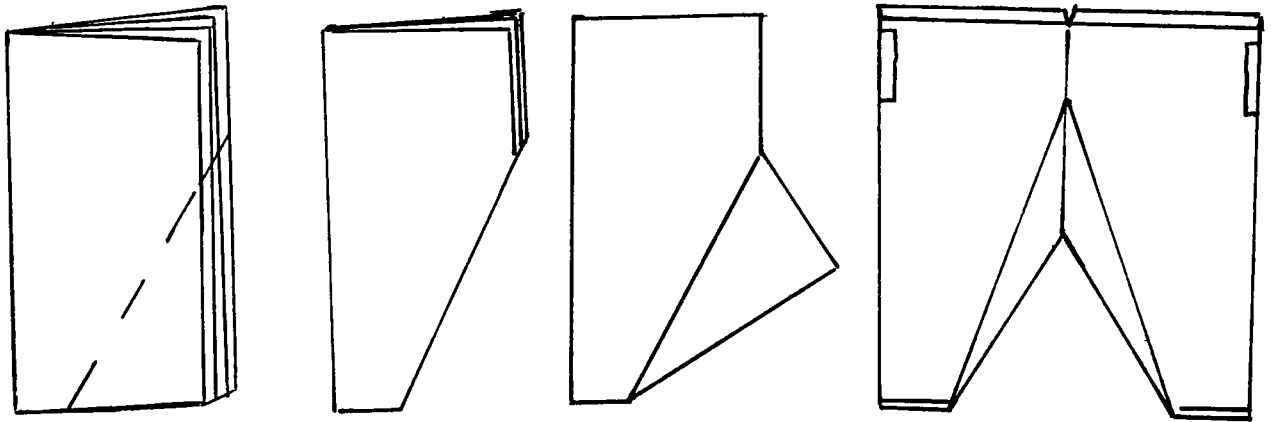


Figure n°27 - La coupe du pantalon *model-e sorân*

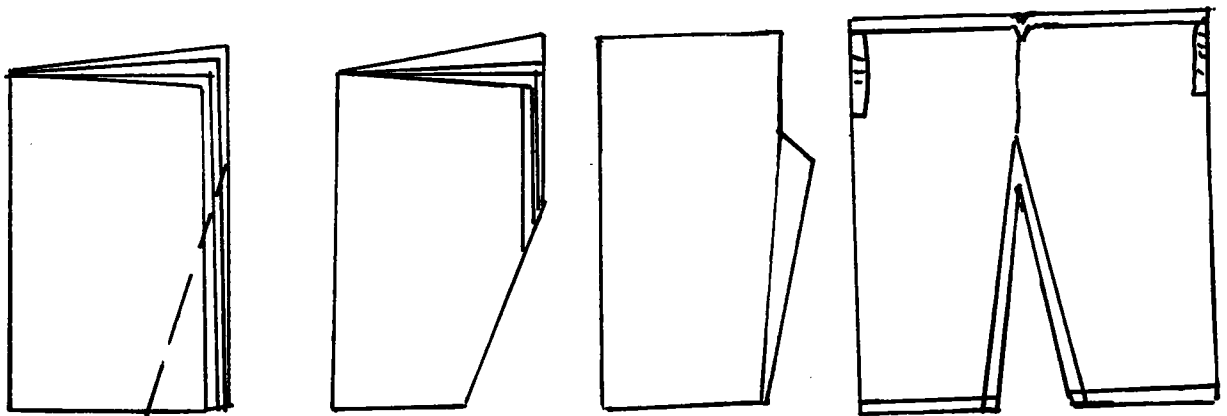


Figure n° 28 - La coupe du pantalon *model-e bâdini (shal)*

c- La ceinture ou le châle (*shâl, shutek*)

La ceinture est un tissu drapé porté à la taille sur la veste et le pantalon. Suivant la région, elle est nommée différemment : *peshtên* ou *peshtênd*, *shâl*, *shutek*. Au Bâdinân, elle est appelée *shâl* ou *shutek*, suivant sa matière. *Shâl* est une ceinture en laine de haute qualité. Tandis que le *shutek* ou *shutk* est d'un tissu bon marché.

La qualité de la ceinture varie selon les différentes occasions (fêtes, mariages, à la maison, etc.). Ses couleurs doivent s'accorder avec le reste de l'habit. Pour mettre la ceinture, on la plie dans sa largeur puis on l'enroule de la taille à la poitrine de différentes façons. Au Bâdinân, il en existe deux très fréquentes : *model-e sâda* (la mode simple) et *model-e pêchâ* ou *gerêchen* (la mode nouée). Pour la première, la ceinture est enroulée tout autour de la taille, sans forme spéciale. (Voir PHOTOS, ph. n° 33, p. 24). Pour la deuxième, le tissu forme plusieurs rangs sur la taille avec des noeuds par devant, qui se ferment comme des crochets. Cette forme est appelée à Mahâbâd *model-e gerêchen*. (Figure n° 29, p. 180).

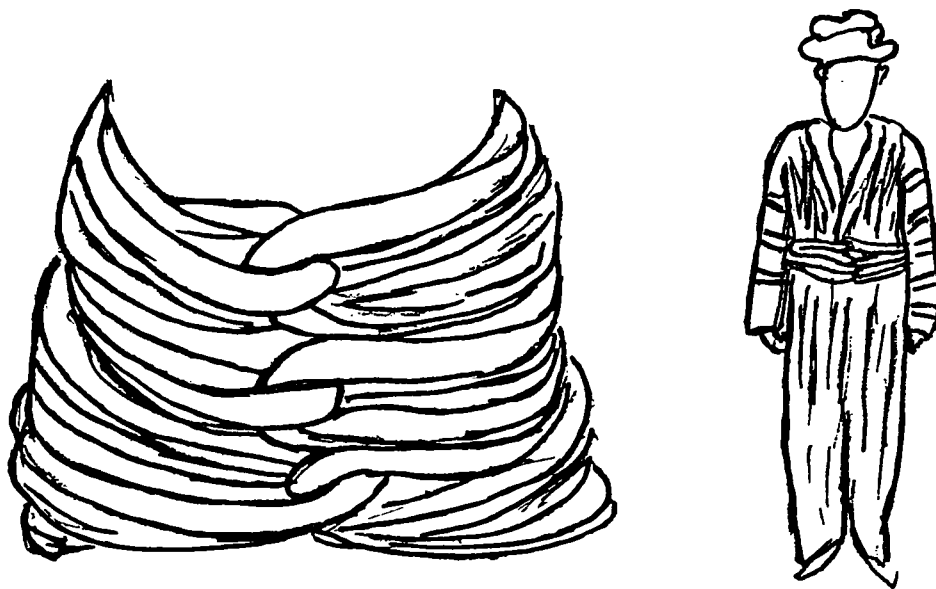


Figure n° 29 - La ceinture enroulée à la mode *gerêchen*

4.2- Les femmes

a- Le caleçon ou le «pantalon de dessous» (*darpe*)

Les femmes portent sous la robe un pantalon nommé *darpe*, souvent traduit par caleçon. Autrefois, les femmes ne mettaient sous leur robe que le *darpe*. Actuellement, elles portent de plus en plus sous leur *darpe*, des culottes vendues sur le marché, appelées *darpe-ye kurt* (le pantalon court). Le *darpe* est un large pantalon, fait de trois à six mètres de tissus de brocart, de cotonnade ou de lin, resserré à la cheville. Cela lui donne une forme bouffante. (Figure n° 30, p. 182). Nommé aussi *havâl kerâs* ou *âval kerâs* (la compagne de la robe)³⁰, sa couleur doit s'assortir à celle de la robe. Mais à la campagne, où les robes sont plus épaisses, la qualité et la couleur de *darpe* n'a pas la même importance qu'en ville. (Voir PHOTOS, ph. n° 31, p. 23).

Au Bâdinân, une sorte de *darpe*, nommée *darpe-ye daleng*, est devenue à la mode. Sa particularité réside dans les jambes, fait d'une étoffe brillante comme du satin, du brocart, du tissu pailleté ou doré, de la soie... (Voir PHOTOS, ph. n° 32, p. 23). Les femmes choisissent souvent le même tissu pour leur veste courte, *gotk*. Selon mes informatrices, ce modèle est un emprunt aux *Sorân*. Le pantalon (*darpe*), porté quotidiennement, est de coton ou de lin. Il est moins volumineux et plus court que celui des *Sorân*. Elles se rappelaient que leurs grands-mères portaient pour les fêtes une sorte de *darpe*, nommé *darpe-ye geshtak*. La différence avec ce dernier modèle résidait dans des jambières bouffantes, séparées, faites de tissus de brocart et attachées aux genoux avec un élastique sur le *darpe* quotidien. Son nom vient justement de cet élastique qu'elles traduisent par *geshtak*.

³⁰ Voir le dictionnaire de Hejar qui indique *âval kerâs* comme pantalon féminin (HEJAR, 1368/1989, *Hanbâna...*, p. 16) et le journal *Kurmancî* de l'Institut kurde de Paris traduit *havilkiras* (*hâvelkerâs*) comme culotte féminine, (voir, *Kurmancî*, été 1992, n° 11).

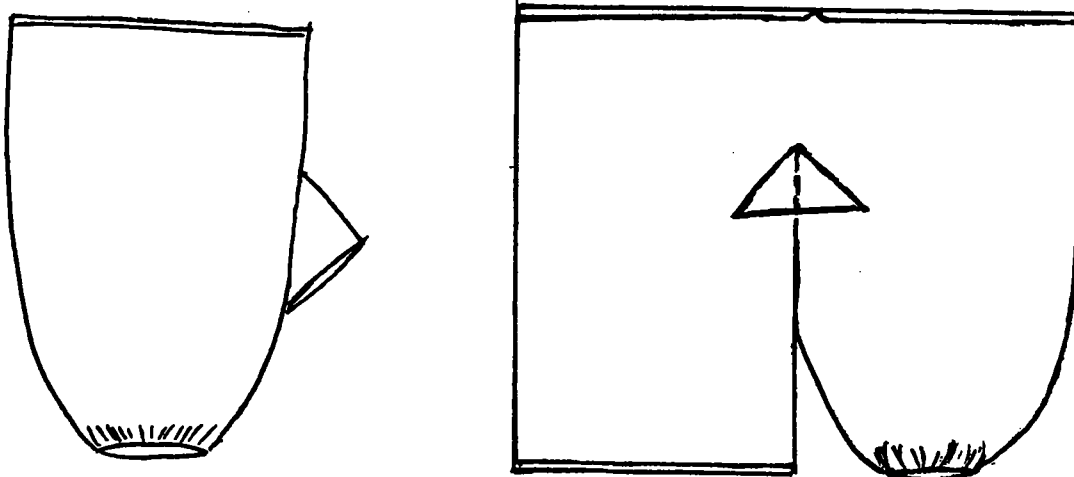
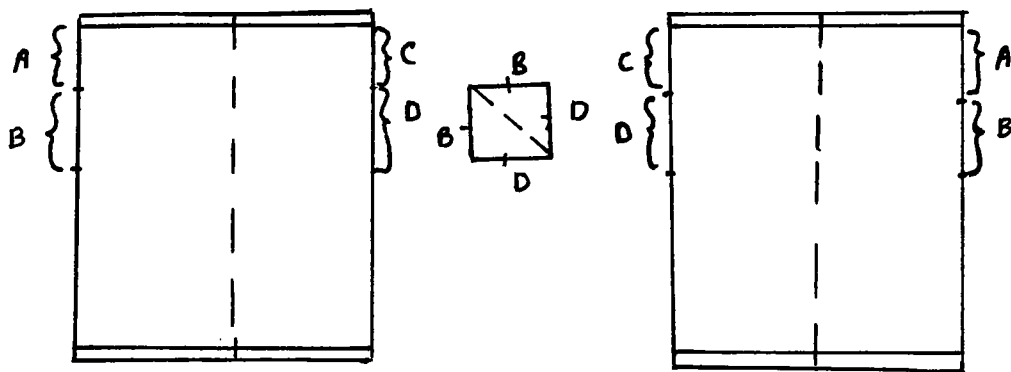


Figure n° 30 - La coupe du *darpê* (caleçon ou pantalon féminin).

b- La ceinture ou le châle (*peshtên, shutek*)

La ceinture est un tissu drapé, enroulé à la taille. Sa qualité change suivant les différentes occasions (fêtes, cérémonies) et le niveau social de la personne qui la porte. Chez les femmes du Bâdinân, la ceinture en tissu (*kamarban* ou *shutek*) est devenue rare. A l'exception de quelques femmes âgées qui le portent encore, le *shutek* est abandonné par la plupart. (Voir PHOTOS, ph. n° 33, p. 24). Quelques-unes, âgées d'une quarantaine d'années, me racontaient qu'au Kurdistan avant l'exode vers la Turquie, elles mettaient le *shutek* uniquement après leur accouchement, juste pour quelques semaines, pour raffermir le ventre. Quelques femmes âgées m'ont parlé aussi d'une sorte de ceinture, ancienne, *kamar-i kavn*, nommée *malâ jam*, en métal orné de bijoux ou de pierres moins précieuses. Par contre, à Mahâbâd la ceinture en coton, appelée *peshtênd* ou *peshtên*, est toujours d'actualité. Elle est enroulée d'une façon assez lâche de la taille aux hanches. Sa longueur varie entre trois et six mètres.

Au Bâdinân, d'autres modèles de ceinture sont apparus chez les jeunes. Les femmes que j'ai rencontrées en France mettaient parfois sur leur *kortak o kerâs* (le survêtement et la robe) une mince ceinture en métal, argenté ou doré, nommé *qâyêsh* ou *qâyêsh-e ziv* ou *zêr*. (Voir PHOTOS, ph. n° 35, p. 25). Cette ceinture est vendue sur le marché. Une d'entre elles, qui est retournée au Kurdistan en 1995, a ramené en France une sorte de corde avec des pompons (*gufek* ou *gifek*), nommée *qêtân*, qu'elle utilisait comme ceinture sur sa robe kurde. Cette corde en laine est tissée avec plusieurs fils colorés. Le *qêtân* est devenu à la mode et remplace souvent la ceinture en métal, *qâyêsh-e zêv*. Avec le nouveau modèle de costume féminin, *gotk o kerâs* (veste et robe), différentes sortes de ceintures sont réapparues. Ainsi, voit-on des jeunes femmes et des jeunes filles porter des sortes de tissus frangés autour de leur taille, qui ressemblent à des tabliers. (Voir PHOTOS, ph. n° 34, p. 24).

c- Le tablier (*barkosh* ou *barkush*)

Parmi d'autres vêtements qui s'appuient sur les hanches, il y a les différentes sortes de tabliers (*barkosh* ou *barkush*, *barhalbêna*) . De nos jours, leur usage est devenu rare. Mes informatrices ne les ont même pas cités en me décrivant leur costume kurde. En ville, à Mahâbâd, j'ai pu obtenir une description du *barhalbêna*. C'est un tablier, en coton de couleur noire, que les femmes attachent à leur taille. Il ne couvre que la jupe de la robe. Les femmes l'utilisent uniquement au moment du travail pour éviter de salir la robe. Il existe aussi d'autres sortes de tabliers mais que l'on l'attache au cou (voir plus haut).

5- Pieds, jambes et mains

5.1- Les pieds

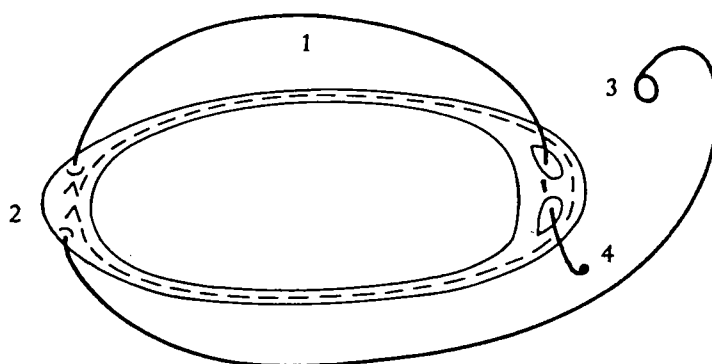
a- Les chaussures (*pêlâv* ou *pêlâw*)

Nommées d'une façon générale *pêlâv* ou *kawsh*, les chaussures étaient de plusieurs sortes : *rashek*, *sol*, *gâlek*, *gâlosh*, *kalâsh*, *kâla*, *qondara*... Les femmes portaient les mêmes chaussures que les hommes.³¹

Parmi ces chaussures, les réfugiés kurdes ne m'ont parlé que du *rashek* et du *gâlek*. Le premier, *gâlek* est une chaussure pour l'été ; sa semelle est en plastique. Ses côtés (*rakh-e gâlkâ*) sont fabriqués avec de la laine tissée. On l'attache aux chevilles, à l'aide de deux fils noirs tissés, nommés *shirokha*, cousus à l'arrière de la chaussure. Le deuxième modèle, *rashek* est une sorte de sandale qui recouvre la plus grande partie du pied. Sa semelle est faite d'un tissu épais et blanc, nommé *jâpân*. Elle est recouverte de la laine (*heri*), ensuite cousue très délicatement avec des fils noir en poil de chèvre (*miyâ bezn*), de telle façon que la semelle (*jâpân*) soit cachée. Cette chaussure est très chaude et légère ; elle est imperméable. Elle convient parfaitement pour la marche sur la neige. (Figure n° 31, p. 185).

³¹ ZÛLFI, 1935, *L'habillement...*, p. 7.

De nos jours, ce sont les chaussures en cuir (*pêlâv*), les baskets, les chaussures en plastique nommées *gâlosh* qui sont à la mode. Les femmes, en ville, mettent des chaussures à talons aiguilles en accord avec leurs longues robes kurdes. Elles portent aussi des sandales achetées sur les marchés. Les paysannes sont souvent chaussées de sandales en plastique. Chez les réfugiés du Bâdinân, les sandales et les pantoufles se nomment *na'âlin*, mot emprunté aux Arabes. Ces *na'âlin* se portent à l'intérieur, pour aller dans la cuisine, la salle de bain ou dans la cour. Toutes ces chaussures sont importées des grandes villes et sont à la mode européenne. Dans les chambres, tout le monde se déchausse et reste en chaussettes ou pieds nus.



- lacet 1 = visible à l'extérieur
- 2 = passant dans un logement
- 3 = avec boucle
- 4 = et nœud

Figure n° 31 - *Rashek* d'après le dessin de Rondot (RONDOT, 1972, «Vêtue masculine...», p. 266).

b- Les chaussettes (*gura* ou *gurawi*)

Les chaussettes en laine sont tricotées par les femmes. Elles sont blanches ou de couleurs avec des motifs différents selon la région et le goût de la personne qui les fabrique ³². Les chaussettes des femmes sont plus courtes que celles des hommes. Actuellement, se trouvent sur le marché des chaussettes en coton ou en matière synthétique, des collants et des bas importées des grandes villes.

5.2- Les jambes et les mains

Le seul vêtement qui s'appuie sur la jambe est le *sâq*, *puzawâna* ou *zangâl* (la jambière). Réservé aux hommes, il est porté en hiver, et surtout à la chasse pour se protéger contre les serpents et les scorpions. (Figure n° 32, p. 186).

Pour les mains, en hiver, on enfile des *lapek* ou *daskêsh*, gants ou moufles tricotés par les femmes.

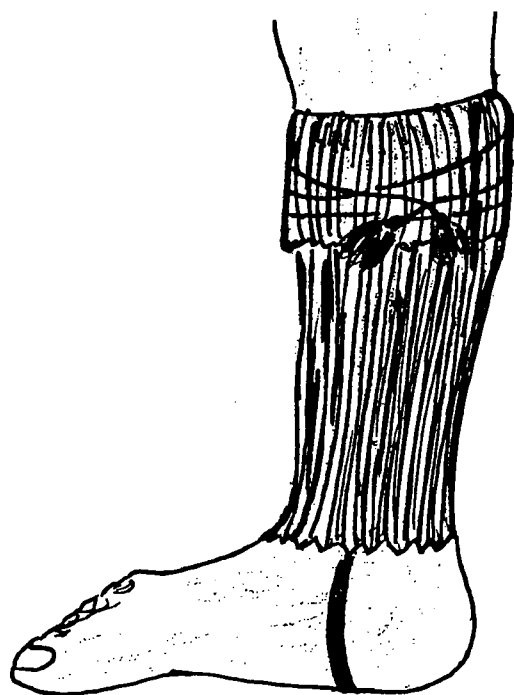


Figure n° 32 : La jambière (*sâq*)

³² A Mahâbâd, les jeunes filles tricotent une sorte de pantoufle avec une épaisse semelle.

6- La parure : le maquillage et les bijoux

6.1- Le maquillage

Khamlânden ou *râzândenawa* veut dire en kurde «se parer», «se maquiller», «se rendre désirable et belle». Quand il est question de maquillage, cela ne semble concerner que les femmes. Or les hommes aussi, bien que leur toilette semble plus simple, donnent de l'importance à leur apparence. Ils gardent en général leurs cheveux courts et se rasent. Mais il n'est pas rare de voir des hommes avec une moustache (*semêl* ou *sembêl*), symbole de virilité. La beauté des hommes est souvent évoquée dans les chansons par des «moustaches noires, luisantes comme le silex». Par contre la barbe (*reh* ou *redin*) est plus rare chez les Kurdes. Certains hommes d'origine paysanne soulignent leurs yeux avec le kôhl (*kel*), affirmant que le kôhl renforce la vue et améliore la santé des yeux.

Cela dit, les femmes restent les premières concernées. La couleur, les formes et les matières des vêtements kurdes ornés de différentes sortes de bijoux ont aussi pour fonction de rendre séduisante la femme. Les femmes se maquillaient rarement le visage. C'est peut-être pour cette raison que les jeunes réfugiées utilisent «*mâkiyazh*» mot emprunté aux langues européennes pour dire «se maquiller le visage». A Mahâbâd, j'ai souvent entendu dire que «chaque fille, juste une seule fois, se maquille parfaitement, et ce jour est le jour de son mariage. Elle met du rouge à lèvres, du fard à joues, et maquille ses yeux et ses sourcils. Les couleurs sont très vives et voyantes». En temps normal, ce sont les yeux qui sont les plus importants, leurs contours étant souvent soulignés. Jadis, pour se maquiller le visage, il y avait le kôhl (*kel*), le fard à joue (*surâv* ou *surâvek*) et la poudre blanche (*sepiâw*). Récemment les nouveaux produits occidentaux, comme le mascara, les crayons pour les contours des yeux et les fonds de teint, les ont remplacés. Mais le kôhl est encore utilisé par les femmes et quelquefois par les hommes comme je l'ai déjà dit.

Traditionnellement, une jeune fille n'épile pas son visage et ses jambes jusqu'à son mariage. Une jeune fille, à Mahâbâd, qui se maquillait légèrement pour sortir et épilait ses jambes régulièrement, me disait : «Je préfère ne pas épiler mon visage tant que je ne

suis pas mariée. Le mariage est très important dans la vie d'une femme. On devient une nouvelle personne. C'est comme entrer dans une autre vie. Le changement de visage facilite ce passage». A l'époque où j'étais à Mahâbâd (1985-1989), avoir un petit duvet sur le haut du lèvres était à la mode pour les jeunes filles. Pour le mariage, le visage et les jambes de la mariée sont épilés et les paumes de ses mains sont teintées du henné (*khana*). Les Kurdes du Bâdinân, en France, mettaient du henné juste sur le petit doigt des mariés en l'enveloppant d'un billet qui symbolise fortune et bonheur. Tous les jeunes garçons et les jeunes filles, présents au mariage, mettaient aussi un peu de henné sur le bout de leur doigt pour s'ouvrir la voie du bonheur.³³ Actuellement, il y a de plus en plus de jeunes filles qui épilent et maquillent leur visage avant leur mariage. Cette épilation se pratique sur le visage (*hanâf keren*) avec des fils et de la poudre, pour les jambes avec de la cire (*miâ* ou *mim*) achetée sur le marché ou fabriquée par soi-même avec du sucre, de l'eau et de l'acide citrique (*lemon dos*). Mais l'épilation des jambes est rare chez les villageoises et les femmes plus âgées.

D'après Šewket Zülfi³⁴, «les cheveux longs étaient à la mode et les femmes kurdes ne les coupaient pas. Elles faisaient des tresses qu'elles paraient avec de l'or. Au bout de chaque tresse on attachait 3 à 7 pièces d'or et on les laissait tomber sur leur dos». Pour Qâzi³⁵, «les cheveux longs étaient un critère important de la beauté des femmes. Chacune vantaient la longueur de ses cheveux». Samadi³⁶ nous raconte qu'«autrefois, pendant le mariage, une femme connue comme une "heureuse femme" venait et coiffait la mariée. Elle lui faisait une frange nommée *pacham* ou *parcham*, ensuite elle coupait une partie des cheveux et les bouclait pour les amener sur les joues ; cette partie est appelée *besk* ou *agrija*. Avec le reste des cheveux, la coiffeuse faisait des longues tresses, *perch* ou *kazi*, qui couvraient le dos de la mariée». Ces cheveux longs et tressés sont devenus rares chez les jeunes. La plupart d'entre elles préfèrent se couper les

³³ A Mahâbâd, le premier jour du mariage, *khanabandân*, les jeunes filles mélangeaient du henné avec du vernis rouge pour colorer leurs ongles. Ce vernis durait plus longtemps que le vernis normal et avait une couleur rouge orangée, à la mode de l'époque (1985-1989).

³⁴ ZÛLFI, 1935, *L'habillement ...*, p. 8.

³⁵ Entretien à Mahâbâd en Octobre 1987 avec Rahmân Qâzi.

³⁶ Entretien à Mahâbâd en Octobre 1987 avec S.M. Samadi.

cheveux à la mode européenne, *sar-e khoy qosânden*. Les femmes plus âgées se coiffent en général à l'ancienne mode, c'est à dire les cheveux longs qu'elles tressent ou bouclent. Leurs cheveux coiffés sortent de leur *darsuk* (foulard) et ornent leur visage.

En ville, les femmes suivent la mode européenne. Parmi la nouvelle génération kurde, l'extension des mass médias (la télévision, les journaux, etc.) intensifie le désir de ressembler aux Occidentaux. Les jeunes filles se montrent très attentives aux nouveautés, aux coupes des cheveux, aux produits de maquillage etc. Même, les femmes préfèrent de plus en plus les cheveux courts, permanentés et colorés. Les Kurdes du Bâdinân appellent le fait de friser ses cheveux «*perman ou kahrab kerden*». *Perman* est emprunté au terme occidental, «faire une permanente pour les cheveux», et *kahrab* est un mot arabe qui veut dire électricité. Pour colorer leur cheveux, *sabaq kerden ou rang kerden*, elles utilisent plus fréquemment le henné (*khana*) ; les couleurs artificielles venues de l'Occident sont aussi à la mode mais ne sont pas encore d'un usage très courant chez les Bâdini.

6.2- Les bijoux (*kheshel*)

«Moi à la fenêtre, toi à la fenêtre, viens pour qu'on contracte un engagement. Toi sur une boucle d'oreille, moi sur un poignard. Viens que je pose les mains sur ton cou d'or. Que les yeux du Diable et des semeurs de discorde s'éloignent»³⁷.

Il n'est pas possible de parler des habits des Kurdes sans parler des ornements et des amulettes. Les voyageurs qui visitent le Kurdistan sont frappés par la diversité des bijoux dont les femmes kurdes se parent. Certains de ces bijoux, *kheshel o zêr o zanbar*, sont utilisés non seulement comme parures mais aussi à cause de leurs fonctions techniques et sémantiques. Zülfi décrit la femme kurde en soulignant l'importance des bijoux dans ses habits ³⁸: «Les femmes veulent s'embellir par l'or et l'argent. Elles

³⁷ Les vœux échangés au moment de la séparation des amoureux cités par NIKITINE, 1956, *Les Kurdes...*, p. 259.

³⁸ ZÜLFI, 1935, *L'habillement ...*, p. 8.

portent aux bras des bracelets en or et en argent (*bâzna*), aux doigts des bagues (*angustila*), aux oreilles des boucles (*guhâr*). Dans quelques endroits elles mettent aux pieds le *kherkhâl*, sortes de bracelets unis l'un à l'autre et qui font du bruit quand on marche. Sur les seins, elles portent des pièces, en or et en argent, reliées par un fil et attachées au cou». Cette image a peu changé. Les femmes se montrent encore friandes de bijoux. Voilà quelques uns des ornements qui parent leurs habits.

La coiffe des femmes est ornée de différents bijoux. La calotte, portée sur la tête, est maintenue à l'aide de chaînes nommées *qatâra* et *kermak*. *Qatâra* est une chaîne en or ou en argent, décorée de pièces du même métal. (Voir PHOTOS, ph. n° 37, p. 26). Le *kermak* est une autre forme de chaîne dépourvue de pendentifs. Les deux extrémités de la chaîne sont attachées aux deux côtés de la calotte en les passant au-dessous du menton. A cela il faut ajouter les différents pendentifs comme *gotâsa* ou *gotâza*, et des tresses tissées avec des verroteries bleues ou vertes, ou des fils noirs tressés munis de pièces argentées ou dorées avec lesquelles les femmes ornent leurs cheveux et leur coiffe. Parmi d'autres bijoux qui parent la tête et le visage, il faut mentionner plusieurs sortes de boucles d'oreilles, *guâra* ou *guhâr* (*piâla zangi*, *fozia*, *guâra-ye baband*, *hêdari*,...).

Le cou et la poitrine sont ornés de différents colliers, *melwâna*, parmi lesquels *shâmrokht*, *toqi*, *gerdâna*, *qordâna*, *lira*, *dudek*, *mantasha*... *Qordâna* est le collier le plus porté par les femmes bâdini lors des fêtes. Il est formé d'une longue chaîne en or munie de plusieurs pièces dorées et de rubis, et couvre toute la poitrine. Il existe aussi d'autres sortes de colliers fabriqués à la main, nommé *barmur*, comme *mêkhakban* ou *mêkhakband* et *mâra-murkâ*. Le premier est fait avec des clous de girofles, *mêkhak*, et des petites pierres, entre autres. (Voir PHOTOS, ph. n° 36, p. 25). Le deuxième est tissé avec des *lizga* (verroteries enfilées), à l'aide d'un crochet. Le nom de *mâra-murkâ* a été donné à ce collier parce qu'il a la forme d'un serpent (*mâr*). *Murk* ou *murek* signifie des petites pièces de verroteries (*manjukh* ou *zangiâna*) ou en d'autres matières. Les jeunes

filles réfugiées me racontaient que dans le camp, en Turquie, elles fabriquaient ce collier et le vendaient sur le marché.

A leur cheville les femmes portent des sortes d'anneaux d'or, d'argent ou des verroteries, appelés *pâwâna*, *kherkhâl* ou *hajul*.³⁹ (Voir PHOTOS, ph. n° 38, p. 27). Les femmes disaient que «le "*hajul-i piâ*" n'est pas très fréquent actuellement, mais qu'autrefois les riches portaient des "*hajul*" en or pour se faire remarquer et vanter leur richesse». Différents bracelets, appelés *bâzna* ornent les bras. A Mahâbâd, les jeunes femmes et les filles portaient à chaque bras une dizaine de bracelets en verre coloré, importés de l'Inde et du Pakistan. Pendant les danses kurdes, le bruissement de ces bracelets envahissait la cour de la maison.

A tous ces bijoux il faut ajouter ceux qui ornent les gilets, les vestes, la taille, ainsi que les différentes amulettes (*hatuta* ; *nushtu*) pour se protéger du mauvais oeil et des maladies. Les pierres vertes ou bleues (*zâj* ou *murawashin*) sont réputées aussi pour éloigner le mauvais oeil. (Voir PHOTOS, ph. n° 39, p. 27).

Les habits des hommes en comparaison semblent plus dépouillés. Les voyageurs, qui ont jadis visité le Kurdistan, notaient l'importance des armes. Leurs descriptions laissent penser que ces armes avaient la même valeur pour les hommes que les bijoux pour les femmes. Nikitine écrit à ce sujet ⁴⁰ : «A la taille, au lieu du châle, ils [des Mokri septentrionaux au sud du lac d'Ourmia] mettent non seulement leurs poignards kurdes, mais aussi une paire de grands pistolets en cuivre ou incrustés d'argent. Là pendaient aussi toutes sortes de poires à poudre, des sacoches à balles, des cartouchières». Le *khanjar*, poignard kurde, semblait indispensable aux costumes masculins. Ce poignard avait un manche en argent sculpté. Zülfi ⁴¹ disait qu'autrefois «on passait un *khanjar* (poignard kurde bien connu) dans le *pishtek* (ceinture). Ce *khanjar* était la marque de la bravoure ; mais cette habitude a disparu peu à peu». H. Binder écrit ⁴² : «Chez les

³⁹ A Mahâbâd, une sorte d'anneaux, nommée *pâmura* était à la mode chez les jeunes filles. On le fabriquait à l'aide d'un crochet et de fils de verroteries (*lizga*).

⁴⁰ NIKITINE, 1956, *Les Kurdes ...*, p. 91.

⁴¹ ZÛLFI, 1935, *L'habillement ...*, p. 6.

⁴² BINDER, 1887, *Au Kurdistan...*, p. 108.

Kurdes, grands amateurs d'armes, celui qui est bien armé est toujours considéré». Le Kurde lui même ne montre-t-il pas l'importance de ces armes en disant, dans un proverbe : «Le poignard est un frère, le fusil un cousin »?

Depuis les années cinquante toutes ces armes traditionnelles⁴³, «les lances avec des plumes d'autruches ou des queues de cheval, les masses d'armes, les boucliers ont pris le chemin des musées». De nos jours, à l'exception des *pêshmerga* (guérilleros) qui portent des armes modernes, les hommes n'en utilisent plus. Durant les premières années de la République islamique en Iran, à Mahâbâd, certaines familles acceptaient volontiers la demande en mariage de leur fille par un *pêshmerga* (guérillero) ; au lieu de l'or demandé d'habitude pour la jeune fille, elles acceptaient juste un fusil, l'arme de *pêshmerga*, comme signe symbolique de leur sympathie pour le mouvement national kurde. Actuellement, cela est passé de mode et le futur mari devra offrir des bijoux à sa fiancée.

Le chapelet, *tazbi* ou *tasbêh*, mérite d'être mentionné ici. D'après Hansen⁴⁴ même les jeunes habillés à l'euro péenne portent entre leur doigts le *tazbi*. Et c'est uniquement grâce à sa présence qu'on pourra les distinguer des Européens. *Tazbi*, le chapelet, est une chaîne pour la prière, mais en pratique jouer avec ses graines est devenu un passe-temps. Parmi d'autres accessoires on peut noter les blagues à tabac, *kisk*, des bagues, des montres...

Ainsi, l'étude de ces différentes pièces du vêtements nous révèle l'évolution du système vestimentaire kurde. Cette évolution s'est réalisée en plusieurs étapes. Le changement le plus visible est la modération de l'ampleur du costume. Le volume et la taille «démessurée» des pièces du vêtement, appréciés traditionnellement, ont diminué peu à peu ; par exemple les bonnets (*kelâw*) des hommes deviennent moins pointus, plus courts et les châles et les coiffes plus petits. De même, les couleurs éclatantes se

⁴³ NIKITINE, 1956, *Les Kurdes...*, p. 95.

⁴⁴ HANSEN, 1961, *The Kurdish ...*, pp. 96-97.

transforment en couleurs moins vives. Ces changements sont plus frappants chez les hommes.

Nous constatons ensuite un «panachage» avec d'autres costumes : différentes pièces sont empruntées à d'autres régions du Kurdistan. Comme l'écrit Leroi-Gourhan⁴⁵ : «C'est un peu arbitrairement qu'on peut isoler le cas d'une invention toute liée au milieu local. En réalité, de proche en proche, tous les groupes sont en relation d'échanges. Ces échanges, qui vont de petits groupes voisins aux grandes masses de civilisations différentes, tendent à altérer les phénomènes locaux». Ainsi, les jeunes femmes et les jeunes filles mettent la veste ou le pantalon «*sorâni*» avec leur robe «*bâdini*». Les plus âgées sont restées à l'écart de ces changements et leur costume est jugé «démodé»⁴⁶ par les jeunes qui se montrent novatrices dans ce domaine. Les distinctions régionales qui étaient faciles à saisir deviennent difficiles à distinguer avec ces nouvelles modes. Par exemple, jadis, le bas du pantalon (*dampâ* ou *daleng*), indiquait la région d'origine ; ainsi, au Kurdistan d'Iran, la largeur du bas du pantalon diminuait de Mahâbâd à Kermânshâh. De nos jours, les jeunes, suivant la mode, changent la largeur du bas de leur pantalon sans se référer à la norme de leur région. Elle est parfois plus étroite que la norme traditionnelle, tantôt plus large. Parfois aussi, le costume régional, pour des raisons politiques ou autres, est remplacé par un autre. Comme nous l'avons noté, les hommes du Bâdinân s'habillent en complet-veston des «*Sorân*» qu'ils nomment *model-e khâki* ou *pêshmerga*.

D'autres changements s'annoncent plus radicaux. De nouvelles modes vestimentaires, autres que kurdes, s'introduisent dans la société. Ces nouveaux vêtements (*buluz*, *tanura*, *qamsala*, *badel*,...), à la mode européenne, coexistent avec les vêtements kurdes. Les hommes endossent la veste européenne sur leur *shalwâr*, leur *kerâs* traditionnel est remplacé par la chemise anglaise (*qamis*) achetée sur le marché. Eagleton et Nikitine nous décrivent des hommes qui n'ont gardé que leur turban comme dernier symbole de

⁴⁵ LEROI-GOURHAN, 1973, *Evolution et techniques. 2-Milieu et techniques*, p. 392.

⁴⁶ Un fait similaire est noté par Denise Pop chez les Roumains. Voir POP, 1984, «Evolution d'un système...», pp. 48-50.

«kurdité».⁴⁷ Parfois, ces nouveautés vestimentaires aboutissent à un changement total. Le port des vêtements occidentaux est devenu de plus en plus fréquent. Les chemises de nuit en tissu épais, les robes brodées, longues et larges, achetées au marché, sont devenues à la mode chez les Kurdes irakiens, comme des habits d'intérieur. Dans les villes, le costume kurde est réservé, de plus en plus, aux grandes occasions. (Voir PHOTOS, ph. n° 43, p. 29).

Il faut noter aussi le rôle de la mode dans les changements vestimentaires. A plusieurs reprises, la mode a transformé la forme, les couleurs et la matière des vêtements traditionnels, tout comme la manière de les porter. Les coiffes des femmes disparaissent ou se déplacent sur les épaules. Le châle est abandonné et quelques années plus tard, il redevient à la mode mais sous une autre forme.

Dans l'ensemble, les jeunes, dans les grandes villes, s'habillent de plus en plus à l'européenne pour afficher leur «modernité». Mais quelquefois, au contraire, pour des raisons politiques, c'est le nationalisme kurde qui l'emporte. Les jeunes chercheront, alors, les modèles les plus anciens pour affirmer leur identité kurde. Les coiffes, les ceintures et les robes paysannes démodées redeviennent à la mode parmi les jeunes citadins qui s'efforcent de retrouver leurs racines les plus authentiques.

Le costume, donc, comme d'autres éléments culturels, a subi des changements qui, par ailleurs, sont toujours plus intenses en ville qu'à la campagne ; bien qu'aujourd'hui, à cause des guerres et des déplacements des populations, les villages subissent aussi de grandes mutations. En fait, la société kurde n'a jamais été fermée sur elle-même ; depuis toujours l'influence des voisins a pu être constatée sur leur mode de vie (l'habitation, l'alimentation et le vêtement, etc.).⁴⁸ L'extension des routes, l'entrée massive des mass media et les changements socio-économiques ont accéléré les transformations culturelles par la mise en valeur des modèles urbains.

⁴⁷ Voir à ce sujet NIKITINE, 1956, *Les Kurdes ...*, p. 92 et EAGLETON, 1991, *La République kurde ...*, traduit par TER-SARKISSIAN, p. 56.

⁴⁸ Voir à ce sujet, NIKITINE, 1956, *Les Kurdes...*, pp. 94-95.

B- L'exil et les nouvelles pratiques vestimentaires

Malgré les transformations que connaît leur société, les Kurdes restent attachés à leur costume. Cependant, l'exode et l'exil vers d'autres villes et d'autres pays influencent de plus en plus leur mode de vie. Cette partie s'attache à l'étude des changements de mode de vie qui s'opèrent à l'étranger et à leur impact sur la société kurde.

Nous avons vu que les réfugiés sont arrivés en France vêtus à la mode kurde. Lors de leur séjour au Centre d'Hébergement, certains d'entre eux se sont mis à la mode européenne mais la plupart, particulièrement les femmes, continuaient à s'habiller à la mode kurde. Leur isolement par rapport à la population locale leur donnait la liberté de se vêtir à leur gré : les conseils des animateurs et les règlements du Centre d'Hébergement qui les encourageaient à adopter la mode européenne n'y changeaient rien. Toutefois, avec le temps, les Kurdes se sont rendus compte que leur façon de s'habiller pouvait susciter des réactions de la population locale : après une promenade en ville avec un formateur, un des réfugiés expliquait que, dans le bureau de poste, dès leur arrivée, une personne les avait insultés parce qu'ils étaient étrangers. Leur formateur s'était querellé avec cette personne en prenant la défense des réfugiés. Le réfugié ajoutait : «Mais, c'est de notre faute. Il ne fallait pas mettre nos vêtements kurdes pour aller en ville. Avec notre costume, on attire l'attention de tout le monde».

Plus les réfugiés se trouvaient en contact avec la population, plus ils ressentaient le besoin de changer de vêtements pour ne pas intriguer leur entourage (*bar châw kaytin ; bar-e kho dâna ma*). Pour mieux comprendre ces réactions, je vais développer leurs comportements vestimentaires après leur installation dans les villes.

1- L'organisation des apparences : du foyer au travail

«Le vêtement est l'indice d'une adhésion ou non au contrat implicite du quartier, car, à sa façon, il "parle" la conformité de l'usager (ou son écart) à ce qui est supposé être la "correction" du quartier». ⁴⁹

Se trouver au contact direct de la population demande donc une première adaptation aux Kurdes. Ainsi en s'installant dans les villes, à première vue, la plupart d'entre eux ont adopté le costume européen. Mais ces changements ne se sont pas produits chez tous les réfugiés de la même manière. Selon le sexe, l'âge et l'endroit (domicile ou lieu de travail), ces pratiques varient.

1.1- L'habillement des femmes et des hommes

Nous avons vu que l'espace public est utilisé différemment par les hommes et les femmes. Alors que les hommes, tous les après-midi, se rassemblent dans leur café habituel pour discuter de longues heures, les femmes se réunissent entre elles pour prendre le thé et parler de choses et d'autres. Le café est considéré comme un milieu masculin, non fréquentable pour les femmes ou les jeunes filles de «bonnes moeurs» (*barumat*). De même, surtout pour ces dernières, se promener, toute seule ou avec un garçon, est vivement déconseillé. L'une d'entre elles se plaignait de l'attitude de sa communauté à ce sujet : «Ici, il suffit qu'on vous remarque une seule fois dans la rue et qu'on vous voit dans un café pour vous traiter de tous les noms. Les garçons, eux, ils sont libres. Tout est plus facile pour eux, ils peuvent se promener où ils veulent, avoir des copines françaises, tandis que pour nous ce n'est pas la même chose». Une fille, qui fume dans la rue ou fréquente des cafés, peut nuire rapidement à la réputation de sa famille. C'est pour cette raison que la plupart des parents se montrent assez exigeants vis-à-vis de leurs filles et de leur manière de s'habiller. En général, la pression de la communauté est plus forte sur ce qui touche au comportement et à la tenue des femmes,

⁴⁹ CERTEAU, 1994, *L'invention du quotidien. 2...*, p. 27.

particulièrement des jeunes filles. Leur manière de s'habiller, leurs fréquentations sont minutieusement scrutées par toutes les familles et jugées sévèrement. Ces différences d'attitudes ont influencé les pratiques vestimentaires.

a- Les hommes

A première vue, à l'exception de quelques-uns parmi les plus âgés, les hommes se sont mis à s'habiller à l'europpéenne plus rapidement que les femmes. Que ce soit à la maison ou au travail, la majorité porte le pantalon droit ou le jean assorti avec une chemise ou un pull. Pour aller au travail, ils sortent vêtus d'une veste ou d'une parka. A la maison, quelques-uns mettent de temps en temps leur pantalon kurde «pour être plus à l'aise» (*rahat, mortah*), tandis que d'autres enfilent un pyjama comme dans les villes en Irak. Certains gardent ce pyjama sous leur pantalon droit même pour sortir, mais en dissimulant les pans pour ne pas le dévoiler.

Pour les fêtes, au début, ils portaient le costume kurde ; mais après quelques années cela aussi est devenu rare et à part quelques exceptions ils préfèrent se vêtir à l'europpéenne, en costume-cravate ou en pantalon et chemise. Ce processus de changement vestimentaire avait déjà commencé dans les villes au Kurdistan où il est très courant de voir le marié habillé en costume-cravate et la mariée habillée en kurde. Mais en France, la plupart des réfugiés étaient d'origine paysanne et n'avaient pas encore cette habitude, pour les fêtes notamment. C'est en France que la plupart d'entre eux ont changé leurs comportements vestimentaires.

D'où viennent ces différences d'attitude entre les femmes et les hommes ? Pourquoi, pendant les fêtes, les hommes ne s'habillent-ils plus en kurde comme les femmes ? D'après les hommes, les Français assimilent souvent le costume masculin à un uniforme militaire, austère à leurs yeux. Tout au contraire de l'habillement féminin, qui par ses couleurs et ses formes, leur paraît plus séduisant. Quelquefois, les hommes se mettent à penser comme les Français et le dévalorisent par rapport au costume féminin : «Le

costume des femmes est plus joli et élégant (*kashkha*). Notre costume est sobre et semble rude aux yeux des Français». Certains d'entre eux ajoutent une autre raison qui n'est pas partagée par tous mes informateurs : les vêtements masculins, particulièrement la veste, sont plus compliqués à confectionner que ceux des femmes. La présence d'un couturier kurde (*khayât* ou *jeldru*) est nécessaire, ce qui ne serait pas le cas pour les vêtements féminins.

Pourtant, la contrainte de l'entourage reste la cause la plus évoquée par les Kurdes. Les hommes, nous l'avons vu, fréquentent plus que les femmes les lieux publics. Ils se rendent tous les jours au café. Ils se déplacent souvent pour aller dans d'autres villes trouver du travail ou rendre visite à d'autres familles. Ces différents contacts avec l'espace public les ont encouragés à changer plus rapidement leurs pratiques vestimentaires. Le lieu du travail et les différents stages les ont aidés à mieux s'adapter à leur entourage. Pendant la période de pré-insertion, à maintes reprises les animateurs sociaux leur avaient vivement conseillé de ne plus porter leur costume kurde «pour ne pas être rejetés de la société et trouver ainsi plus facilement du travail». Tous les Kurdes font très attention à leur apparence pour aller au travail et prennent garde à ne pas surprendre leurs collègues en mettant des vêtements kurdes, par exemple porter leur coiffe ou leur pantalon. Même dans les lieux publics, il est de plus en plus rare de les voir habillés en kurde. Un des hommes raconte que jusqu'en 1994, il mettait malgré tout son *shalwâr* mais que depuis il avait changé pour faire comme les autres. Jusqu'à cette époque, il n'avait pas un travail régulier et ne ressentait pas le besoin de s'habiller autrement qu'à la kurde. Depuis qu'il travaille, ses compatriotes l'ont poussé à «s'habiller comme tout le monde» (*sheti hami*) pour ne pas les embarrasser devant les Français. Les espaces publics et le travail sont donc des éléments importants pour ces adaptations vestimentaires. En fréquentant ces milieux extérieurs, les réfugiés éprouvent le besoin de ressembler à leur entourage.

b- Les femmes

A première vue, les femmes semblent plus attachées à leur costume kurde que les hommes. Toutefois, chez elles aussi, nous constatons les mêmes efforts pour se présenter convenablement à la société d'accueil (*barkafti, derust, be qâ'eda*). Ainsi, elles ont modifié leurs pratiques vestimentaires. Cependant ces changements se sont réalisés différemment de ceux constatés chez les hommes. Pour elles, décider de se vêtir à l'europpéenne ne signifie pas qu'elles excluent forcément leur costume kurde de leurs pratiques vestimentaires. Ainsi elles alternent ces deux modes d'habillement suivant les lieux et les occasions. Une autre particularité des femmes, par rapport aux hommes, concerne le temps qu'elles ont mis pour s'adapter à ce nouveau mode d'habillement. Ces changements se sont produits à un autre rythme, plus lent et progressif ; tandis que chez les hommes, ils sont apparus plus brusquement et sans aucune transition.

Pendant les premiers temps de leur séjour en France, la plupart des femmes s'habillaient à la kurde à la maison. Parfois elles remplaçaient leur robe kurde par des robes larges et longues ou des chemises de nuit à manches longues, larges et épaisses. Certaines d'entre elles couvraient leur tête d'un foulard blanc et long, le *darsuk* ou le *kafi*. En travaillant à la maison, elles l'enroulaient comme au Kurdistan, en forme de bandeau, laissant leurs longs cheveux libres autour du visage. Pour sortir, la plupart enlevaient ce foulard et sortaient la tête découverte. Toutefois, quelques-unes le gardaient sur la tête en nouant ses deux extrémités sous le menton ou derrière la nuque. A l'extérieur, la majorité mettait des vêtements européens, une jupe longue ou mi-longue (*tanura*), ou un pantalon avec une chemise ou une tunique. Les femmes, plus âgées (plus de quarante ans), portaient sous la jupe, le pantalon bouffant kurde, le *darpê*. Elles l'avaient arrangé de sorte qu'il soit moins large et plus court pour pouvoir le dissimuler sous leurs vêtements «français». Quelques-unes sortaient malgré tout avec leur costume kurde.

Quelques années plus tard, les vêtements kurdes sont devenus moins fréquents. A l'exception des fêtes, les femmes s'habillent de plus en plus à la mode européenne.

Comme pour les hommes, le travail a accéléré ces changements. Celles qui travaillent ou suivent un stage ont adopté plus rapidement les habits européens. Leurs activités quotidiennes les mettent davantage en contact avec le milieu extérieur, et elles se sentent plus engagées dans la société. J'ai constaté les mêmes réactions chez les jeunes mères dont les enfants ont l'âge d'aller à l'école. Ces mères se trouvent en contact avec le monde extérieur, et veulent participer à l'éducation de leurs enfants. Tous les jours, en allant les chercher à l'école, elles rencontrent d'autres parents et les instituteurs. Pour elles, il va de soi que l'habit occidental est indispensable «pour laisser une meilleure impression», sinon elles se sentent stigmatisées, «différentes et laissées à l'écart des conversations». Ces femmes éprouvent le besoin de communiquer avec l'entourage de leurs enfants (parents d'élèves, et instituteurs) pour mieux contrôler leurs études. Ainsi, veulent-elles, en s'habillant à l'euro-péenne, montrer une apparence semblable aux autres. La plupart, par la suite, ne se sont pas contentées de ces changements vestimentaires et se sont mises avec ferveur à apprendre le français pour améliorer leur capacité de communication. Certaines, en s'acharnant réellement, ont dépassé le niveau de leur mari. Un Kurde, qui travaille comme ouvrier, disait : «Actuellement ma femme parle beaucoup mieux que moi le français. Tandis que moi, tout ce que je sais, je l'ai appris durant les quelques mois dans le Centre d'hébergement à mon arrivée. Depuis que je travaille je n'ai pas pu progresser dans la langue. Par contre elle, elle a même appris à écrire et à lire ! Dès le début, elle voulait aider les enfants dans leurs devoirs, pour cela elle a tout fait pour mieux apprendre la langue». Nombreuses sont les femmes qui ont suivi différents stages de formation (alphabétisation, cuisine, couture, gardiennage, vente...) et ont aussi appris à conduire. Les premiers mois de leur séjour à Piriac, un des réfugiés était étonné de voir des femmes au volant : «En France, on dirait que toutes les femmes savent conduire ; chez nous, c'est assez rare de les voir conduire» . Quelques années plus tard, la majorité des jeunes femmes se sont mises au volant. En dépit des contraintes de leur communauté, ces femmes se montrent très actives. A leurs travaux domestiques (entretien de la maison, cuisine, surveillance et éducation des enfants...), elles ont ajouté des cours de conduite, différents stages et parfois des travaux à mi-

temps. Elles disent vouloir profiter de toutes les occasions pour apprendre et ainsi mieux aider leur famille. Ces activités en dehors de leur domicile les obligent, d'une part, à veiller beaucoup plus sur leurs comportements vestimentaires et «se montrer intégrées à la société» en s'habillant à l'européenne, et d'autre part, leur donne une certaine indépendance.

Avec le temps, la majorité des femmes, même à l'intérieur, portent des vêtements européens. La raison évoquée est souvent la recherche de la commodité dans leurs pratiques quotidiennes : «Au début, je mettais mes vêtements kurdes à la maison ; mais à chaque fois qu'il fallait sortir pour chercher les enfants à l'école ou faire des achats, j'étais obligée de changer de costume pour m'habiller à la «française» et au retour à la maison je faisais l'inverse. Cela n'était pas du tout pratique, parce que je me changeais à plusieurs reprises dans la journée. En plus, s'habiller en kurde demande beaucoup de temps». Finalement, pour mieux gérer leur temps, elles ont décidé de ne mettre que les vêtements européens. En effet, au départ, pour la plupart des femmes ces changements concernant leur habillement n'étaient qu'une question d'adaptation à leur nouveau milieu et surtout une façon de ne pas attirer les regards des autres. Or, par la suite, ces nouveaux modes d'habillement se sont tellement ancrés dans leurs habitudes que, même la nuit, où aucun regard étranger ne peut les atteindre, elles utilisent une chemise de nuit, ce qui n'était pas courant dans les villages où l'on ôte simplement sa robe et où l'on dort avec ses sous-vêtements (le pantalon kurde et la lingerie, le dessous de robe). Les plus âgées continuent toujours de se vêtir comme au Kurdistan pour aller dormir. Il faut noter qu'actuellement, dans les trousseaux des jeunes filles, en France, mis à part le costume kurde, on compte également une chemise de nuit (*kerâs-e shaw*) et un costume européen (une robe ou un tailleur). Il est devenu courant, pour les jeunes mères de demander à leurs enfants avant d'aller dormir, de se mettre en pyjama. Ainsi, le vêtement européen devient-il un élément intégré à leur vie quotidienne.

Cependant ces changements ne se sont pas déroulés de façon uniforme. Certaines femmes se montrent innovatrices et plus «modernes», osant porter des vêtements à la

mode, ou mettre ce qui n'était pas, dans le passé, habituel dans leurs traditions, par exemple les pantalons moulants. D'autres, malgré les changements, persistent à garder quelques traces de leur costume kurde, comme le *darpê*, le pantalon kurde ou le foulard. Pourquoi ces différences de comportement entre les femmes ? Quels sont les facteurs qui ont favorisé ces changements ?

1.2- L'âge et les modes vestimentaires

En dehors de ces distinctions sexuelles, à l'intérieur de chaque groupe féminin ou masculin, il existe aussi une différenciation selon l'âge et le statut de la personne dans la communauté. Ces différences sont plus manifestes pour tout ce qui touche l'habillement. Pour les enfants, surtout les adolescents, s'habiller à la kurde est souvent assimilé à la tradition, à leur passé et au mode de vie des plus âgés et de leurs parents. Pour eux, ce costume n'a pas la même signification et la même valeur. La plus grande partie de la vie de leurs parents est imprégnée de ce mode vestimentaire.

Si comme le souligne Leroi-Gourhan⁵⁰ «la fonction du vêtement et de sa décoration se réfère à des aspects multiples de l'organisation sociale», en transformant ce vêtement, ne mettons-nous pas en cause tout un système social et culturel ? Pour les enfants, la question de ce changement se pose-t-elle autrement ? La plupart n'ont qu'un vague souvenir de leur passé au Kurdistan. Les plus petits, qui n'ont vu ce costume que dans les mariages, l'appellent «le costume de mariage» (*kerâs-e mariash*).

L'école a joué un grand rôle en influençant les plus jeunes, et ainsi a accéléré ces distanciations. Les enfants et les adolescents veulent ressembler à leurs camarades et évitent à tout prix de se différencier d'eux. Pour la plupart, le costume kurde fait déjà partie du passé. D'après une mère, ses fils, même pour les fêtes, n'osent plus mettre leur costume et ont honte d'être dans cette tenue. Ils préfèrent s'habiller d'un blouson ou

⁵⁰ LEROI-GOURHAN, 1965, *Le geste et la parole. II- La mémoire et les rythmes*, p. 188.

d'une chemise avec un pantalon droit ou un jean. Cela est vrai de la majorité des adolescents.

La situation est un peu différente pour les jeunes filles. Au quotidien, toutes les filles s'habillent à l'européenne. Elles trouvent leur costume kurde «lourd et difficile à porter» (*gerân o dezhwâr*) et s'avouent séduites par la mode européenne. Aucune d'entre elles ne porte le foulard. Elles sont souvent vêtues en pantalon et en chemise, ajustés à leur corps. A la différence de leur mère, les couleurs de leurs vêtements sont plus gaies et voyantes. A part la mini-jupe, qu'elles évitent de mettre, leur apparence est similaire aux jeunes françaises. Par contre, on les voit, pendant les fêtes, porter leur costume kurde. Comme leurs mères, les jeunes filles se montrent enthousiastes à l'annonce d'un mariage. Elles profitent de l'occasion pour aller avec d'autres filles kurdes faire le tour du marché de tissu et choisir leur robe favorite. Pourquoi ces changements d'attitudes face à leur costume kurde uniquement lors des fêtes ?

En fait, les fêtes de mariage et le Nouvel An sont les seules occasions où les parents laissent libres leurs jeunes filles. Elles se maquillent à leur guise et même leurs mères les encouragent à «se faire plus belles» (*kâr khoy beka, khoy per juân beka*). C'est lors de ces fêtes qu'elles rencontrent souvent leur fiancé. Contrairement à d'autres moments, pendant les fêtes, les rencontres entre jeunes garçons et jeunes filles ne sont pas interdites. On les voit danser ensemble ou s'asseoir l'un à côté de l'autre pour dîner. Toutefois, les parents restent vigilants pour en apprendre plus sur le garçon ou la fille que leurs enfants vont choisir. S'ils approuvent ce choix, ils contactent ses parents. Le fait qu'ils sont souvent de la même région les rassure. «Nous sommes tous des Kurdes et on se connaît. Je sais si ce garçon est quelqu'un de bien ou non, s'il veut vraiment épouser ma fille ou non. Je fréquente sa famille et je suis assuré qu'il respectera nos coutumes. Ce n'est pas pareil avec les étrangers». Il faut noter que les filles qui s'habillent en kurde, lors des fêtes, sont les plus appréciées par leur communauté et ont plus de chance d'être demandées en mariage.

La plupart des jeunes filles, une fois mariées, changent leurs modes d'habillement. Les vêtements serrés, les couleurs voyantes, les caleçons moulants et les mini-jupes sont fortement déconseillées. Les jeunes filles et les jeunes garçons en se mariant changent de position sociale dans leur communauté et accèdent à un autre statut. En devenant femmes ou hommes, leurs comportements doivent se modifier. Ils sont dorénavant considérés comme «responsables de leurs comportements et devant donner l'exemple à leurs enfants». Ces pressions, comme nous l'avons vu, sont plus fortes sur le monde féminin. L'âge et la situation sociale de la femme déterminent son statut. Par exemple, le fait d'être mère de plusieurs enfants, de préférence des enfants mâles, et surtout en âge de se marier, consolide la position de la femme dans sa belle-famille et relève son statut dans toute la communauté.

Plus on est âgé, plus on se sent responsable. «Je n'oserais jamais (*nawerêm*) porter un pantalon, des jupes ou des robes mi-longues, ou mettre des vêtements serrés. Aux yeux de mes compatriotes, ce serait indécent (*kerêt*) qu'une femme comme moi s'habille ainsi». Cette femme sexagénaire décrit assez bien le comportement que sa communauté attend d'elle. Son âge la met dans les groupes des «sages» (*mazen*), littéralement les «grands» de la communauté. Ces «anciens», femmes ou hommes, sont considérés comme un point d'appui, un modèle (*nemuna* ou *nomuna*), pour perpétuer les traditions et préserver le système culturel. C'est à eux qu'on s'adresse en cas de problèmes. L'apparence de ces femmes doit refléter ce rôle. Les «anciens» se comporteraient-ils autrement qu'ils perdraient leur prestige et se dévaloriseraient aux yeux de leur communauté.

Nous avons vu qu'en exil les hommes et les femmes âgés (plus de cinquante ans) qui ne travaillent pas ont gardé leur costume. Leurs relations, limitées à la communauté kurde, leur laissent ce choix. Ils jugent que, malgré la contrainte de leur entourage, il serait malvenu pour eux de se vêtir à l'européenne. Toutefois, dans certains cas, les femmes âgées changent d'habits quand elles se trouvent isolées parmi les Français. Mais elles choisissent des formes similaires par leur largeur et leur longueur à celles de leur

costume kurde. Ainsi, une grand-mère, surtout quand elle allait rendre visite à son fils dans une ville où il était isolé avec sa famille, mettait une robe large et longue de couleur terne. Elle disait : «En effet, cette robe à première vue ressemble à ma robe kurde. Elle est large et longue. De loin on ne distingue pas sa coupe différente. Les seules choses qui se remarquent sont ses manches dépourvues de *lawandi* [ces extrémités longues des manches qui sont une des particularités des robes kurdes]». Toutefois, en sortant de la maison, elle n'oubliait jamais son long foulard blanc (*darsuk*).

D'autres femmes moins âgées⁵¹ s'habillent avec une jupe très longue et une chemise, ou simplement une robe longue et large. Elles évitent de porter le pantalon. Mais certaines d'entre elles ne portent plus le foulard. Les plus jeunes et celles qui se considèrent comme étant plus «modernes» enfilent un pantalon avec une chemise et coiffent leurs cheveux à la dernière mode.

Ainsi, suivant l'âge, ces changements vestimentaires varient. Les personnes âgées (*mazen*, litt. âgé, grand), les aînés de la communauté, sont plus attachés à leurs traditions et gardent leurs relations avec leur culture d'origine. Leur statut dans la communauté dépend du respect de ces traditions. Toute leur vie, elles sont profondément imprégnées de cette culture. A la différence des plus jeunes et des enfants chez qui ces attaches semblent être minces et fragiles, ces liens sont considérés comme vitaux, soutenant leurs valeurs kurdes.

1.3- La communauté et la différenciation sociale

Les valeurs kurdes sont conservées par la pression qu'impose la communauté sur les familles. Toutefois, ces contraintes varient suivant l'origine sociale des familles qui la constituent. Durant mes enquêtes, j'entendais souvent des reproches vis à vis des «gens d'Albi (*khalk-e Albi*)»⁵² : «A Albi, les hommes kurdes boivent de l'alcool ; les femmes

⁵¹ En général des femmes âgées entre trente-cinq et cinquante ans.

⁵² Chez les réfugiés kurdes par «*khalk-e Albi*» (les habitants ou les gens d'Albi), on ne sous-entend souvent que les Kurdes habitant à Albi. Ils désignent aussi de la même façon les Kurdes vivant dans d'autres régions de la France, par exemple «*khalk-e Montauban*», «*khalk-e Clermont*», etc.

mettent des pantalons moulants. Ce n'est pas comme chez nous (ici Montauban) où les gens respectent plus les coutumes kurdes». En observant de plus près les familles dans les trois villes d'Albi, Angoulême et Montauban, nous constatons quelques éléments qui peuvent être à l'origine de ces différences.

Dans la ville d'Albi, la majorité des familles (cinq sur sept)⁵³ avaient déjà vécu en ville, pour travailler ou étudier, avant de venir en France. A leur arrivée, les femmes étaient jeunes, entre 25 et 34 ans, et les hommes avaient entre 30 et 39 ans. Tandis qu'à Angoulême, les chefs des trois familles, installées au départ, étaient agriculteurs. La majorité de ces réfugiés était analphabète ; seulement deux des hommes avaient fait une année d'études primaires. A leur arrivée, les hommes et les femmes étaient plus âgés que ceux d'Albi et avaient des enfants en âge de se marier (15 à 17 ans).

A Montauban, la situation est plus diversifiée du point de vue de l'origine et de l'âge. Les parents sont âgés de 21 à 47 ans ; parmi eux, on compte aussi des grand-parents âgés de 50 à 66 ans.⁵⁴ Au début, deux familles y étaient installées. Situé entre Toulouse et Albi, Montauban est devenu l'escale favorite de la plupart des familles réfugiées vivant dans la région. Ces familles venaient souvent à Montauban pour des travaux saisonniers (vendanges, cueillette des fruits, taille des arbustes...). Montauban ayant acquis la réputation d'une ville où l'on trouve facilement des travaux saisonniers, de nombreuses familles sont venues y habiter définitivement. Ainsi deux familles qui se trouvaient seules dans un village aux alentours de Toulouse (à Bérat), une famille d'Angoulême, trois familles de Castillon (Ariège), une famille de Peyrelevade (Corrèze), trois familles d'Arvant (Haute Loire), ... ont déménagé à Montauban. Les mariages et l'arrivée d'autres réfugiés, fuyant le Kurdistan, ont encore accru le nombre de ces familles. Ainsi elles sont passées de deux à vingt-et-une. La communauté est devenue plus nombreuse et plus diversifiée qu'à Albi et qu'à Angoulême. Peut-être est-ce la

⁵³ Il faut noter que le nombre des familles change constamment dans les villes françaises. Dans ce travail, je tiens compte des sept familles installées à Albi en 1991-92, la date de mes premières enquêtes sur le terrain. En mars 1998, le nombre des familles s'élevait à 12 ; des parents d'une famille et des jeunes couples sont en effet venus s'y installer.

⁵⁴ Il s'agit ici de l'ensemble des familles installées à Montauban, c'est-à-dire 21 familles et non plus seulement les 4 familles chez qui j'ai particulièrement mené mes enquêtes.

raison pour laquelle la pression de la communauté est ressentie plus fortement que dans les deux autres villes.

Dès le départ, les familles d'Albi se sont considérées comme étant plus «modernes». Lors des premiers mois de leur installation, les femmes n'ont pas hésité à s'habiller en pantalon. Elles ne couvraient pas non plus leurs cheveux comme celles d'Angoulême. Les deux femmes paysannes, qui d'habitude mettaient un foulard, au bout de quelques temps les ont imitées. A la différence de celles d'Angoulême qui enfilent leur *darpé* (pantalon kurde) sous leur jupe, à Albi, la plupart des femmes ne mettent plus ce pantalon et quelquefois même dans les cérémonies de mariage, habillées en kurde, elles s'abstiennent de le porter sous leur robe. A la place, elles mettent une lingerie longue, dépassant les genoux pour cacher leurs jambes à travers leur robe fine et transparente. Ces nouvelles habitudes ont suscité la critique de quelques réfugiés vivant dans d'autres villes. La plupart des jeunes filles kurdes de Montauban soulignent ces différences et envient ces libertés : «A Albi, les gens sont plus libres. Ici, ce n'est pas pareil. Si jamais une fille va dans un café ou met un vêtement trop moulant, tout le monde en parle».

On peut relever plusieurs causes à ces différences. Le niveau d'instruction, le fait que la plupart des gens d'Albi avaient déjà vécu en ville, leur âge, pourraient expliquer cette facilité d'adaptation à leur nouveau milieu.

A Albi, la majorité des familles étaient en effet constituées par des jeunes couples qui désiraient vivement s'intégrer. Les deux familles paysannes se retrouvaient minoritaires, et pour ressembler aux autres, se sont vues contraintes d'adopter les mêmes comportements vestimentaires ; tandis qu'à Angoulême, où les trois familles sont d'origine paysanne, les femmes pour sortir couvrent leur cheveux et évitent de porter le pantalon européen. Par contre, les jeunes filles étaient laissées libres de s'habiller comme les Françaises (pantalon moulant, coiffure etc.). Ces familles, malgré leur origine villageoise, se montrent donc tolérantes. Leur nombre limité a allégé les pressions de la communauté. Les commérages sont plus rares, alors qu'à Montauban, où les familles sont plus nombreuses, il existe plus de pressions car les comportements et la

tenue de chacun sont contrôlés, et par la famille et par la communauté. La présence des familles traditionnelles⁵⁵ a accentué ces pressions. C'est la conservation de la culture et des traditions qui est mise en avant face à la société d'accueil. Tout en acceptant les changements, les vêtements doivent être décents (*derust*) et conformes aux normes kurdes (*be qâ'eda-ye kurdawâri*). Ainsi, le comportement des uns et des autres est sévèrement jugé. Dans les villes, comme Troyes, Clamecy, Niort, Lannion, Orvault, où les familles kurdes ne sont pas très nombreuses (deux familles au maximum dans chaque ville), les comportements sont plus libres et semblent être loin de ces pressions. Cependant, cela varie aussi suivant leur âge et leur origine sociale. Dans l'ensemble, les femmes veillent plus à leur tenue. Elles affirment : «Même si on est loin des autres familles, ce n'est pas dans notre coutume de mettre des robes courtes ou des vêtements moulants. Et en plus, chez nous, on reçoit toujours à l'improviste d'autres invités kurdes. Pour cela nous devons veiller à nous comporter convenablement pour ne pas être surprises et avoir une mauvaise réputation».

Ainsi, suivant le statut social de la personne dans la communauté, ces changements prennent des formes très diverses. Le niveau d'étude, l'âge et le fait d'avoir ou non vécu en ville avant de venir en France, sont aussi déterminants dans ces variantes. En comparant les comportements vestimentaires des Kurdes dans les différentes villes, l'importance de ces facteurs apparaît plus évidente. A cela il faut ajouter aussi le rôle de la communauté dans le maintien ou l'évolution des traditions.

⁵⁵ Par familles traditionnelles, j'entends les familles qui sont le plus attachées à leurs coutumes et s'efforcent de les préserver tout en les adaptant à leur nouvelle situation. Je reviendrai sur ce sujet dans ce même chapitre, pp. 213-218.

2- De la «tradition à la modernité»⁵⁶

Malgré ces contraintes qui pèsent sur les comportements des réfugiés et les relient à leur communauté et à leur pays d'origine, ces derniers ressentent aussi le besoin de s'adapter à la société d'accueil. Comme le dit Riva Kastoryano⁵⁷ «L'immigré se situe d'abord par rapport à lui-même ; prestige et image de soi, ensuite par rapport au groupe d'origine, le village et les relations familiales, et, enfin par rapport à la nouvelle communauté». Le désir de s'intégrer pousse les réfugiés à modifier leur apparence pour se rendre invisible à leur entourage extérieur.

2.1- Du regard des autres et de son influence sur les comportements vestimentaires⁵⁸

Mes entretiens avec les réfugiés, me ramènent souvent à l'importance du regard et des jugements des «autres» (ici les Français) sur leurs tenues vestimentaires. Ne pas nuire à sa propre image semble être la première préoccupation. Se comporter autrement que les normes communes de la société d'accueil le dictent, affirment-ils, peut nuire à cette image ; par exemple s'habiller en kurde en dehors des fêtes, peut paraître «anormal et étrange» (*'ajeb, sayr*) aux yeux de leur entourage et il faut à tout prix l'éviter.

Ainsi, en arrivant dans les villes, le premier souci des réfugiés était de se conformer aux normes de leur environnement. Pour la plupart d'entre eux, changer leur costume

⁵⁶ «La tradition peut se définir comme l'ensemble des messages (historiques, religieux, politiques, techniques, etc.) reçu du passé et se perpétuant dans le temps, en se transmettant de génération en génération» (GÉRAUD ; LESERVOISIER ; POTTIER, 1998, *Les notions clés...*, p. 50). Comme l'écrit Balandier, le traditionalisme «est communément qualifié par la conformité, par la continuité qu'il régit, alors que la modernité est généralement conçue comme impliquant la rupture, la transformation irréversible. Cette opposition terme à terme peut être trompeuse et dangereuse». (BALANDIER, 1986, *sens et puissance*, p. 106). En effet, Balandier et les autres représentants du courant dynamique ont mis en cause une vision dualiste entre la tradition et la modernité, évoquant leur relation dialectique. Balandier écrit à ce sujet : «La tradition n'est pas radicalement incompatible avec le changement, pas plus que la modernité avec une certaine continuité». (BALANDIER, 1986, *Sens et puissance*, p. 107). D'après lui «La tradition intervient dans le façonnage du présent, elle contribue à la réalisation des nouvelles combinaisons sociales et culturelles. Ce qui conduit à constater que toute modernité fait apparaître des configurations associant des "traits" modernes et traditionnels ; la relation entre ceux-ci n'est pas dichotomique, mais dialectique». (BALANDIER, 1974, *Anthropo-logiques*, p. 210). Je reviendrai sur ce thème dans le chapitre IX de ce travail, pp. 269-311.

⁵⁷ KASTORYANO, 1986, *Être Turc ...*, p. 50.

⁵⁸ Ce titre est inspiré du livre de PAGES-DELON, 1989, *Le corps et ses apparences. L'envers du look*.

kurde, pour se mettre à la mode européenne, est une façon de respecter les règles et les coutumes de leur société d'accueil : «C'est normal de porter ces vêtements (européens). Nous sommes en France et nous devons respecter ses lois et ses coutumes. Tu vois, quand nos chefs politiques se rendent dans un pays occidental, ils ne s'habillent pas en kurde ; par respect pour ces pays ils s'habillent comme eux, en costume cravate ». Mis à part l'allusion au respect pour expliquer ce changement vestimentaire, ces réfugiés évoquent souvent leur volonté de ne pas se faire remarquer par leur entourage et «passer pour fou» (*waki insânaki din*). Ils expliquent ces réactions par la méconnaissance de leur culture par les Français: «On n'est pas comme les Africains ou les Maghrébins avec qui la France est plus familière. Les Français ont déjà vu leur costume et ils connaissent leur coutume ; alors s'ils les voient habillés en africain ou à la mode arabe, ça ne les étonne pas autant que pour nous».

Toutefois, des études sur l'immigration en France nous révèlent que ces préjugés, sur les étrangers habillés de façon traditionnelle, ne se limitent pas qu'aux Kurdes. Les Africains et les Maghrébins ne font pas exception à ces règles. Chahla Beski ⁵⁹ note que souvent les femmes maghrébines habillées de façon traditionnelle sont jugées comme des femmes «soumises, dominées, confinées au foyer, "femme objet" » ; tandis que les femmes occidentalisées reconnaissables à leur tenue vestimentaire sont assimilées à «des actrices du changement et de l'intégration». Ainsi on a tendance à voir souvent chez «les femmes qui présentent certains traits de la "femme traditionnelle"⁶⁰ (épouse au foyer, mère de famille nombreuse et /ou habillée de façon traditionnelle) une incapacité à réagir en dehors des rôles que lui ont attribué les traditions ». La plupart du temps, la capacité de ces femmes à s'intégrer n'est jugée que sur leur apparence et en priorité sur leur tenue vestimentaire. Bernard Zongo⁶¹ note aussi chez les étudiants africains un ressentiment sur les «représentations dépréciatives» de la part des Français sur leurs

⁵⁹ BESKI, 1997, «Les femmes immigrées ...», pp. 38 et 46.

⁶⁰ Ici traditionnelle est employé dans le sens de conservatrice. D'après C. Beski, les personnes attachées à leur tradition sont souvent considérées par la société d'accueil comme des personnes fermées à tout changement et attachées à leur passé. Nous allons voir que les adolescents et les jeunes kurdes reprennent parfois ces images stéréotypées pour rejeter l'autorité de leurs parents et leurs traditions. Pour ces jeunes le modèle occidental est considéré comme le symbole de la modernité.

⁶¹ ZONGO, 1996, «Choix vestimentaires...», p. 170.

modes vestimentaires. Certains expliquent ainsi pourquoi lors des entretiens d'embauche «on ne se permettrait pas d'en rajouter à la couleur de la peau - perçue comme un handicap - [...] en se présentant habillée à l'africaine». Pour la plupart d'entre eux, s'habiller "à l'européenne" revalorise leur image, et les fait «apparaître aux yeux des autres comme étant intégrés à la société française», et leur évite «d'être confrontés à la peur d'être jugé, noté».

A travers les articles des journaux sur l'arrivée des réfugiés kurdes en France, on retrouve à plusieurs reprises ces regards péjoratifs sur les étrangers vêtus traditionnellement. Souvent les journalistes rapprochaient l'allure des réfugiés d'un état de «conservatisme opposé au modernisme des sociétés occidentales». En lisant leurs articles, on se demande comment «ces authentiques Kurdes en costume traditionnel» pourront «passer de l'état féodal à la civilisation industrielle». Le fait qu'ils soient habillés en costume kurde ne montre-t-il pas qu'ils sont attachés à leurs traditions si différentes de celles de la société occidentale ? Leur apparence ne témoigne-t-elle pas qu'ils ne sont pas comme nous (les Français) ? Ces gens qui «paraissaient venus d'un autre monde...Turbans à damier, larges pantalons, bande d'étoffe en guise de ceinture pour les hommes ; fichus masquant les cheveux et longues robes chatoyantes pour les femmes» pourront-ils s'intégrer à notre société ? Après tout, ces hommes «portent des turbans comme les ayatollahs» et on se demande si «l'intégration de ces musulmans [...] à la vie rurale française d'inspiration chrétienne» est possible.⁶² Il semble que l'espoir de leur intégration revienne en voyant ces réfugiés changer leur costume. Ainsi un journaliste décrit une femme kurde «intégrée» : «Si vous croisez Rabbia dans les rue de Vic, aucune chance que vous puissiez reconnaître en elle celle qui débarquait à Aulnat en août 89 : pull-over, jeans, cheveux courts (!) : la silhouette de la femme kurde a laissé la place à celle d'une Européenne ». En se libérant de ses habits kurdes, la femme «soumise» ne se transforme-t-elle pas en une femme «libre» ?

⁶² Voir les journaux *Vie publique*, septembre 1990, *Presse Océan*, 9 octobre 1990, *V.S.D.*, 24 août 1989 et surtout *Bulletin de liaison et d'information de l'Institut kurde* en 1989 et 1990 ainsi que les Archives de l'Institut kurde de Paris.

On retrouve, parmi une partie des réfugiés, particulièrement les plus jeunes, la même dévalorisation de leur costume traditionnel. Certains d'entre eux n'hésitent pas à le qualifier de «démodé et pareil aux costumes du moyen-âge» et ils se montrent gênés si leurs amis d'école les aperçoivent en habits kurdes. Parmi les réfugiés, ceux qui avaient déjà vécu en ville, se considèrent comme étant plus «modernes» que les autres et n'arrêtent pas de donner des conseils sur la tenue que l'on doit porter en France. S'habiller à la kurde, en dehors des fêtes, ne leur paraît pas convenable (*na derusta, na bâsha*) pour l'image de leur communauté. Zongo note un fait similaire chez les étudiants africains ⁶³ : «Un étudiant nigérien à Bordeaux qui venait tout le temps à l'université en tenue africaine (gandura, turban, etc.) aurait été, pendant toute l'année la risée de ses camarades africains qui le trouvaient "extravagant", "ridicule"». Peut-on qualifier ces attitudes comme une preuve qu'il sont assimilés à tel point qu'ils dévalorisent leur identité culturelle ? Zongo l'explique par une question de pouvoir liée à des circonstances différentes ⁶⁴ : «on ne s'habille à l'africaine que dans les situations où autrui n'a pas le pouvoir de décider de notre sort en se fondant sur les valeurs qu'il attribue à notre mode vestimentaire. [...] En revanche dans les situations où l'évaluation par autrui peut-être déterminant, on s'habille "à l'occidentale", on se conforme à la norme». Malewska-Peyre qualifie ce type d'attitude de stratégie identitaire contre la dévalorisation : «l'intériorisation de l'image dévalorisée renvoyée par la société, implique la soumission et l'effacement, réduit l'angoisse devant l'agression. On accepte l'identité prescrite, pour vivre tranquille "ne pas faire des histoires, ne pas déranger, ne pas se faire remarquer"». ⁶⁵

Ainsi «le regard des autres» est un des facteurs qui a contribué à ces modifications vestimentaires. S'afficher aux normes de la société est expliqué aussi par mes informatrices, comme une façon de se mettre à la mode.

⁶³ ZONGO, 1996, «Choix vestimentaire...», p. 171.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ MALEWSKA-PEYRE, 1989, «L'image...», t.1, p. 55.

2.2- La mode et les nouvelles pratiques vestimentaires des femmes et des jeunes filles⁶⁶

«L'habillement est toujours une présentation de soi, et donc un commentaire sur les autres avec qui on s'assimile ou se différencie».⁶⁷

Pour les jeunes réfugiées ce nouveau costume occidental est souvent associé à la modernité⁶⁸ tandis que leur costume traditionnel est lié à leur passé et aux traditions de leurs parents. Le désir de ressembler à leurs camarades de classe a amené ces adolescentes à s'éloigner de plus en plus de leur costume traditionnel. Le souci de se montrer «modernes» et «à la mode» les absorbe de plus en plus. La preuve de leur modernité, à première vue, est affichée par leur façon de se vêtir : enfiler le pantalon moulant au lieu de la jupe longue et large de leurs mères, mettre un tee-shirt écriqué et se chauffer à la dernière mode en mettant des chaussures à talon haut et large. Ces jeunes filles n'hésitent pas, à l'occasion, à se maquiller légèrement et veiller à ce que leur coupe de cheveux soit à la mode «française». Malgré la rigueur de la communauté sur la tenue des jeunes filles, ces comportements semblent être plus ou moins tolérés par la majorité des familles.⁶⁹ Pour les parents, tant que leurs filles : «ne mettent pas des vêtements qui découvrent leur corps, comme la mini-jupe ou les décolletés, et ne traînent pas dans les rues avec des garçons», ces changements ne paraissent pas inquiétants. Les mères, en général, sont décrites comme étant plus tolérantes par les enfants. A chaque fois que l'une d'entre elles souhaite aller chez le coiffeur ou suivre des cours à l'auto-école, c'est la mère qui est tout d'abord au courant. C'est elle qui intervient pour que sa fille obtienne l'accord de son père. Ces relations permettent à ces mères de mieux surveiller leurs filles

⁶⁶ Si j'ai choisi de développer séparément ce thème c'est parce que la majorité des hommes, à part deux ou trois qui s'habillent en kurde lors des fêtes, ne portent plus leur costume. En ce qui concerne la mode vestimentaire européenne, les hommes et les garçons ne subissent pas les mêmes contraintes que les femmes. Ils se sentent plus libres dans le choix de leurs vêtements. A première vue leur habillement n'a rien de particulier qui les différencie des Français. Par ailleurs, il était plus facile pour moi d'interroger et d'observer les femmes et les jeunes filles. Ce qui m'a amené à m'intéresser plus spécialement aux modes vestimentaires féminines.

⁶⁷ PITT- RIVERS, 1981, «Le désordre ...», p. 59.

⁶⁸ Par modernité, ils entendent souvent tout ce qui est nouveau (*tâza*).

⁶⁹ Je reviendrai plus longuement sur la question de l'habillement et les conflits des générations dans le chapitre IX, notamment pp. 305-311.

et de leur donner de temps en temps des conseils pour qu'elles puissent suivre la «mode française» sans choquer leur communauté d'origine.

La mode n'est pas seulement l'affaire des jeunes adolescentes. Les jeunes mères affichent aussi leur souhait de changer et de paraître «moderne». Mais cela est loin d'être une position uniforme. En vivant à l'intérieur de la communauté, on remarque particulièrement chez les femmes, deux tendances distinctes dans leur façon de se vêtir : l'une est qualifiée par les jeunes kurdes de «moderne» et l'autre de «traditionnelle», à savoir : se vêtir en jupes larges et longues jusqu'à la cheville, porter sous la jupe le pantalon bouffant kurde ou un pantalon chaussette qui couvrent les jambes, mettre des chemises à manches longues. Certaines d'entre elles, plus âgées que les autres, ont gardé leur foulard. Ces traits les distinguent des plus «modernes» qui se sont mises en pantalon ou en jupe moins longue, ne couvrent plus leurs cheveux et n'hésitent pas à enfiler des chemises à manches courtes et serrées.

Porter le pantalon est devenu la règle parmi les plus jeunes femmes. Celles qui n'osent pas par pudeur se vêtir en jupes mi-longues, préfèrent s'habiller en pantalon pour se différencier des femmes «traditionnelles» et des plus âgées. Chez elles, le pantalon est devenu un signe de «modernité» qui leur permet de changer leur image de femme «traditionnelle». Toutefois, il faut noter que le pantalon choisi par ces femmes est généralement un pantalon large, très loin des pantalons moulants des jeunes filles, qui sont inconvenants pour les femmes (*'ayba, na bâsha*). Ces contraintes dont les femmes doivent constamment tenir compte rappellent que, malgré tout, la communauté kurde maintient sa pression sur le comportement de ses membres et limite les changements que nous venons de signaler. Bien que toutes ces femmes s'habillent à l'européenne, le choix des vêtements reste encore très délicat. Elles se sentent constamment soumises à une double pression . Elles doivent tenir compte, d'une part de leurs propres valeurs kurdes pour ne pas heurter leur communauté, et d'autre part des valeurs de la société française. Des jeunes femmes et des jeunes filles que j'ai rencontrées, aucunes, même celles qui sont considérées par leur communauté comme «francisées», ne s'habillent en

mini-jupe ou en robe décolletée. Parmi les vêtements européens, le pantalon semble donc être pour elles le seul vêtement qui leur permet de se transformer en «femme moderne», sans offenser ni leurs aînés ni leurs coutumes. Leur argument est que le pantalon garde le corps couvert et ne va pas à l'encontre de la tradition. En dehors du vêtement, on constate aussi des différences dans la coiffure et le maquillage des femmes. Les femmes dites modernes vont régulièrement chez le coiffeur, pour une coupe de cheveux à la mode ou une permanente.

C'est ainsi qu'en observant de plus près ces différents comportements vestimentaires, on constate l'apparition d'une nouvelle mode qui devient particulière à la communauté. Nouvelle création, cette manière de se vêtir et de se coiffer est imprégnée à la fois de la mode française et de la mode kurde. Les femmes n'ont sélectionné dans la mode française que des éléments qui ne heurtent pas brutalement ces traditions kurdes et elles les associent à ce qui est devenu à la mode chez les femmes kurdes citadines. Par exemple, tout en faisant régulièrement une permanente pour avoir des cheveux frisés à la mode au Kurdistan (*perch-i khalak*), elles ajoutent aussi à cette permanente des colorations de mèches à la mode en France.

Ces phénomènes de mode se trouvent aussi chez les femmes jugées plus traditionnelles. Mais ces différentes modes sont plutôt influencées par ce qui se passe au Kurdistan. Les motifs de leurs jupes ou de leurs chemises varient selon la mode courante dans leur pays d'origine. Un mois, la mode est aux tissus à fond foncé avec des grands motifs, un autre aux petits motifs sur des tissus à fond clair. De même, porter de longues robes orientales brodées est devenue très à la mode chez les femmes plus âgées. Elles achètent ces robes chez les marchands arabes du marché. Il faut noter qu'à chaque voyage au Kurdistan, elles rapportent ces robes brodées, longues et larges devenues courantes. Elles en profitent aussi pour confectionner de nouvelles robes. Les familles restées au Kurdistan envoient aussi des robes pour leurs filles ou leurs nièces.

Changer de costume n'a pas empêché les femmes kurdes de suivre la mode de leur pays d'origine. Les mariages et le Nouvel An sont les meilleures occasions pour renouer

avec leur culture d'origine. Même les jeunes filles qui préfèrent les vêtements européens à leur costume kurde, changent d'attitude lors des fêtes. Toutes suivent de près la mode au Kurdistan. Comme nous l'avons vu, à l'aide des cassettes vidéo ou des nouvelles rapportées par leurs proches, elles se renseignent régulièrement sur les nouvelles modes vestimentaires de leurs pays d'origine. Une jeune fille disait : «A chaque fois qu'il y a une nouvelle mode de costume au Kurdistan, je demande à mon père de m'acheter le tissu à la mode et je me fais un nouveau costume. Ainsi j'ai accumulé beaucoup de robes et de vestes kurdes. Mais, en pratique, je les mets rarement. Je les garde pour les fêtes de mariage ou pour prendre des photos». Ainsi suivant le rythme de la mode au Kurdistan, chez les femmes réfugiées, chaque année, les modèles de costume changent. Les motifs des tissus, les couleurs, les assortiments varient suivant ces modes. Une année, la mode est de porter une robe avec une veste courte (*gotk o kerâs*), l'autre, la veste courte devient démodée et cède la place au caftan ou la «sur-robe» (*kerâs o kortak*). Il m'est arrivé, invitée à un mariage, d'amener mon costume kurde de l'année précédente. Les filles de mon hôte, en le voyant, m'ont conseillé de ne pas le porter et elles m'en ont prêté un autre, beaucoup plus à la mode. Cela montre à quel point pour les jeunes filles, être à la mode kurde, malgré l'éloignement, reste important. Ces mariages sont généralement filmés et la cassette envoyée au Kurdistan pour les familles. Pour les jeunes filles, l'image présentée auprès des familles restées au Kurdistan, doit être parfaite. Il faut qu'elles se montrent à la mode du pays, pour pouvoir concurrencer leurs cousines et leurs amies au Kurdistan. Pour cette raison, ces mariages deviennent les lieux privilégiés pour séduire et s'amuser entre elles. Elles paradent avec leur beau costume et se mesurent aux autres jeunes filles. Ces moments sont les seuls où la plupart des jeunes filles se montrent charmées par leur costume kurde et prennent plaisir à le porter.

Ces costumes sont confectionnés, en général, par les femmes. Celles qui ont le privilège d'avoir une machine à coudre (*mâkina* ou *mâkina-ye jeldru*), passent leur temps à faire des robes pour les autres. Le tissu est acheté sur le marché chez les

marchands de tissu, arabes ou pakistanais. A l'occasion, la femme accompagne son mari pour se rendre dans une grande ville, par exemple à Toulouse où, disent-elles, le marché offre plus de choix et où les prix sont plus modérés. Si jamais plusieurs mariages ont lieu la même année, pour des raisons d'économie, les femmes et les jeunes filles se prêtent mutuellement leurs costumes, comme cela se pratique au Kurdistan. Elles évitent ainsi de dépenser de l'argent et de porter toujours le même costume pour tous ces mariages. Il faut noter qu'au Kurdistan, il ne faut jamais s'habiller de la même manière lors de fêtes successives. Cela nuit beaucoup au prestige de la personne. Cette pratique qui consiste à prêter des costumes de fête est très courante au Kurdistan.

Les réfugiés achètent les vêtements européens au marché ou dans les grandes surfaces où les prix sont moins élevés. En général, le budget consacré à l'habillement est réduit. Les familles se montrent très économes et ne dépensent pas de grandes sommes pour leurs vêtements. Les dépenses les plus importantes sont le fait des femmes et uniquement pour les costumes kurdes (500 à 800 francs dans l'année pour un costume). Les vêtements européens qu'elles achètent sont en général bon marché, par exemple une jupe ou une chemise entre 50 et 100 francs. Les jeunes filles, plus soucieuses de la mode, dépensent plus que leurs mères. Comme, dès l'âge de seize ans, la plupart d'entre elles suivent des stages rémunérés, elles peuvent se permettre de dépenser à leur gré l'argent gagné. Ainsi donnent-elles plus d'importance que leurs aînées à leur apparence et se montrent-elles plus exigeantes sur leurs nouveaux vêtements.

Le fossé qui existait déjà entre l'habillement des plus jeunes et des plus âgées, par le biais de la mode, s'élargit plus encore en exil. Malgré les changements vestimentaires, les formes, les couleurs des vêtements et la manière de les porter, distinguent toujours les femmes âgées des plus jeunes, les femmes «traditionnelles» des plus «modernes». Se vêtir à la mode européenne, pour les plus âgées, c'est une manière de passer inaperçues tandis que pour les jeunes c'est une façon de paraître «moderne».

Ainsi, les pratiques alimentaires, l'aménagement de l'espace habité et l'habillement sont des indices de changements dans leur mode de vie. Les familles réfugiées, à leur arrivée, organisaient leur nouvelle vie en deux mondes : d'un côté le monde intérieur, qui est le monde intime, réservé aux proches et à la communauté ; et de l'autre, le monde extérieur qui est le monde «étranger», le monde des «autres». Suivant ces deux mondes, elles s'accommodaient à deux espaces de vie différents⁷⁰. Mais avec le temps et par la force du voisinage, le mélange de ces deux mondes semble être inévitable. Le vêtement semble être plus touché que l'alimentation et l'habitation. Dans l'ensemble, la plupart des réfugiés, sauf lors des fêtes, ne s'habillent plus «en kurde». Ces changements faciliteront-ils leur intégration ?

⁷⁰ Balandier cite un fait similaire, constaté par G. Althabe dans l'ethnie Betsimisaraka, établie dans la région côtière orientale de Madagascar. Il note à ce sujet : « Son analyse manifeste notamment le difficile ajustement du pouvoir villageois au système d'administration instauré par le nouvel Etat malgache. Au sein de ces communautés, une coupure apparaît entre le domaine de vie interne - dominé par la tradition en son état présent - et le domaine de la vie externe, aménageant les multiples relations maintenant établies avec le "dehors" - où s'imposent les agents et les forces de la modernité». (BALANDIER , 1995, *Anthropologie...*, pp. 208-209).

Quatrième partie

Le vêtement comme révélateur des problèmes d'intégration

La description des modes de vie des réfugiés, à travers l'habitation, la cuisine et surtout le vêtement, nous ramène à la question principale qui est l'intégration à la société d'accueil. Les habitudes vestimentaires semblent être modifiées plus que les autres éléments de leur culture. Etant donné que le vêtement est considéré comme un moyen de communication¹, les choix vestimentaires soulèvent plusieurs questions : Qu'est-ce que les réfugiés souhaitent communiquer en changeant leur costume ? En d'autres termes que signifie se vêtir à l'européenne pour les réfugiés ? Comment sont perçus ces nouveaux vêtements et quelles fonctions remplissent-ils ? Ces changements sont-ils révélateurs de l'intégration des réfugiés ? Comment vont-ils vivre cette transition ? L'habillement m'a donc semblé un des éléments importants pour étudier les enjeux de l'intégration.

Pour mieux comprendre l'importance des changements vestimentaires chez les réfugiés, il m'a paru nécessaire de décrire, tout d'abord, les fonctions utilitaires et sémiotiques du costume traditionnel au Kurdistan. Ce costume, mis à part ses côtés pratiques, avait aussi une place symbolique parmi les Kurdes. Au regard de l'importance du costume traditionnel, je m'interrogerai sur les conséquences de ces changements vestimentaires sur leur identité. Ceux-ci ne vont-ils pas entraîner d'autres modifications dans leur mode de vie ? Comment vont-ils réagir à ces changements ? Ont-ils recours à d'autres éléments pour préserver leur identité et contrebalancer ces changements ? Vont-ils arriver à concilier leur culture d'origine avec celle de la société d'accueil ? En d'autres termes, quelles seront les stratégies identitaires des réfugiés face à la société d'accueil ? Pour répondre à ces questions, je vais étudier d'une part les éléments qui les aident à maintenir leur identité culturelle, comme la formation d'une communauté, ainsi que la cohésion de la famille et les mariages intra-kurdes, et d'autre part les réactions face aux changements vestimentaires, ainsi que leurs conséquences sur la vie des réfugiés.

¹ BROUTIN, 1996, «Les mots ...», p. 11.

Chapitre VIII- Les fonctions du costume traditionnel

La description du costume kurde nous a montré sa richesse par les variétés de forme, de couleur, de vocabulaire... Considéré comme objet et signe à la fois, le vêtement et ses différents rôles ont été étudiés par de nombreux auteurs. Pendant longtemps, les fonctions utilitaires du vêtement ont été privilégiées aux dépens de ses autres fonctions. Comme le disait Leroi-Gourhan, «la protection vestimentaire est certainement, avec les armes, le domaine des techniques le plus copieusement représenté dans les écrits et dans les musées». ² C'est cette fonction qui est «le plus souvent invoquée par ceux auxquels on demande pourquoi ils s'habillent ». ³

Pourtant, en étudiant les comportements vestimentaires de l'homme, nous constatons que ce rôle, qui semble être essentiel à première vue, devient relatif face aux fonctions sémiotiques qui se montrent beaucoup plus complexes. André Leroi-Gourhan écrit à ce sujet ⁴ : «il est certain que le milieu extérieur impose des vêtements ouverts ou fermés, épais ou légers, mais avec moins de rigueur qu'on ne supposerait au premier abord : ne voit-on pas, sous un climat qui dicte aux Sibériens une pelisse de fourrure fermée, les Japonais émigrés porter plusieurs kimonos légers superposés, avec le même résultat calorifique ?». Par la suite, d'autres auteurs ont insisté sur l'importance des rôles sémiotiques dans leurs études sur le vêtement. Yves Delaporte note : «La réflexion, déjà ancienne, sur les fonctions du vêtement a mis en évidence le rôle de la protection et de

² LEROI-GOURHAN, 1973, *Evolution et Techniques. 2- Milieu et techniques*, p. 198.

³ DESLANDRES, 1976, *Le costume...*, p. 14.

⁴ LEROI-GOURHAN, 1973, *Evolution et Techniques : 2- Milieu et techniques*, p. 203.

la parure dans l'acte de se vêtir. Une troisième fonction, celle de signe, n'a été mentionnée que tardivement ; tout ce que l'on sait des costumes populaires montre pourtant qu'elle a eu une grande importance dans la vie sociale». ⁵

Cependant il ne faut pas négliger les fonctions utilitaires du vêtement. «Poser les objets comme marques d'identification sociale ne doit pas aboutir à gommer leur "statut pragmatique". [...] On peut donc aborder successivement l'objet comme réponse à des exigences contextuelles particulières, signe du statut de son détenteur, symbole de l'habitus propre à un groupe social et / ou ethnique», souligne Christian Bromberger. ⁶ Ce sont ces fonctions utilitaires et sémiotiques qui vont être étudiées dans ce chapitre.

A- Les fonctions utilitaires

Parmi les principales fonctions utilitaires du vêtement, la fonction de protection est celle qui vient en premier à l'esprit. Préserver, d'une part, l'homme de toutes les agressions extérieures, telles que la chaleur, le froid, le vent, les animaux, les végétations..., et d'autre part des tâches salissantes. A cette fonction il faut ajouter le côté pratique ou le confort que l'homme cherche par la forme de ses vêtements.

1- La protection des intempéries et des tâches salissantes

1.1- Les intempéries

Les vêtements sont confectionnés de sorte qu'ils puissent protéger la personne qui les porte du froid ou de la chaleur. La plupart de ces vêtements aident les hommes à s'adapter à leur environnement et au climat de leur région. La coupe du vêtement, sa matière, sont minutieusement choisies pour répondre à ces exigences. Criel⁷ explique la forme du pantalon kurde par «une réponse inventive de l'homme aux exigences du

⁵ DELAPORTE, 1980, «Le signe vestimentaire», p. 109.

⁶ BROMBERGER, 1979, «Technologie et analyse ...», pp. 106-107.

⁷ CRIEL ; JAMIL, 1995, *Costumes et tapis kurdes*, p. 22.

climat de la région, comportant à la fois des hivers très froids et des étés chauds. Le volume du pantalon crée autour du corps une poche d'air, faisant fonction pour ainsi dire de conditionnement d'air. [...] L'air dans le pantalon garde une température proche de celle du corps et forme en même temps un barrage thermique face au froid hivernal et aux chaleurs estivales. Les pantalons kurdes traditionnels donnent dès lors une impression de chaud en hiver et d'un frais relatif en été». Pour se protéger du froid, on met les manteaux sans manches (*kapanak*), les gilets (*chokh* ou *pastak*) et les jambières (*sâq*), les chaussettes, les gants et les bonnets. Les vêtements enfilés l'un sur l'autre préservent aussi le corps du froid ; en été leur nombre est diminué et leurs tissus choisis de matière plus légère.

Le gilet et le manteau kurdes sont fabriqués de feutre assez épais. Le feutre est préparé avec la laine du mouton (*khorî*) et le poil de la chèvre. Il a les propriétés d'isolation et d'imperméabilité. Ces gilets ou ces manteaux sont très solides et en général répondent parfaitement aux besoins du berger qui, par son métier, est le plus exposé aux intempéries et aux dangers de son environnement, tels que les morsures des serpents ou des scorpions, les épines etc. Il existe une sorte de gilet avec des épaulettes en forme de petits ailerons, *bâl*. Ce gilet est nommé *kola bâl*. Les bergers utilisent souvent ces épaulettes pour attacher leur matériel (théière, houlette...). (Figure n° 21, p. 169). Les gilets (*chukh*) et les manteaux (*kapanak* ou *faranjî*) sont portés par les hommes. Tandis que les femmes, pour se protéger du froid, mettent des vestes courtes en velours épais et des écharpes en laine qui couvrent leur buste. En outre, elles s'habillent de plusieurs robes et pantalons enfilés l'un sur l'autre. Pour l'hiver, le tissu de leur robe (*kerâs*) et de leur «sur-robe» ou de leur cafetan (*kortak* ou *festân*), est choisi en matériel plus épais et plus chaud que d'habitude.

La coiffe des hommes, suivant la saison, est choisie en feutre ou en calicot. Mais il existe, spécialement pour l'hiver, un bonnet en laine de mouton, nommé *sarkelâw* ou *kelâw*, porté sans le turban (*pêch*). Les femmes utilisent leurs différents châles et foulards (*darsuk*) pour se protéger du froid et du vent.

Parmi d'autres vêtements utilisés contre le froid, citons les châles en laine, enroulés par les femmes et les hommes autour de la taille. Ces ceintures en cotonnade, *shâl*, gardent au chaud leurs reins. Au Bâdinân, où son emploi est devenu rare parmi les femmes, elle réapparaît chez celles qui sont enceintes. Elles l'enroulent autour de la taille et des hanches pour garder au chaud leur corps, particulièrement leur ventre. Après l'accouchement, elles l'enroulent un certain temps autour de la taille afin d'éviter la déformation du ventre.

Pour protéger pieds et jambes du froid, les hommes et les femmes portent des chaussettes en laine (*gura* ou *gurawi*). Les chaussettes des femmes sont plus courtes que celles des hommes. Les hommes mettent en plus la jambière (*sâq*). Toutes sont tissées par les femmes. La jambière est uniquement réservée aux hommes. Fabriquée en laine, comme les chaussettes, elle est portée pour se protéger du froid, mais surtout elle est utile pour aller à la chasse. Elle préserve les jambes des morsures de serpents et de scorpions. Pour les mains, dans les régions très froides, les femmes et les hommes mettent des gants ou des moufles (*lapek* ou *daskêsh*), tricotés aussi par les femmes

Autrefois, les chaussures des hommes, suivant la saison, changeaient de forme et de matière. Mes informateurs du Bâdinân ont cité le *rashek*, fabriqué pour l'hiver et le *gâlek* pour l'été. Comme je l'ai déjà noté, *rashek* est une chaussure tissée avec de la laine et des fils noirs en poil de chèvre. Sa semelle est fabriquée à l'aide d'un tissu, *jâpân*, et de laine. Elle est imperméable à l'humidité et garde les pieds au chaud. Elle est utilisée particulièrement pour marcher sur la neige. Rondot décrit cette chaussure comme une espadrille en tresses de poil de chèvre. D'après lui *rashek*, bien que très adaptée à la marche sur la glace, est aussi agréable en été.⁸ Les Kurdes du Bâdinân m'ont indiqué le *gâlek*, comme leurs chaussures d'été. *Gâlek* a une semelle en plastique et ses côtés sont tissés avec de la laine très fine. Elle est attachée au pied à l'aide de deux fils noirs tissés et cousus à l'arrière de la chaussure. Il existe aussi un soulier cité par Zülfi⁹, nommé

⁸ RONDOT, 1972, «Vêtue masculine ...», p. 261.

⁹ ZÜLFI, 1935, *L'habillement ...*, pp. 4-5.

kalik (kâlek), qui est fabriqué en peau de buffle, «sans talon, retenue en haut par des ficelles». *Kâlek* est commode pour marcher dans la neige et dans les montagnes, et garde les pieds chauds. Nikitine¹⁰ décrit une sorte de raquette, *lian*, large et courte pour marcher sur la neige.¹¹

1.2- Les tâches salissantes

) Certains vêtements en couvrent d'autres pour éviter qu'ils se salissent pendant le travail. Tels sont les tabliers, le *barhalbêna* et le *qolchâqa*, déjà cités, que les femmes mettent à leur taille lors de leurs différentes occupations ménagères. Le premier est un tablier en coton noir qu'on attache à la taille au moment du travail ; il ne protège que la jupe de la robe. L'autre qui est aussi fait de coton noir, est porté plutôt par les paysannes, pour aller traire les brebis et les vaches. Contrairement au *barhalbêna* (tablier) qui est attaché à la taille, ce dernier prend appui sur le col et il couvre tout le corps, du cou aux pieds, surtout la poitrine.

De nos jours, ces deux tabliers sont devenus rares. Pour éviter de salir leur robe lors de leur travail, les femmes s'habillent de plus en plus en pantalon masculin (*shalwâr* ou *pântol*). Ainsi, pour faire leurs tâches ménagères, elles enfilent sur leur robe ce pantalon large (*ferha*) et travaillent ainsi en toute tranquillité.

Les foulards sont aussi portés pour protéger les cheveux de la poussière. La plupart des femmes, même celles qui ne couvrent plus au quotidien leurs cheveux, portent ce foulard lors de leurs travaux ménagers (nettoyage de la maison, la cuisine...).

¹⁰ NIKITINE, 1956, *Les Kurdes ...*, p. 92.

¹¹ Les Kurdes du Mahâbâd, de leur côté, ont cité la même sorte de raquette qu'ils nommaient *kawâna* ; ils disaient qu'on la portait en hiver, pour éviter de s'enfoncer dans la neige.

2- La protection contre le danger

La protection ne concerne pas toujours les intempéries ou les tâches salissantes ; on se protège aussi des animaux et de ses ennemis, ou d'autres dangers de l'environnement.

Pour certains travaux, il faut prendre garde aux végétaux épineux et aux animaux. Le travail du berger l'expose souvent aux morsures des scorpions et des serpents. Les jambières, les différents gilets et les manteaux en feutre qu'il porte, par leur épaisseur et leur matière, le préservent de ces dangers. De même les différents vêtements, portés l'un sur l'autre, protègent les personnes des piqûres de moustiques ou d'autres insectes. Dans les villages, en été, parfois, les femmes et les hommes, avant de s'endormir, serraient les bas du pantalon au niveau des chevilles et les manches de leur chemise au niveau des poignets à l'aide d'une ficelle et couvraient leur tête. Ils disaient que cela les préservait des piqûres de moustiques mais surtout que cela empêchait les puces d'envahir leur corps et leur tête.

Pour se protéger de leurs ennemis, les Kurdes, comme les autres populations, portaient une armure. Ces armures ont bien sûr disparu et les différentes armes anciennes, comme les lances et les boucliers, ont été remplacées par les armes modernes. Les voyageurs qui ont visité le Kurdistan au XIX^e siècle ou au début du XX^e siècle, ont signalé l'importance qu'avaient les différentes armes pour les hommes. Certaines photos, et des dessins de ces époques, témoignent de cette réalité. Sur ces images, nous voyons des hommes avec des cartouchières attachées à leur volumineuse ceinture à laquelle ils ont ajouté différents pistolets et poignards kurdes. La grande coiffe, qui ornait leur tête, rendait encore plus impressionnantes leur apparence. (Voir PHOTOS, ph. n° 21 et 22, p. 18). Ces armes, comme le disaient Zülfi et Binder¹², symbolisaient leur courage. Nous avons déjà remarqué que chez les Kurdes, les différentes pièces de vêtement, les châles volumineux ornés par les armes, les coiffes pompeuses, les pantalons bouffants, procuraient le sentiment d'être puissants et

¹² ZÜLFI, 1935, *L'habillement ...*, p. 6 et BINDER, 1887, *Au Kurdistan, ...*, p. 108.

séduisants. Flügel note à ce sujet¹³ : «L'habillement en venant modifier la forme apparente du corps d'une manière ou d'une autre, nous procure un sentiment accru de puissance, le sentiment de l'extension de notre moi corporel (par une plus grande occupation spatiale en fin de compte)». Par ces vêtements, les Kurdes donnaient une image de force et de bravoure. Jeanne Martinet¹⁴ définit cela comme «une fonction ostentatoire touchant déjà au sémiologique». Mais elle ajoute : «en tout état de cause, fonction de protection et fonction ostentatoire ne sont pas incompatibles et elles ont fort bien pu se développer conjointement».

Le vêtement est souvent comparé à la maison. «L'habit est la maison corporelle ; on habite son habit comme son habitation», disait Descamps.¹⁵ La demeure n'est-elle pas un second vêtement, écrit Jean Poirier¹⁶, où le corps est protégé des dangers de l'extérieur ? Les fonctions protectrices du vêtement et de la maison sont souvent évoquées par l'importance accordée à toutes leurs ouvertures. En kurde, le caleçon, le pantalon des femmes, est appelé *darpê*, littéralement «la porte du pied». Au moment de couper le tissu de la robe, j'ai souvent entendu des femmes désigner aussi le col comme «la porte de la robe», *dar-e kerâs*. Ces mots nous donnent à penser que pour les Kurdes il existe un certain degré d'analogie entre vêtement et habitat, censés, tous les deux, les protéger de leur environnement. Mais cette préservation est plutôt symbolique et sort du domaine de la protection physique. Souvent, les fenêtres et les portes des maisons sont ornées. De même, nous constatons que dans les vêtements les ouvertures et les bords sont parmi les parties le plus ornées. Le bas du pantalon, le col, les bords, en général sont décorés par des fils, des rubans tissés par les jeunes filles, ou par une coupe originale. Ces différents ornements décorant les ouvertures du vêtement sont réputés protéger le corps des forces extérieures et maléfiques.

¹³ FLÜGEL, 1982, *Le réveur nu*, p. 26.

¹⁴ MARTINET, 1984, «Du sémiologique ...», p. 143.

¹⁵ DESCAMPS, 1972, *Le nu et le vêtement*, p. 29.

¹⁶ POIRIER, 1990, «L'homme et l'objet», p. 902.

Il existe aussi d'autres dangers comme les maladies, le mauvais oeil et les forces maléfiques contre lesquels l'homme, à l'aide de ses vêtements et de ses parures, cherche à se préserver.¹⁷ La plupart du temps, les Kurdes soulignent l'efficacité de ces pratiques face aux maladies en insistant sur leurs propriétés médicinales. En effet, nous constatons que souvent les différentes fonctions du vêtement se croisent. Ainsi par exemple, le kôhl (*kel*), qui semble à première vue utilisé pour plaire et ne devrait toucher que le domaine esthétique, est considéré par les Kurdes comme une protection pour les yeux. Le kôhl les protège contre les poussières et la saleté de l'environnement. Ils vantent ses vertus médicinales pour renforcer la vue et préserver les yeux contre différentes maladies. En fait, l'intention des personnes qui l'utilisent compte beaucoup pour définir son rôle. Pour un père de famille qui noircit ses yeux avec du kôhl, ce produit a des effets protecteurs. Tandis que pour sa fille, le kôhl est utilisé comme d'autres produits de maquillage, pour se faire belle et plaire. Le henné est cité aussi comme un des produits pour se préserver des maladies ou les soigner. Il est souvent utilisé pour guérir les maladies de la peau ou des maux de tête ou de jambes. Dans les villages, les femmes appliquent du henné mélangé avec du mercurochrome sur leurs cheveux et leur nuque pour se protéger des poux. Les clous de girofle (*mêkhak*) et les graines de harmel (*aspand*) sont aussi utilisés comme des produits ayant des propriétés médicinales et magiques. Avec les clous de girofle, les femmes fabriquent des colliers. Elles renforcent l'odeur de leur collier en le trempant dans l'eau avant de le porter. Cette odeur est recherchée pour séduire, grâce à ses pouvoirs aphrodisiaques. Les Kurdes considèrent que les graines de harmel éloignent les maladies et le mauvais oeil et purifient l'air. Ces graines sont enfilées minutieusement à l'aide d'une fine aiguille et de fils pour être utilisées comme ornements sur les différentes pièces du vêtement, mais aussi pour décorer les murs d'une pièce de la maison.

¹⁷ Bien que ces fonctions touchent plutôt les domaines des croyances et de la magie, j'estime nécessaire d'en parler dans ce chapitre.

D'autres façons de se préserver des maladies et surtout du mauvais oeil consistent à porter différentes amulettes, *nushtu ou neveshti*. Les pierres vertes ou bleues sont désignées aussi pour éloigner le mauvais oeil. Les amulettes comportent parfois des papiers sur lesquels sont inscrits des versets du Coran. Ces papiers sont enveloppés dans des morceaux de tissus de forme géométrique (carré, triangulaire, rectangulaire) portés comme collier ou attachés à l'intérieur des habits, sur les épaules, sur les cheveux ou sur la coiffe. La croyance commune est de leur accorder des pouvoirs magiques pour apaiser les souffrances et éloigner le mauvais oeil.

A Mahâbâd, mes informateurs m'ont dit que jadis, les jeunes mariées enceintes portaient leur écharpe, le *kolowâna*, sur une de leurs épaules d'une façon oblique, de sorte qu'elle couvrait aussi leur ventre. Ainsi elles se protégeaient du mauvais oeil et des regards malfaisants. Nous remarquons que ces rôles protecteurs, magiques et symboliques se mêlent fréquemment, particulièrement en ce qui concerne la maladie et la protection du corps.

3- Les fonctions pratiques et le confort

Mis à part son rôle de protection, le vêtement doit être aussi pratique et s'adapter aux différentes circonstances. Les auteurs qui ont étudié l'habillement kurde ont mentionné le milieu physique comme une des causes de la variété et de différences de formes de ses pièces. Nikitine ¹⁸ indique que «Tout comme l'habitation, le costume kurde est également fonction du milieu physique. Les Kurdes du haut plateau [...] portent un vêtement ajusté avec des pans évasés, leur pantalon resserré et des hautes bottes. [...] Dans les montagnes du Kurdistan méridional, les chevaux sont presque inutiles et peu connus. Le costume ajusté est remplacé par un vêtement plus vaste, mieux adapté aux besoins d'ascension. Le pantalon est large et accuse derrière la forme d'un sac». Par ailleurs il note l'efficacité des chaussures kurdes pour la marche en montagne. Ces

¹⁸ NIKITINE, 1956, *Les Kurdes...*, p. 90.

chaussures sont des «sortes de savates en laine tissée, très souvent, épousant bien le pied et assurant bien mieux le contact avec le sol qu'une botte, ce qui est précieux pour la marche en montagne, comme l'auteur de ces lignes a pu s'en persuader. Ce cas est d'ailleurs un exemple instructif de l'adaptation de l'organe à la fonction».¹⁹

Ainsi le vêtement aide le corps à s'adapter aux conditions climatiques. Un vêtement, pour être pratique, doit aussi faciliter les mouvements du corps. A ce sujet Jeanne Martinet note que « le vêtement doit en même temps assurer les protections nécessaires et laisser la liberté de mouvement exigée par l'exercice de chaque activité».²⁰ La matière et la coupe des vêtements sont choisies souvent pour répondre à ces besoins. La plupart de mes informateurs ont noté à plusieurs reprises cette fonction pratique de leur costume. Ils disent que l'ampleur de leur vêtement les met plus à l'aise pour effectuer leurs gestes quotidiens et le plus souvent, pour décrire leur vêtement, les qualifications «large» (*barfera*) et «être à l'aise» (*rahat*) se suivent, En fait, leurs vêtements amples et larges semblent plus adaptés à leur mode de vie que des vêtements étroits et ajustés. Comme je l'ai déjà souligné, la plupart de leurs gestes (s'asseoir, manger, dormir, travailler...) se font au ras du sol. Leurs vêtements amples et larges leur laissent une grande liberté de mouvement. En étudiant de près ce costume, nous constatons que chaque partie du vêtement, par sa forme et la manière dont on le porte, facilite les mouvements du corps dans le travail quotidien. Etudions chacune de ces parties séparément, pour comprendre mieux ces rôles.

Les différentes coiffes, mis à part leurs rôles sémiologique et esthétique, servent aussi à maintenir les cheveux et protéger la tête au moment du travail, dans les champs ou à la maison. Comme je l'ai déjà noté, les femmes l'utilisent lors de leur travaux domestiques tels que la cuisine, le ménage,... En général, elles se couvrent la tête avec le foulard en nouant ses deux extrémités sur la nuque de sorte qu'il écarte les cheveux de leur visage. Ainsi elles évitent d'être gênées.

¹⁹ NIKITINE, 1956, *Les Kurdes...*, p. 94.

²⁰ MARTINET, 1984, « Du sémiologique ... », p. 144.

Le voile, le *chârshêv* ou *abâ o pêcha*, que les femmes citadines mettent pour sortir, cache leur corps des yeux des étrangers. Ce voile est un drapé de couleur noire. Il est posé sur la tête et enveloppe tout le corps de la tête aux pieds. Il est utilisé uniquement pour sortir de la maison, ou pour aller dans une autre ville. Le plus souvent, dans les villes, les femmes le considèrent comme un moyen pratique pour sortir à l'improviste de la maison. Quand elles n'ont pas le temps de se changer, il suffit de mettre ce voile qui couvre tout le corps. Ainsi elles cachent ce qu'elles considèrent inconvenant.²¹ Pour faire la prière, les femmes ne portent pas le voile mais ajustent seulement le foulard qu'elle ont sur la tête pour cacher les cheveux ; celles qui d'habitude ne portent pas de foulard, en mettent un pour la prière. Ni au Kurdistan, ni parmi les réfugiés en France, je n'ai remarqué de femmes portant le voile, *chârshêv*, pour prier.

Les hommes attachent souvent aux épaulettes de leur veste leur fusil ou d'autres instruments, et gardent ainsi les mains libres. Sur chaque épaulette est cousue une languette (*sarmelk*) à laquelle on suspend ces armes. Souvent les guérilleros (*pêshmerga*) portent cette veste pour sa commodité. Les Kurdes m'ont dit : «Au moment de la guerre, dans les villes, les soldats irakiens dès qu'ils voyaient un homme habillé en costume kurde avec ces épaulettes à languette, l'arrêtaient et arrachaient ses épaulettes. En portant cette veste (*shapek*), on était suspect de collaborer avec le maquis ; ces épaulettes étaient la preuve qu'on pourrait porter des armes».

Dans certains cas, le confort et la mobilité sont pensés minutieusement pour fabriquer le vêtement. A Mahâbâd, les femmes portent une veste courte, le *kawâ*. Sa coupe est telle que ses aisselles restent ouvertes, de sorte qu'on croit qu'elle est trouée sous les bras. Un fait similaire est constaté sur quelques modèles de veste masculine. Les vestes de fêtes, comme *morâd khâni*, n'ont pas cette ouverture sous les bras, à l'aisselle (*ben bâkhal* ou *kafsh*). En fait, la veste à aisselles ouvertes donne plus de liberté aux bras et

²¹ Au sujet du voile et de son usage dans d'autres régions que le Kurdistan voir notamment l'article de TUAL, 1971, «Variations et usages ...», pp. 95-116.

ainsi rend aisés les mouvements lors du travail. Elle est aussi faite pour faciliter l'aération, surtout en été.

Les femmes évoquent fréquemment le côté pratique de leur robe. Large et longue, elle convient parfaitement au travail quotidien, disent-elles. En fait, l'ampleur du vêtement facilite les gestes et rend confortables les différentes positions (elles sont souvent accroupies ou assises au moment du travail). A ces moments-là, les femmes ont l'habitude d'attacher les bords de la robe à la taille. En relevant la jupe, elles empêchent la longue robe de gêner les mouvements de va et vient. Le pantalon bouffant cache les jambes et ainsi, avec ces vêtements larges et longs, elles peuvent se baisser sans avoir peur de troubler la pudeur. La jupe relevée de la robe sert aussi de grande poche, pour porter différentes plantes ou fruits. Autrefois, à Mahâbâd, la robe était beaucoup plus longue qu'aujourd'hui. Quelques-uns de mes informateurs, âgés d'une soixantaine d'années, m'ont dit que «la jupe de leur mère leur évoquait toujours le souvenir des friandises» et ils l'expliquent ainsi : «leur robe était tellement longue qu'en attachant ses bords à la ceinture, elle formait une grande poche que notre mère remplissait de sucreries, de noisettes etc. Au moment de la prière, on la détachait pour qu'elle couvre leurs pieds et on l'étalait par terre». D'autres parties de la robe, comme le col et les manches, s'accommodent aussi aux habitudes quotidiennes. Le col, en général, est fermé par deux ficelles ou un bouton-pression qu'on peut ouvrir facilement pour allaiter.

Les extrémités des manches de la robe, les *lawandi*, sont assez particulières : elles assurent plusieurs fonctions suivant les circonstances. Par exemple, pour le travail, elles servent à rehausser les manches. Les femmes les nouent autour du cou et ainsi elles enfilent leurs manches. De cette façon elles facilitent le mouvement des bras et évitent de salir les manches. Pour faire la prière ou se rendre dans un lieu de pèlerinage, ces *lawandi* servent, cette fois, à couvrir les bras : les femmes les enroulent autour des poignets. Lors de danses, les *lawandi* sont utilisés comme des mouchoirs que les

femmes balancent sur leur tête au rythme de la musique. Selon Rondot²², «jadis ils servaient en montagne de pansement improvisé ; répandus dans tout le Kurdistan, ils enveloppaient, dans une ville marchande comme Suleimaniyé (Sulaimaniya), l'argent et les papiers ; plus généralement ils jouent le rôle de mouchoirs».

Nous trouvons la même pluralité de fonctions pour la ceinture. Le *peshtênd* ou le *shutek*, la ceinture qui entoure la taille, n'a pas seulement pour rôle de garder au chaud le corps mais on s'en sert aussi comme poche pour garder ses petites affaires (des porte-monnaie, des clés, des mouchoirs...) et les hommes y attachent leurs armes. Elle est utilisée aussi comme support pour porter des charges. Comme je l'ai déjà signalé, la femme enceinte, après l'accouchement, l'enroule autour de la taille pour soutenir son abdomen distendu par la grossesse évitant la déformation du ventre. De même, elle se couvre la tête avec plusieurs foulards. Les femmes se considèrent plus fragiles à cette période et ont peur de tomber malade plus facilement. Pour se protéger elles disent qu'il faut «se garder au chaud et couvrir les parties sensibles de son corps». A cela, il faut ajouter la longueur démesurée de la ceinture, six à douze mètres, qui pouvait aussi bien servir pour l'escalade. De nos jours pendant les pique-niques, il n'est pas rare de voir des hommes attacher leur ceinture, *shutek*, à des arbres pour balancer les enfants. Ainsi ces vêtements en adaptant facilement leur usage aux différents besoins, s'avèrent pratiques et efficaces.

Un autre aspect du costume kurde est qu'il est formé de plusieurs vêtements enfilés les uns sur les autres. On peut changer leur nombre et les manières de les porter. Cela permet une adaptation plus facile aux différentes circonstances. Ainsi durant les fêtes, le costume complet est exigé et le côté esthétique est privilégié au détriment du confort, tandis qu'au quotidien ce costume change pour être plus pratique et confortable : les hommes enlèvent le long châle de la taille et leur coiffe, les femmes se privent de leurs bijoux et de leur grande coiffe. Suivant la température, ils ajoutent ou enlèvent la veste

²² RONDOT, 1972, «Vêtue masculine ...», p. 260.

et le gilet. Cette adaptation aux différentes situations, tout en remplissant une fonction pratique, rend le vêtement fonctionnel.

Certaines pièces du costume, après l'usage, au lieu d'être jetées vont servir à d'autres besoins. Ainsi les châles et les turbans usés servent de couvertures pour ranger les vêtements.

Parfois les circonstances imposent aussi le choix de la couleur ; tel est le cas de l'ensemble veste-pantalon porté par les guérilleros, *pêshmerga*. Cet ensemble, nommé *model-e khâki*, est choisi, pour des raisons militaires, de couleurs kaki, marron clair, jaune pâle, gris... ; ces couleurs sont choisies pour leur neutralité, servant de camouflage pendant la guerre. Un Kurde disait à ce sujet : «Les vêtements d'un *pêshmerga* (guérillero) ne devraient pas être de couleurs vives telles que rouge, jaune, parce qu'ainsi ils se font tout de suite remarquer de leurs ennemis. Les couleurs comme *khâki* (kaki ou couleur de la terre, gris ou marron clair), *gawr* (jaune pâle) ressemblent aux couleurs de la nature ; ainsi les *pêshmerga* (guérilleros) peuvent se dissimuler aux yeux de leurs ennemis».

Bien qu'inhérents à tous les vêtements, la protection et le côté pratique semblent s'effacer derrière d'autres fonctions dans des circonstances particulières. Les fêtes sont les meilleurs lieux pour constater ce fait. A ce moment-là, l'aspect esthétique devient le souci essentiel pour le choix du tissu et des parures. Suivant la mode, des tissus pailletés, brocart, ... l'emportent sur les tissus plus confortables à porter. Après les fêtes, il n'est pas rare d'entendre des hommes se plaindre d'avoir passé des heures entières à nettoyer leur voiture et à enlever les paillettes collées jusque dans les moindres recoins. Le même travail est exigé dans la maison où la fête s'est déroulée. En fait, ces robes pailletées laissent derrière elles une poussière brillante et collante dont on met des jours à se débarrasser. Ces tissus sont achetés au marché et sont de fabrication industrielle. Les paillettes sont constituées de petites formes géométriques (rectangles, étoiles etc.) ; d'autres plus minuscules forment comme une sorte de flochage. Ces paillettes se détachent facilement. Il existe aussi d'autres tissus pailletés, faits à la main ou à l'usine.

Ces derniers sont formés de paillettes rondes de taille plus grande (*pilak*), en plastique ou en acier, qui sont, cette fois, cousues à la robe .

Il est rare de ne trouver dans un vêtement que des fonctions utilitaires, ou sémiotiques et symboliques. Nous constatons que ces fonctions, dans la plupart des cas, se croisent tellement qu'il est difficile de les séparer. Nous avons vu comment les extrémités longues des manches, les *lawandi*, jouent un rôle à la fois pratique et esthétique. Ils servent au moment du travail à enfiler les manches mais aussi, ils rajoutent du charme au costume, lors des fêtes. De même, chez les Kurdes d'Iran, à Mahâbâd, où ces *lawandi* (*sorâni* dans le langage local) ont disparu chez les jeunes, ils réapparaissent au moment de la montée du mouvement national kurde, en tant que signe d'identité nationale. Nous constatons des faits similaires pour d'autres parties du costume kurde. Citons le *dokhin*, cette corde tissée du pantalon des hommes, qui sert à maintenir le pantalon des hommes, mais a aussi un rôle symbolique. Elle est le signe du passage de l'enfance à l'adolescence. Le garçon en portant cette corde, *dokhin*, symbole de sa virilité, montre qu'il est devenu un homme. D'autres exemples indiquent aussi la coexistence de fonctions utilitaires avec des fonctions sémiotiques. La ceinture en tissu enroulée autour de la taille, qui protège du froid ou sert de support pour porter des charges, indique aussi l'âge et le sexe de celui (ou celle) qui la porte. La manière de la porter les différencie les uns des autres ; les mêmes faits se retrouvent pour les coiffes.

L'étude du vêtement révèle aussi son importance sociale. Comme le souligne Leroi-Gourhan, «chez l'homme, la valeur protectrice du vêtement n'est pas plus importante que sa forme ; c'est sur lui et sur les accessoires décoratifs qui l'accompagnent que s'établit le premier degré de la reconnaissance sociale».²³ Un vêtement quotidien n'est pas seulement pratique, il indique fréquemment un âge, un statut social, une origine régionale, des goûts esthétiques... Pour connaître les règles d'une société, la compréhension de ses codes vestimentaires est fondamentale. «Les fonctions

²³ LEROI-GOURHAN, 1965, *Le geste et la parole. II- La mémoire et les rythmes*, p. 188.

n'apparaissent plus seulement pour satisfaire les besoins pratiques et le goût personnel du porteur, mais aussi pour assurer l'adaptation de l'individu aux normes de son environnement». ²⁴ Quel est le langage des couleurs et des formes du costume kurde ? Ce sont ces rôles sémiotiques qui seront étudiés dans la partie suivante.

B- Les fonctions sémiotiques

Dans la description du vêtement, nous avons vu que chaque variété, par sa forme, sa couleur et sa manière d'être portée, désigne un état social et régional spécifique de l'individu. La signification du mot «vêtement» chez les Kurdes nous éclaire sur son rôle symbolique au-delà de son rôle de protection et de son aspect pratique. *Jel o barg* est l'expression la plus courante pour indiquer le vêtement en langue kurde. Bien qu'elle désigne ce qui couvre le corps et le protège de l'extérieur, *jel o barg* a un sens plus subjectif. *Barg* signifie le rang et le principe (*marâm, doz*) ; mais il désigne aussi les feuilles d'un arbre, sans lesquelles celui-ci perd son allure et se dévalorise. En fait, le vêtement est ce qui orne et met en valeur la personne. En kurde *rus* ou *rut* ont deux sens différents : l'un est «nu», l'autre «pauvre». Dans la littérature et le langage parlé, la nudité est souvent identifiée à la pauvreté. Tandis qu'avec le costume on peut mettre en évidence sa richesse.

L'habit fait bien le moine, contrairement à ce que nous dit le proverbe. A première vue une personne est jugée à ses habits. Les anecdotes Kurdes rappellent à plusieurs reprises cette valeur du vêtement : «*kawâ-ye sur pelâv-e dakuwa* (pour sa veste rouge on lui sert du riz)» qui signifie qu'une personne bien habillée est toujours bien servie. Le riz est un plat de luxe et la veste rouge par sa couleur montre la richesse. Ou cet autre proverbe qui parle également de la couleur rouge du vêtement comme une signe de richesse : «Que mon mari soit jeune et ma chemise de coton ; s'il est vieux, au moins que ma chemise soit rouge». Je reviendrai plus loin sur le sens des couleurs.

²⁴ BLANC, 1989, «Histographie du vêtement ...», p. 20.

Considérées comme un langage de signes, les fonctions sémiotiques du vêtement ont souvent été étudiées à la manière des linguistes. Kovacs note à ce sujet ²⁵ que «la personne, selon Bogatyrev, est davantage identifiée par son vêtement que le locuteur par sa langue. Aussi, pour pouvoir comprendre les différentes fonctions du vêtement, il faut apprendre à en interpréter les signes comme on apprend les mots d'une langue». Dans les costumes kurdes, les signifiés "richesse", "jeunesse", "sagesse", "fête"..., se manifestent à travers les couleurs et les formes de différentes parties du vêtement .

1- Les différentes étapes de la vie

Dans la vie d'une personne il y a plusieurs étapes : enfance, adolescence et vieillesse. Ces différentes périodes se révèlent à travers l'apparence et la manière de porter son vêtement.

De nos jours, il n'y a pas de grandes différences entre les habits des enfants et ceux des adolescents. Dans les villes, la plupart des enfants portent des vêtements à l'européenne, bon marché. Par contre chaque parent garde soigneusement, au moins, un costume kurde complet pour ses enfants qui le mettent lors de cérémonies, de grandes fêtes ou pour prendre des photos. Zülfi²⁶ nous donne des détails sur ce qu'était jadis l'habillement des enfants : «Jusqu'à sept ans, on ne met aux enfants qu'une large chemise et on ne leur donne ni coiffure, ni souliers, ni caleçon, ni autres habits. [...] Quand l'enfant atteint sept ans, on commence à le traiter comme un adulte ; si c'est un garçon on lui met un *kum* (une sorte de bonnet ou calotte) sur la tête sans *desmal*, on lui fait porter un caleçon, des *kalik* (une sorte de souliers) peu à peu on complète ses vêtements; et quand il atteint l'âge viril, il a le droit de s'habiller comme un homme. Si c'est une fille, on procède de même, et lorsqu'elle atteint l'âge de se marier elle a le droit de s'habiller comme une femme. Pour distinguer une fillette d'un garçon, on met sur la tête

²⁵ KOVACS, 1996, «Cheveux...», p. 211.

²⁶ ZÜLFI, 1935, *L'habillement ...*, p. 9.

de la fillette un fez²⁷ rouge, tandis que le garçon porte le *kum*. Ce fez doit rester sur la tête de la fille jusqu'à son mariage ; c'est par là qu'on distingue une fille d'une femme mariée».

Le *dokhin* du pantalon masculin, comme je l'ai déjà signalé, est aussi un signe du passage de l'enfance à l'adolescence. Le *dokhin* est une corde tissée, introduite dans l'ourlet à la taille du pantalon et qu'on noue pour qu'elle tienne le pantalon. Le pantalon des petits garçons et celui des femmes portent à sa place un élastique qui semble être plus pratique parce qu'on n'a pas besoin de le nouer et de le dénouer à chaque fois qu'on enlève son pantalon. Le garçon, *kor*, devient un homme, *piâw* en mettant ce *dokhin*.²⁸

Pour les filles, il existe encore aussi quelques petites distinctions qui les différencient des femmes. Qâne'²⁹ à propos des paysannes kurdes, note que les filles avant de se marier coiffent leur tête avec une sorte de calotte, *qochka* ; une fois mariées elles portent le *dasmâl* (une sorte de foulard). Cette coiffe est une distinction entre la fille, *kech*, et la femme, *zhen*.

Les grandes différences entre les jeunes et les plus âgés se manifestent plus clairement par les couleurs et les formes de leurs vêtements. Les jeunes mettent des couleurs plus claires et vives, tandis qu'avec l'âge ces couleurs s'atténuent et deviennent plus sombres. Autrefois à Mahâbâd chez les hommes, la longueur des franges de la coiffe, *rishok* ou *risho*, diminuait avec l'âge. Les jeunes portaient des turban (*pêch*) à franges longues tandis que chez les plus âgés ces franges avaient tendance à disparaître. La longueur de ces franges pouvant varier de 15 à 5 cm durant la vie d'une personne.

D'autres différences, qui distinguent les jeunes des plus âgés, se manifestent dans les manières de porter les vêtements. A Mahâbâd, chez les jeunes filles, la ceinture drapée,

²⁷ Fez : Calotte tronconique de laine ornée parfois d'un gland ou d'une mèche. (Le petit Robert).

²⁸ Quand j'étais à Mahâbâd, le jour de l'ouverture de l'école un petit garçon de sept ans voulait absolument mettre son pantalon avec un *dokhin* pour montrer qu'il avait grandi et «était devenu un homme»! Finalement sa mère a accepté. Malheureusement le petit en allant aux toilettes n'a pas pu ouvrir le noeud de son *dokhin* et a sali son pantalon. Sa maîtresse l'a renvoyé à la maison pour se changer.

²⁹ QÂNE', 1979, *Benchina komalâyatîyakâni* ..., p. 9.

le *peshtênd*, est plus courte et est plus soigneusement pliée que celle des femmes. Le pantalon, *darpê*, est plus large et volumineux chez les femmes mariées. De même, la matière du vêtement est différente selon l'âge : les jeunes choisissent des tissus plus fins et transparents, les foulards et les robes des jeunes filles en sont des exemples.

L'influence de la mode a renforcé ces différences. Les jeunes se montrent mieux disposés à accepter les nouveautés. Ainsi leur apparence diffère de plus en plus de celle de leurs aînés qui sont plus attachés à l'habillement ancien. Au Bâdinân, la plupart des jeunes femmes ne portent plus de coiffe, tandis que les femmes âgées couvrent leur tête avec le foulard, *darsuk* ou *kafi*. On constate la même chose pour la ceinture autour de la taille. Au Bâdinân, les femmes enroulaient autrefois le *shutek* ou le *shâl* autour de la taille. Avec le temps, ces ceintures ont disparu. Pourtant quelques rares femmes âgées continuent à les porter. (Voir PHOTOS, ph. n° 33, p. 24). Quand je questionnais les femmes à ce sujet, elles me répondaient : «Ah ! c'est ancien, c'est uniquement les femmes très âgées qui les portent et même cela devient rare». D'autres ceintures, en métal, en cordon tissé ou en tissu, sont devenues à la mode chez les jeunes femmes et les filles. Les femmes âgées évitent de les mettre.

2 - Les cérémonies, le quotidien, le travail

Au quotidien et à la maison, on utilise des tissus bon marché, selon les goûts, les couleurs peuvent être assez vives. On peut ne pas porter le costume complet et laisser la coiffe, la ceinture, la veste ; ou encore intégrer à son costume des vêtements occidentaux. Leur costume kurde est réservé le plus souvent pour les fêtes et les grandes occasions. A Mahâbâd, dans les années 80, la robe de Sanandadj était devenue à la mode chez les jeunes filles. Jugée plus «pratique», les jeunes filles la portaient plus fréquemment à la maison, pour aller en pique-nique ou en voyage. De nos jours, aux costumes kurdes, il faut ajouter des variétés de vêtements occidentaux qui prennent une place assez importante dans la vie des Kurdes.

Pour le deuil, les Kurdes choisissent des couleurs sombres et moins voyantes, comme le bleu marine, le marron, le vert foncé... Selon le degré de parenté, la durée du deuil et ses impératifs sur la tenue varient. Les premiers jours, les femmes et les hommes proches s'abstiennent de changer de vêtement, de se colorer les cheveux ou pour les hommes de se raser le visage. Durant trois à sept jours les femmes ne sortent pas de chez elles. Après une assez longue période (40 jours à un an) les femmes de la communauté se rendent à la maison du porteur du deuil, en amenant des tissus pour confectionner une nouvelle robe, et lui demandent de mettre fin au deuil. Les veuves que j'ai connues parmi les réfugiées portaient des vêtements noirs. A Mahâbâd, s'habiller en noir n'est pas obligatoire mais les femmes évitent de mettre des vêtements de couleurs vives telles que le rouge, le rose ou l'orange. En général, la classe d'âge de 15-35 ans porte des couleurs moins foncées telles que le bleu, le vert, le beige,... et celle de plus de 35 ans des couleurs foncées, comme le marron, le bleu ou le vert foncés.... Selon les croyances populaires, le port du noir pourrait amener le malheur. On ne doit pas prolonger trop longtemps le deuil surtout avec un jeune garçon ou un jeune frère dans la famille, car ce prolongement pourrait encourager la mort à frapper une autre personne.

«*Kâr-e khoy kerden*» se préparer, se parer : les Bâdini utilisent souvent ce verbe pour dire qu'ils vont se préparer pour la fête ou se prendre en photos. Durant les fêtes et les grandes occasions on s'habille en costume complet kurde. Les hommes portent particulièrement le *bargiz* (*shal o shapek*) au Bâdinân ou *rânk o chukha* à Mahâbâd, qui sont des complets-veston kurdes. Chaque partie est soigneusement choisie, pantalon, ceinture, coiffe, robe, survêtement, bijoux etc. Les couleurs sont gaies et les tissus attirent le regard par leurs reflets chatoyants (*gersha*) et leurs matières luxueuses. Tous ces vêtements doivent s'accorder ensemble et surtout être à la mode. Ces vêtements et ces parures par leur qualité et leur couleur, leur bruissement (*kheringa*), dévoilent la richesse et le goût de celui qui les porte, mais indiquent aussi son rang dans la société.

3- Le statut et la richesse

3.1- Le statut

Dans les sociétés traditionnelles, les comportements vestimentaires nous amènent facilement aux statuts sociaux, au sexe et à l'âge de celui qui porte tel ou tel vêtement.

La première distinction, la plus facilement repérable, est le genre et le sexe. La description du vêtement nous a renseigné sur les variations vestimentaires masculines et féminines. Ces différenciations nous dévoilent la position sociale de chacun dans la société.

L'importance de la femme en tant que mère est souvent affichée dans son habillement alors que pour l'homme, sont mises en valeur la force et la virilité. La forme des vêtements qui couvrent la taille ou les hanches symbolise parfaitement ces rôles. Les hommes enroulent leur ceinture de la taille à la poitrine, tandis que les femmes le font de la taille aux hanches. Les uns rehaussent leur poitrine, où ils prennent le souffle de leur pouvoir, et les autres soulignent leurs hanches qui symbolisent leur féminité. Autrefois, les hommes ornaient leur poitrine de différentes armes, cartouchières, pistolets, poignards, étalant ainsi leur force. A Mahâbâd, les femmes mariées introduisent un autre tissu nommé «*nêw-âkhen*», à l'intérieur de leur *peshtênd*, pour augmenter le volume des hanches. Le pantalon bouffant (*darpê*) sous la robe accentue ce volume. Le fait que la femme mariée rend plus volumineux son *peshtênd* n'est-il pas lié symboliquement à la fécondité si importante dans les sociétés traditionnelles ?

Au Bâdinân, où les femmes ne portent plus le *peshtênd*, la forme proéminente des hanches est accentuée par d'autres moyens ; nous avons vu que le buste de la «sur-robe», *kortak*, joue le rôle du corsage. Pour fermer le *kortak* sur la robe on amène les deux bouts de son buste sous les seins pour leur donner un aspect proéminent ; la taille sera serrée et la jupe plissée du *kortak* et de la robe accentue les formes du bassin. En fait le buste du *kortak* fonctionne comme un corselet qui souligne la taille mince (*nâvtang, zerâv*), les hanches arrondies et les seins proéminents. Actuellement, comme je l'ai dit

précédemment, un soutien gorge de forme pointue, nommé *êlak-e raq*, est à la mode chez les jeunes femmes et les filles. Ce soutien-gorge accentue encore le volume de la poitrine.

Ces formes de vêtement et la manière de les porter révèlent l'importance de la maternité chez la femme. Une femme stérile est souvent marginalisée dans la société. A la différence des hommes qui enroulent leur ceinture (*peshtênd*) d'une façon serrée, *tund*, les femmes la portent lâche, *shel*. *Tund*, qui veut dire ferme, dur et serré, est ici le symbole de l'homme tandis que *shel*, qui signifie molle, douce, humide et lâche est le symbole de la femme. Anne Vega, au sujet de la stérilité chez les femmes kurdes, écrit que «la stérilité est aussi synonyme de sécheresse, comme dans le nord-est algérien, par opposition à la fertilité qui suppose l'humidité de la matrice : *khwedê bejna te shin* ! (que Dieu te rendre humide ; *shin* exprime aussi l'idée d'une plante qui pousse)».³⁰ Une femme élégante et svelte se traduit en kurde par *shelumel* (une femme avec un corps doux) ; par *shel*, on sous entend aussi «humide» donc «féconde», tandis qu'une femme vieille et stérile est qualifiée souvent par «dur et sec» (*âferati pir o raq o wishk*).³¹ Le poète Hêmin montre bien les différences symboliques de l'homme et de la femme à travers les qualifications de *tund* (serré, dur) et *shel* (lâche, douce) rapportées à leur châle, dans ce poème écrit pour célébrer une femme guérillero.³²

«*Akhtar, kechi kordi châw mast*

«*ilhâm bakhshi shêri per hast [...]*

«*tundet kerdua peshtêni shel*³³

«*fishak dânet kerdota mel*

«*pesândet bâzna o pâwâna*

³⁰ VEGA, 1994, «Tradition ...», p. 135.

³¹ Voir aussi les nouvelles du QIZILJI, 1985, *Pêkanin-i gada (Le sourire du mendiant)*, p. 129.

³² HÊMIN, 1974, *Târik o Run (obscurité et Clarté)*, p. 142.

³³ Souligné par moi.

«*dastet dâ tefang piâwâna*»

«*O Akhtar, fille kurde aux yeux ivres langoureux*

«*Inspiratrice des poèmes sensuels [...]*

«*Tu as serré ta ceinture lâche*

«*Et mis aux épaules des cartouchières*

«*Tu t'es libérée de tes bracelets et de tes bijoux*

«*Tu as pris bravement à la main le fusil* »

Pour les filles et les femmes qui rejoignent le maquis, s'habiller en homme n'a-t-il pas un aspect symbolique ? Porter ces vêtements masculins n'indique-t-il pas que ces femmes, en délaissant leur robe et leurs bijoux, désirent changer leur rôle traditionnel dans la société ?

Les couleurs différencient aussi les habits des hommes et des femmes. Le costume des femmes se distingue par ses couleurs vives et étincelantes (*berîqa*) ; les hommes s'habillent plus sobrement (*mât*). Cependant, par les récits de voyageurs, nous savons que les hommes mettaient autrefois des vêtements «multicolores (*rangin*) avec toutes les nuances du rouge et du jaune»³⁴, alors que ces images sont rares de nos jours. Est-ce par imitation de l'Occident que les hommes ne trouvent plus convenable le port d'habits aux couleurs voyantes ? Ou, comme le disent les Kurdes, est-ce la guerre qui a changé leurs habitudes ? Comme on l'a déjà noté, les couleurs vives (*berîqadâr*), si estimées autrefois, étant plus facilement repérables par les ennemis, sont remplacées par des couleurs plus ternes (*mât*): couleur *khâki* (couleur de la terre, kaki) *gawr* (jaune pâle),...

Après le passage de l'enfance à la puberté, marqué à la fois pour le garçon et la fille, les différentes étapes de la vie d'une femme se manifestent beaucoup plus par son habillement que celles des hommes. Le fait d'être mariée, mère et veuve est signalé à travers la forme, la couleur et la manière de porter les vêtements.

³⁴ Récits des voyageurs cités par Nikitine, 1956, *Les Kurdes...*, p. 91.

Le mariage est une étape importante dans la vie d'une jeune fille. Comme le disaient les jeunes filles, à Mahâbâd, «on devient une autre personne». C'est la raison pour laquelle on doit changer son apparence en épilant son visage et en se maquillant très vivement le jour de son mariage. A Angoulême, dans une famille réfugiée, avant d'amener la mariée à la maison du mari, on la fait se lever et s'asseoir trois fois de suite. Quand j'ai demandé la raison de ce geste, sa mère m'a expliqué : «le mariage ressemble à la mort : avant de porter le cadavre au cimetière on le soulève et on le repose par terre dans sa maison trois fois de suite ; cela signifie que la personne a achevé son ancienne vie et qu'elle va en recommencer une autre». A Mahâbâd et à ses alentours, la virginité de la fille est symbolisée par un voile de couleur rouge³⁵, nommée *târâ*, que la mariée porte sur la tête. (Voir PHOTOS, ph. n° 28, p. 21). Les veuves, qui se remarient, utilisent un voile de couleur jaune ou blanche. Chez les Bâdini, ce genre de coiffes traditionnelles a disparu et la mariée porte à la manière des Occidentaux le voile blanc. (Voir PHOTOS, ph. n° 29, p. 21). Mais malgré la disparition du voile rouge, symbole de la virginité (*kechêni*), le fait d'être vierge reste toujours important.

A partir de son mariage, la fille devenue femme change sa manière de s'habiller et son comportement. Elle est plus attentive envers les normes de sa communauté. Elle ne porte plus de vêtements considérés par son entourage comme indécents pour une femme mariée. Les couleurs deviennent moins voyantes. A Mahâbâd, les volumes du costume augmentent avec l'âge. Ainsi une femme mariée porte plusieurs pantalons (*darpê*) l'un sur l'autre, tandis que la jeune fille n'en porte qu'un seul. La ceinture d'une femme est plus longue que celle d'une jeune fille.

Après le mariage le fait de devenir une mère est essentiel. Comme je l'ai déjà noté, une femme stérile est souvent marginalisée et ne suscite pas le même respect qu'une mère. La première année du mariage, la belle-mère attend impatiemment que sa bru

³⁵ Nikitine traduit la couleur rouge par le bonheur «On couvrait le visage de la fiancée avec un mouchoir rouge pour que, comme disent les Kurdes, les jours de sa vie familiale qui commencera soient rouges (c'est à dire heureux)». (NIKITINE, 1956, *Les Kurdes...*, pp. 109-110).

tombe enceinte. En fait, c'est seulement après le premier accouchement que la femme se sent acceptée. La femme enceinte est l'objet d'une attention particulière de son entourage. Elle est protégée par différentes amulettes contre le mauvais oeil et les mauvais esprits. Comme je l'ai déjà signalé, pour ne pas tomber malade et se garder au chaud, les femmes enceintes enroulent une ceinture plus épaisse que d'habitude autour de leur taille. Si le premier enfant de la femme est un fils, elle est honorée et sa place sera plus solide au sein de sa belle-famille. Ce n'est pas pour rien que le voeu le plus formulé pour une femme est qu'elle soit la mère de fils (*be dâyek-e kurân bi*).

Si jamais une femme perd son mari, sa situation devient instable. Elle et ses enfants seront souvent protégés par la belle-famille. Une femme veuve si elle est encore jeune, en général moins de quarante ans, peut envisager une nouvelle alliance. Si elle retourne dans sa famille ou épouse une personne étrangère, elle sera obligée de laisser ses enfants. La plupart du temps, pour les garder, la veuve accepte l'alliance avec le frère de son mari. Après quarante ans, une veuve qui a de grands enfants, est considérée comme étant trop vieille pour se remarier et restera souvent seule le restant de sa vie. Pour expliquer la raison de sa solitude, les femmes évoquent l'âge : «*amre wê mazêna* » (elle est âgée).

Au Bâdimân, les veuves, tant qu'elles ne sont pas remariées, s'habillent en noir pour manifester leur état de deuil et de renoncement. Toutefois, après les premières années, aux couleurs noires elles ajoutent d'autres nuances, par exemple elles porteront une robe au fond noir avec des motifs fleuris ou tissée avec des fils argentés ou dorés. Mais cela n'est pas une règle générale.

Les sociétés traditionnelles valorisent l'«ancienneté» (ici dans la vie). Comme je l'ai déjà évoqué, au Kurdistan, avec l'âge, le statut de la personne change dans la société. Plus on est âgé, plus on est estimé. Les *redin sepi* («les hommes aux barbes blanches») et les *sar sepi* («les femmes aux cheveux blancs») sont supposés avoir plus d'expérience et de sagesse. Ils utilisent souvent leur pouvoir pour régler des conflits ou bien donner des conseils à leur communauté. Les aînés sont toujours respectés par les plus jeunes.

Les parents ont des places particulières dans la famille et devant chacun d'eux les enfants doivent se comporter convenablement. Les gestes, les façons de s'habiller, les paroles s'accordent à la personne qu'on a devant soi. Nikitine à ce sujet note ³⁶ : «Le respect de la hiérarchie dans la famille est profondément ancré dans les moeurs des Kurdes. [...] Les jeunes, même les fils du chef [...] n'ont pas le droit de s'asseoir en présence des aînés, mais doivent rester debout et les servir en apportant le café et les pipes. Si un jeune homme entre dans la tente, il baise habituellement la main à tous les hommes plus âgés par ordre, ceux-ci lui baisant le front». A Mahâbâd, pour rendre visite à un chef de famille de rang important ou à une personne âgée, les gens accordent une attention particulière à leur façon de s'habiller. Les jeunes filles évitent de porter des jeans ou un pantalon serré. Les femmes m'ont dit que pour respecter les aînés, le mieux est de s'habiller à la Kurde.

Pour garder cette estime, les aînés doivent aussi tenir compte des contraintes sociales et ne pas se montrer indécents (*suk*) par leurs gestes et leur tenue vestimentaire. Comme nous l'avons vu le costume des gens âgés se différenciait de celui des jeunes par sa couleur et son volume. Les couleurs vives et les tissus transparents (*nâzek*) sont jugés inconvenants pour eux. En les portant, ils risquent de se dévaloriser aux yeux de leur communauté. Au Bâdinân, les femmes plus âgées ne s'habillent pas en *kortak*, la «sur-robe» ouverte sur le devant. Elles choisissent à sa place le *festân* qui a une jupe fermée. (Voir PHOTOS, ph. n° 41, p. 28). Quand je les ai questionnées au sujet du *kortak*, elles disaient : «*rang-e êma nina*», littéralement «ce n'est pas de notre couleur», ce qui veut aussi dire «ne correspond pas à nos manières et à notre rang» (*rang* signifie en kurde couleur mais aussi comportement et forme ³⁷).

Dans la région de Mokri, la longueur des franges de la coiffe désigne la profession de l'individu ou son appartenance à une tribu ; ainsi les musiciens portent des coiffes à franges longues tandis que des religieux, des turbans sans franges. Les Mangor, tribus

³⁶ NIKITINE, 1956, *Les Kurdes ...*, p.104.

³⁷ Voir HEJAR, 1368/1989, *Hanbâna borina...*, p. 362.

vivant aux alentours de la ville de Mahâbâd et de Sardasht, sont réputés pour la longueur de leurs franges. Cependant, il faut noter que les musiciens et les Mangor sont vus d'un mauvais oeil par la société urbaine. Les premiers pour leurs moeurs légères (*suk, bê qadr*) et les seconds pour leurs coutumes différentes des citadins, et jugées bizarres (*'ajeb, sayr*). Porter des turbans à franges longues est considérés à Mahâbâd comme léger et frivole (*suk*) donc non convenable pour les citadines âgées et respectées.

D'autres positions sociales sont aussi marquées par la forme et la couleur des vêtements portés. Ainsi, au retour du pèlerinage de la Mecque, pour se différencier des autres, les hommes et les femmes enroulent sur leur tête, pour un temps donné, un long foulard de couleur orange pâle, nommé *kashida*. Le fait d'aller au pèlerinage montre qu'ils sont des gens pieux et voués à la religion ; cela leur vaut le respect de leur entourage.

La manière de porter le vêtement est également une façon de se distinguer des pauvres. Quand une personne déroule les *sorâni*, (les longues extrémités des manches) c'est souvent pour s'amuser, danser ou prendre des photos. Cela montre que la personne n'a pas besoin de travailler et passe le temps à son gré. Alors que les gens qui travaillent les enroulent autour de leurs poignets ou les nouent à leur cou. Isâ Behnâm note à ce sujet ³⁸ : «au Kurdistan, les personnages honorables et riches déroulaient leurs *sorâni*, afin qu'ils retombent jusqu'à leurs chevilles. C'était là une manière de se vanter. Au moment des courses de chevaux, ces *sorâni* voltigeaient derrière la tête du cavalier et lui donnaient l'aspect d'un personnage ailé».

³⁸ BEHNÂM, 1339/1960, «Lebâs-e kordhâ» (Le vêtement des kurdes), p. 9.

3.2- La richesse

«J'enverrai au marché de Mossoul
J'y commanderai pour la taille de ma belle
Une ceinture du poids de soixante-six derhems
Dès qu'une danse se déroulera dans notre village
Je la mettrai à la taille de ma bien-aimée
Chaque fois que mon étourdie, mon arbrisseau fin et aimable
S'en ira dans la danse, qu'on s'en aperçoive dans l'assistance
Lê âman, lê éman !»

Chanson traduite par Nikitine.³⁹

Les riches se différencient par la qualité du tissu et la quantité d'or que leurs femmes portent sur leurs vêtements. Zülfi note que ⁴⁰ «les femmes des notables et des gens riches se font un fez complètement couvert de pièces d'or et le mettent sur leur tête». Bien que le nombre des bijoux en or ait diminué dans l'habillement des femmes, leur valeur reste encore importante. La mariée demande souvent à son futur mari différents bijoux en or pour son mariage. A l'occasion des fêtes religieuses ou des mariages, les femmes et les jeunes filles étalent leur richesse en paradant dans des robes très chères et à la mode. Après chaque fête, pendant quelques jours, leur fortune sera le sujet de conversation des autres femmes.

Comme je l'ai déjà dit à plusieurs reprises, le volume et les couleurs vives du vêtement avaient une importance particulière pour les Kurdes. Ces deux signes montraient la richesse de la personne qui les portaient. La plupart des voyageurs qui ont visité le Kurdistan ont parlé des volumes démesurés (pour eux) que les kurdes utilisaient

³⁹ Cité par BLAU, 1984, *Mémoire...*, p. 37.

⁴⁰ ZÜLFI, 1935, *L'habillement...*, p. 8.

pour leur coiffe et leur ceinture. Fattâhi-Ghâzi nous raconte une histoire à ce sujet ⁴¹ : «Mirzâ Karim-e Yamin-ol Qozât, fils de Qâzi Latif, m'a raconté qu' [...] un jour, un homme qui portait une immense étoffe à sa taille, va voir le Cheikh (Cheikh-e Borhân)⁴². Celui-ci en voyant la volumineuse ceinture de l'homme, son *peshtên*, répondit à sa salutation en adressant directement à sa ceinture tout en l'ignorant : "Bonjour ceinture, assieds-toi ceinture ! Sois la bienvenue ceinture !" En rentrant, cet homme confus décida de porter des ceintures moins volumineuses. Jadis, d'après ce que j'ai entendu, les gens portaient beaucoup plus de tissu à leur taille ». Pour comprendre le goût des Kurdes pour ces ceintures et ces coiffes démesurées, il faut connaître le rôle que ces étoffes jouaient dans leur vie sociale. Ces tissus avaient une grande importance pour les Kurdes. «Ils (les tissus) étaient généralement des étoffes de laine ou de soie faites à Trébizonde (Turquie) ou en Perse».⁴³ Importés de l'étranger, ils étaient considérés comme des objets de luxe, devenus partie intégrante de leur costume. «Le nombre et le volume qu'ils procurent concourent au luxe».⁴⁴ Zülfi ajoute à ce sujet que «le Kurde préfère une étoffe étrangère pour pouvoir se distinguer». Par le volume de sa coiffe et de son châle, le Kurde voulait se vanter de sa noblesse et de sa richesse. Actuellement ces dimensions ont diminué considérablement. Bien sûr, comme l'a expliqué ci-dessus Fattâhi-Ghâzi, l'islam a influencé plus ou moins ces pratiques vestimentaires. Flügel⁴⁵ note aussi la réaction similaire du christianisme envers la «somptuosité» vestimentaire traduisant une tendance qualifiée d'exhibitionniste à travers les vêtements. Il l'explique ainsi : «L'investissement dans le corps nu fut transféré pour une bonne part vers le vêtement, de sorte qu'il fallut combattre cette nouvelle expression des tendances honnies ; les autorités ecclésiastiques se résolurent alors à désapprouver l'extravagance et la somptuosité vestimentaires presque aussi vigoureusement que le

⁴¹ FATTÂHI-GHÂZI, 1364 /1985, *Amsâl...* (Les proverbes...), p. 564.

⁴² Cheikh-e Borhân était un chef religieux des Kurdes. Son tombeau se trouve à côté du village de Sharafkand, situé entre Bukân et Mahâbâd. Il est un des lieux importants de pèlerinage des Kurdes.

⁴³ ZÜLFI, 1935, *L'habillement ...*, p. 6.

⁴⁴ RONDOT, 1972, «Vêtue masculine ...», pp. 261-262.

⁴⁵ FLÜGEL, 1982, *Le rêveur nu...*, p. 56.

culte du corps lui-même». L'islam n'est pas pour rien dans ces changements vestimentaires. A cette influence religieuse, il faut ajouter les nouvelles contraintes économiques et les transformations socio-politiques que connaît la région, l'influence non négligeable de la mode sans oublier le regard ironique des étrangers sur les vêtements amples et démesurés des Kurdes. Cela a encouragé les citoyens kurdes à modifier leur habillement en s'approchant des normes acceptées par la société dominante. A leur tour, les citoyens reprochèrent aux paysans de porter des vêtements démesurés.

La richesse est souvent assimilée aux couleurs vives, particulièrement le rouge, *sur*. J'ai déjà signalé dans les dictons sur les vêtements que le mot «rouge» signifie la richesse. Comme cette jeune fille qui se console en se disant que, si son mari n'est pas jeune, au moins «sa chemise sera rouge» ; par «rouge», elle sous-entend la fortune pour pouvoir mettre de beaux et riches vêtements, des «vêtements rouges». Rondot disait que les Kurdes, pour décorer les tissus de leur complet veste-pantalon, utilisaient des couleurs bariolées et variées (*rangârang*), sauf pour les tissus de basse qualité pour lesquels ils utilisaient uniformément des fils noirs ou bruns.⁴⁶ Ainsi, les couleurs riches et pétillantes étaient destinées aux tissus chers et luxueux.

Ces couleurs vives ne sont pas appréciées uniquement pour leur valeur matérielle. Les éclats dorés des bijoux des femmes et la couleur rouge de leurs vêtements mettaient aussi en valeur leur corps et leurs mouvements. Ce n'est pas sans raison que la description de la beauté accompagne souvent la richesse chez les Kurdes ; le mot *zangin* (riche) fait penser souvent à *zêr* (l'or) et à ses étincelles qui éblouissent les yeux. Que signifie la beauté dans la société kurde ? Et quelle est son image du corps et du costume ?

⁴⁶ RONDOT, 1972, «Vêtue masculine ...», p. 259.

4- Les fonctions esthétiques

Les fêtes sont les meilleures occasions pour étudier ces fonctions. Dans l'habillement des Kurdes, les parties les plus ornées et valorisées du corps sont la tête, la poitrine, les hanches ou la taille. En les étudiant, on constate qu'elles ont une valeur non négligeable dans la vie sociale et culturelle.

4.1- La tête et la coiffe

«Il enroule sur sa tête *galwani*, *mashki* et *tchafta* (différentes sortes de châles pour la tête) si fièrement que sa soeur elle-même sera folle de lui. Pour la générosité et la bravoure, il n'a pas son pareil».⁴⁷

Les différentes variétés de coiffe et les nombreux ornements, qui paraient autrefois la tête, sont témoins de l'importance que les Kurdes donnaient à leur coiffe. Jadis avoir la tête nue, sans une coiffe, était mal vu et signifiait un manque de respect vis-à-vis des autres. Avec le temps cette importance a diminué. De nos jours, il n'est pas étonnant de voir des hommes tête nue, mais comme nous dit ce kurde du Bâdinân, «le costume kurde ne sera parfait que s'il est porté complètement. Quand on met un costume kurde sans *kelâw o darsuk* (la coiffure), on sent un manque. Notre costume n'est pas complet et valorisé, il a quelque chose en moins».

La coiffe, *kelâw* ou *kelâv*, est l'objet d'innombrables dictons. On l'employait au sens figuré pour parler de la justice, de la chance, du droit chemin, de la richesse etc. Citons en quelques uns : «*Sari bê kelâw nia la deniâ dâ*» (Il n'y a pas une tête sans coiffe dans le monde) ce qui signifie que pour chaque personne venue au monde, Dieu donnera le nécessaire pour vivre ⁴⁸ ; ou «*kelâwet khuwâra*» (littéralement, ta coiffe est de travers), qu'on dit de quelqu'un qui va dans une voie qui n'aboutit à rien. Ces dictons illustrent l'importance qu'avait la coiffe dans la société.

⁴⁷ BLAU, 1984, «L'éloge du jeune homme», *Mémoire du Kurdistan*, p. 56.

⁴⁸ Khâl, 1971, *Pandi Peshiniyân (Proverbes)*, p. 281.

La couleur et le nombre des étoffes enroulées sur la tête démontraient non seulement le pouvoir et la richesse, mais étaient aussi des objets de séduction. A ces coiffes il faut ajouter le charme du visage incarné dans les yeux, les sourcils (*châv o bro*) et les moustaches noires souvent chantées par les femmes.⁴⁹

Chez les femmes, les coiffes parées enrichissent la beauté de la chevelure. Les cheveux noirs et soyeux (*agrija-ye rash o khâw*) ont inspiré de nombreux chanteurs et poètes. Comme je le soulignais au chapitre sur le maquillage, les cheveux longs étaient un atout de séduction ; elles les tressaient et les ornaient de pièces et de bijoux (*gotâza* ou *gotâsa*). On laissait les parties ornées des cheveux, *besk*, *agrija*, *kazi* sortir de la coiffe et parer le visage. Lors des fêtes, les femmes attiraient les yeux de leurs soupirants par leurs différentes coiffes, ornées de bijoux.⁵⁰ (Voir PHOTOS, ph. n° 39, p. 27).

Les cheveux longs étaient riches de sens : la féminité, l'honneur... L'injure la plus grave pour une femme est : «que ta tête soit rasée ! (*Sari be tâshin chê!*)». Raser la tête d'une femme ou couper ses tresses signifiait qu'un grand malheur était tombé sur la famille. Si une fille n'était pas vierge à son mariage, sa tête était rasée et elle était renvoyée chez sa famille qui était déshonorée. Cette famille souvent mettait à mort la jeune femme pour effacer cette «tache de déshonneur». Les femmes qui perdaient un de leurs proches, coupaient leurs tresses en signe de grande détresse. Alors qu'aujourd'hui couper ses cheveux est devenu à la mode chez les jeunes femmes et filles. Les longs cheveux ont perdu en partie le sens qu'ils avaient auparavant. Mais certaines femmes me parlent encore des cheveux longs comme critère de beauté.

⁴⁹ Par exemple : «Puissé-je être un bouquet entre les bouquets. Et tomber entre les mains de mon bien-aimé ! Qu'il me respire, et me place entre ses noires moustaches», cité par CHALIAND, 1980, *Anthologie de la poésie...*, p. 30.

⁵⁰ Voilà une chanson chantée à l'improviste par le *dangbêj* (le chanteur ou le barde) que j'ai notée à une fête de mariage pendant des danses : «*Gêlgêlaka báy dada ; báyada, báyada ; Estâ nabu be yârem ; êfâdakam ley dada*» «Elle dandine sa tête en dansant. Et balance son *gêlgêla* (une sorte de coiffe), balance son *gêlgêla*. Et ainsi elle embrase mon coeur. Bien qu'elle ne soit pas encore ma Bien-aimée, Elle se pare pour moi ! ».

4.2- La poitrine, la taille ou les hanches

«Il a dans ses larges poignets la force du lion. [...]

«Il a la poitrine large comme celle de Rostam le héros.

«Il a les cuisses fortes comme les jambes de l'éléphant.

«Quand il marche, il parcourt cent vingt kilomètres en un seul jour».⁵¹

La beauté de l'homme s'incarne dans une «large poitrine et des jambes fortes» ; tandis que celle de la femme se distingue par «la largeur de ses hanches, ses seins proéminents et sa taille mince et étroite (*nâvtang, zerâv*)».⁵² L'accent est mis pour les hommes sur la force et le développement musculaire, pour les femmes sur la rondeur et la douceur. La ceinture que les hommes et les femmes enroulent autour de leur taille accentue ces traits. Nous avons déjà étudié leur signification symbolique chez les Kurdes. Dans d'autres sociétés, ces rôles sont mentionnés à plusieurs reprises par différents auteurs.⁵³ «La ceinture est une pièce essentielle aussi bien pour les hommes que pour les femmes. [...] C'est le plus souvent, la touche fantaisiste ou précieuse du vêtement féminin : tissée, cordée, alliant couleurs et matériaux bien que parfois à peine visible quand elle structure un drapé. [...] Souvent volumineuses, elles se posent, soit sur la taille soit assez bas sur les hanches qu'elles étoffent pour répondre aux canons esthétiques associant la largeur du bassin à l'aptitude à l'enfantement».⁵⁴

Quant à la façon de porter la ceinture, Samadi ⁵⁵ souligne qu'il faut chercher l'origine du modèle *gerêchen* de la ceinture Kurde dans la religion zoroastrienne.⁵⁶ Cette ceinture forme des noeuds (*gerê*) sur le devant, enroulée autour de la taille. Selon M. Bahâr ⁵⁷, les religieux zoroastriens portaient une ceinture nommé *kustig*. Le port de cette ceinture

⁵¹ Cité par BLAU, 1984, *Mémoire du Kurdistan*, p. 55-56.

⁵² Entretien avec les femmes réfugiées kurdes en France (1993).

⁵³ Voir à ce sujet BENFOUGHAL ; FONTANES, 1996, «Symbolique de la ceinture», pp. 175-209.

⁵⁴ COUSIN, 1986, *Côté femmes*, p. 43.

⁵⁵ Entretien à Mahâbâd en 1366/1987.

⁵⁶ A ce sujet voir aussi BATTISTI, 1981, «Signification sociale ...», pp. 287-288.

⁵⁷ BAHÂR, 1362/1983, *Pajuhêshi dar ... (Etude sur...)*, p. 133.

avait pour but de diviser le corps en deux parties et de les isoler l'une de l'autre ; la partie du bas allait de la taille jusqu'aux pieds, la partie du haut de la taille jusqu'à la poitrine. La première partie, *bakhsh-e zebarin*, est une partie propre et saine destinée à des actes pieux ; tandis que la deuxième, *bakhsh-e zirin* est maléfique, le diable pouvant y prendre corps. Pour Lucienne Saada, la ceinture tout au contraire est «voie de passage entre le haut et le bas».⁵⁸ Ces différentes interprétations nous montrent la complexité du rôle symbolique de la ceinture dans les sociétés.

4.3- Les bords du vêtement

Comme je l'ai déjà signalé, les ouvertures et les bords du vêtement sont, en général, parmi les parties les plus ornées. Chez les Kurdes, le bas du pantalon, le col, les bords sont décorés par des fils, des rubans tissés par les filles, ou par une coupe originale. Les extrémités des manches, les *lawandi* ou les *sorâni*, ont souvent attiré l'attention des étrangers.

Ces *lawandi*, déroulés pendant les danses, sont utilisés comme mouchoirs ; en les agitant selon le rythme de la musique et du corps, les danseurs donnent plus de grâce et de charme à leurs mouvements. Les femmes bâdini en France me disaient que «la particularité de la robe kurde réside dans ses *lawandi* ; une robe sans *lawandi* perd son charme ». Quand elles les nouent à leur cou, ces *lawandi* couvrent toute la manche et leurs extrémités pendantes ornent le dos en prenant la forme d'un ruban noué. Les chants populaires flattent les hommes et les femmes pour leurs longs *lawandi*.⁵⁹ (Voir PHOTOS, ph. n° 30, p. 22).

⁵⁸ SAADA, 1981, «Contribution à une recherche ...», p. 233.

⁵⁹ «S'il existe au monde un jeune valeureux, c'est bien celui-là. Sa taille est de deux «gaz». Il a des moustaches noires, luisantes comme le silex. Sa chemise a les manches si longues qu'elles balaient le sol quand il touche la crinière de son cheval». («Gaz» est une mesure de longueur équivalant à 1,04 m) Cité par BLAU, 1984, *Mémoire ...*, p. 56.

Après les manches, c'est la longueur de la robe qui est le plus estimée par les femmes.⁶⁰ «Une robe magnifique (*kashkha*) est une robe longue » disaient les femmes bâdini, et elles ajoutaient : «quand une robe ne balaye pas la terre et n'atteint que les chevilles, on la considère comme une robe "chauve" (*kachal*), une robe courte dépourvue d'élégance». L'expression utilisée est «la robe d'une telle est chauve (*jelki felân kas kachala*)», cela veut dire que sa robe est courte.

Dans les villes où les robes fines et transparentes (*tanek, nâzek*) sont à la mode, le tissu et la couleur du pantalon, *darpê*, et ceux des doublures ne sont plus négligés. Leurs couleurs doivent s'accorder avec la couleur de la robe. Le tissu du pantalon est choisi souvent parmi les tissus brillants ou brocart. Ce pantalon est dévoilé sous la robe transparente (*nâsk* ou *tanek*), sa couleur scintillante valorise le costume.⁶¹ Ainsi, ces pièces du vêtement qu'il était interdit de montrer et considérées comme impudiques, se transforment en objets de séduction, particulièrement pendant les fêtes. Ces jeux qui consistent à voiler et à dévoiler m'amènent à étudier la séduction et la pudeur dans la société kurde.

5- La séduction et la pudeur

En étudiant les vêtements kurdes, on remarque tout un comportement gestuel du corps (la démarche, le balancement des hanches, le maintien du cou et de la poitrine) en harmonie avec l'habit flottant et coloré. La matière et la couleur du tissu atténuent ou accentuent ces gestes corporels. Le costume tout en couvrant le corps, aide aussi à séduire.

⁶⁰ «Elle porte une longue robe qui balaie la terre. Elle a mis un châle sur ses épaules. Quand on la regarde sur sa terrasse, elle est semblable à la gazelle dressée sur la falaise qui appelle le mâle», cité par BLAU, 1984, *Mémoire ...*, p. 53.

⁶¹ Les femmes plus âgées et la plupart des paysannes continuent à porter des robes à tissu plus épais de sorte que la lingerie soit invisible.

5.1- La séduction

Les façons de séduire (*del rākeshân*) changent d'une culture à l'autre. Au Kurdistan, pour les femmes, la démarche, les couleurs, les bruits et les odeurs sont tous des moyens pour charmer l'entourage. Le choix des matières et des couleurs des vêtements est très important pour montrer l'élégance. Chaque tissu a un éclat de couleur et un bruissement différent. Les multiples vêtements portés l'un sur l'autre (la robe sur le pantalon bouffant, le châle sur la robe, le caftan ou la veste sur la robe, et les différentes coiffes) rendent ce choix délicat. Le contact des uns sur les autres fait entendre des bruissements différents selon les matières. Le frôlement de la robe avec le pantalon ou le froissement du caftan sur la robe changent selon les tissus. Les mouvements du corps sous ces vêtements amples et ondoyants donnent également de l'importance au contraste des couleurs sur l'ensemble de l'habit. Les couleurs miroitantes et bariolées renforcent le charme du corps en mouvement. Les éclats (*wersha o beriqa*) et les tintements (*kherma, zera, khermezhen, khering, kherenga khereng,...*) des bijoux ajoutent d'autres nuances aux couleurs et au froufrou du vêtement.

*«Ewâraya wâ, halgera sâ gozayi tâza
Rêy kâni -gurbân ! - muntazeri jilwayi nâza
Sar jâda mu'attar ka ba boy khuncha o mêkhak
Baw lanjayawa basta belêt wershayi khâmak
Hâra-ye kamara u pelpelaw u guâraw o kermak
Chan juâni baraw maqrib achî zarda adâ lêt
Persheng-i khesheḷ ablaq akâ dawrubari rêḷ ».*

«C'est le soir, va prendre la cruche fraîche
Le chemin de la fontaine attend la gracieuse apparition.
Parfume la route avec l'odeur de bouton de fleur et d'oeillet.
Par ton balancement, fais chanter le chatoiement du foulard
Le cliquetis des ceintures, des colliers, des boucles d'oreilles et
des *kirmek*. (sorte de bijoux)
Que tu es belle quand tu vas vers l'ouest, le soleil couchant
t'atteint
Le scintillement de tes bijoux éblouit tout ce qui est sur ton
chemin »⁶².

⁶² Poème de GORÂN, *Jwâni la lādê* (Beauté à la campagne), traduit par CLAVIER, 1994-1995, *Renouveau littéraire ...*, p. 114.

L'élégance de la femme est étroitement liée aux mouvements et aux rythmes de son corps. La façon de marcher, le dandinement (*lâra lâr*) en harmonie avec les cliquetis des bracelets (*zeray-e bâzen*), les tintements des anneaux du pied (*kheringa-ye kherkhâl*), les frôlements et les frémissements de la robe (*khesha khesha-ye kerâsaka*) et ses scintillements (*wersha o beriqa*), éblouissent de nombreux chanteurs et poètes. Les chanteurs kurdes et la plupart des poètes ne peuvent pas s'empêcher d'admirer cette «beauté de Vénus» (*Zohra-ye juâni*). La femme charme son entourage par ses robes froufroutantes et moirées qui titillent les yeux et les oreilles par leurs couleurs scintillantes et leur tintement. La démarche oscillante (*lanja o lâr*) est souvent assimilée à la coquetterie, *kashm o nashm* ou *nâz o krishma*, comparée à la démarche de la perdrix, du pigeon et de la gazelle. Christine Clavier⁶³ l'explique parfaitement à travers le poème de Goran intitulé «Belle démarche (*raweti jwân*)»: «Le mot "*rewt*" (*rawet*) a trois significations : il désigne la manière de marcher, le rythme poétique, et l'écoulement de la sève des bourgeons et des feuilles. La démarche de la femme, avec son gracieux balancement des hanches, est le chant poétique, l'écoulement rythmé de sa sève, de son sang. Le "*rewt*" (*rawet*) est le poème chanté par le corps, la manifestation vibratoire du "*naz*" dans la femme, de même que le poème-chant est la manifestation vibratoire du "*niyaz*" (désir) au coeur du poète. Par sa démarche, la femme est souvent comparée à la gazelle et la perdrix». D'autres poètes comparent cette démarche aux mélodies de la musique qui bercent l'oreille et les ramènent dans le monde des rêves de couleurs et de sons.⁶⁴

La présence de la bien-aimée (*yâr*) est signalée souvent par le tintement de ses bijoux (*kherenga khereng*) et le frémissement de sa robe. Aux bruissements et aux éclats du vêtement, il faut ajouter les odeurs comme une autre astuce pour plaire. Les femmes ont

⁶³ CLAVIER, 1994-1995, *Renouveau littéraire* ..., p. 110.

⁶⁴ «*Bazhn o bâlâkat nemunay haykali yunânia ; lâr o lanjat musiqâya, bastaya, gorânia*» (Ton allure ressemble à la stature grecque, ta démarche gracieuse est la musique, la mélodie, la chanson) Poème de HARDI, intitulé «*Chapka gulêk bo Set Fatema*» (Un bouquet de fleur pour Set Fatima).

l'habitude de parer leur cheveux et leurs habits avec différentes fleurs. La présence de la femme est marquée par son parfum et les bruissements de ses parures :

*«Ba bê, khanday per_ âhang bê !
Neqmay nâzi shukh o shang bê !
Zerey bâzen bê
Baraw lâ-ye men bê
Hâra-ye hayâsakay,
Wersha-ye kerâsakay
Bâ bê boy mamay,
La darzi sukhmay :
Boni wanawsha, gul_
Mêkhak, 'atr, semel_ »*

«viens ton rire mélodieux !
la douceur de sa grâce ravissante !
viens le tintement de ses bracelets !
qu'ils viennent à moi
le cliquetis de sa ceinture,
le chatolement de sa tunique !
viens l'odeur de son sein,
par l'ouverture de sa chemise :
odeur de violette, de rose,
parfum d'oeillet, de jacinthe ! »⁶⁵

Cette allure séduisante a pour pendant la pudeur, *sharm o hayâ*, qui est aussi un des attributs du charme féminin.

5.2 - La pudeur

Tout comme la séduction, la pudeur et les comportements qu'elle implique varient suivant les différentes cultures, et changent selon le temps et l'espace. Être à la campagne ou en ville, devant des proches ou des étrangers, parmi les aînés ou les plus

⁶⁵ Poème de Goran, intitulé «*awâti duri* (Espérance lointaine) », traduit par CLAVIER, 1994-95, *Renouveau littéraire...*, p. 113.

jeunes, être femme ou homme implique un comportement différent. «La pulsion à la pudeur, disait Flügel ⁶⁶, pourra être provoquée soit par une situation à dominante sexuelle, soit par une situation à dominante sociale». Réagir autrement que les normes de la société provoque des sentiments de répulsion et de honte. Les contraintes sociales dictent fréquemment les comportements des gens durant leur vie, ce qu'ils devraient faire ou éviter pour être acceptés par leur communauté. Au Kurdistan, comme ailleurs, les différentes étapes de la vie d'une femme et d'un homme sont marquées par ces règles. Une partie d'entre elles peut s'observer à travers les comportements vestimentaires et les gestes (manière de se tenir, de se maquiller,...).

Les femmes kurdes ne se voilent pas le visage, écrit Nikitine ⁶⁷ : «Dans la foule, elles se mêlent aux hommes, et dans une conversation commune, ont toujours leur mot à dire». Toutefois, dans la vie quotidienne, les attitudes des femmes, leurs comportements, leur tenue vestimentaire suivent les impératifs de la société.

Autrefois, une jeune fille, avant son mariage, n'épilait pas son visage et ne se maquillait pas (mis à part les yeux). Ainsi se distinguait-elle des femmes mariées. Aujourd'hui, cette habitude a changé chez les jeunes filles qui ne sont plus intimidées à l'idée d'arranger leurs sourcils ou de se maquiller légèrement en sortant de la maison. Cependant, d'autres contraintes persistent encore. Dans les petites villes, le va-et-vient des jeunes filles en dehors de la maison est surveillé par la famille. La rue et les cafés sont considérés comme des espaces masculins, tandis que les femmes passent leur temps de loisir avec leurs voisines ou leurs proches à discuter devant la porte de leur maison, dans la rue, ou à l'intérieur. Une jeune fille qui se promène souvent dans les rues en ville peut nuire à sa réputation. Les filles devaient rester vierges jusqu'au mariage sous peine d'être rejetées par leur famille. La fréquentation des garçons est strictement surveillée et même déconseillée aux jeunes filles. La jeune fille doit conserver l'honneur de sa famille (*nâmus*).

⁶⁶ FLÜGEL, 1982, *Le rêveur nu...*, p. 55.

⁶⁷ NIKITINE, 1956, *Les Kurdes ...*, pp. 97-99.

Ces impératifs s'imposent aussi dans l'habillement des jeunes filles et des femmes. Auparavant, montrer son *darpe* (caleçon ou pantalon) était mal vu. Zülfi ⁶⁸ écrit à ce sujet : «Les femmes qui portent le *kaftan* (une robe ouvert par devant), portent sur le *kiras* (la robe) une autre chemise plus longue, et souvent d'étoffe blanche : sinon leur caleçon pourrait être vu, ce qui est défendu». Avec le temps, la longueur de la robe a diminué et le bas du pantalon (*daleng*) se dévoile pendant le travail. Il n'est plus gênant de montrer son pantalon. Curieusement, les femmes décorent le bas de leur pantalon, *daleng*, ou le confectionnent avec des tissus brillants ou du brocart le rendant ainsi plus attrayant. Cependant, malgré ces changements, dévoiler ses jambes reste encore inconvenant (*'ayb, kerêt*) pour les femmes. La robe longue et le pantalon bouffant les dissimulent aux yeux des autres. Autrefois, marcher sans pantalon (*bêdarpe*) frisait l'indécence.

En fait, porter un pantalon est chargé d'un sens symbolique. Tant auprès des hommes que des femmes, il est lié à la notion d'honneur. Pour les femmes, le pantalon (*darpe*), qu'on peut traduire par caleçon, est en rapport avec la chasteté, tandis que pour les hommes le sens est rattaché à la virilité. En déchirant l'entrejambe du pantalon d'un homme en public, on l'humilie et on lui inflige la plus grande insulte. Pour dire que quelqu'un est déshonoré ou diffamé c'est l'expression «*darpe la pe dâkenden* (on a ôté son pantalon) » qui est utilisée.

Ces attitudes, sous l'influence de la mode, changent peu à peu. Lors des fêtes, les jeunes femmes en ville donnent une grande importance à l'apparence de leur pantalon (*darpe*) qui se dévoile sous leur robe fine. En France, j'ai remarqué que lors des fêtes, quelques jeunes femmes ne portaient plus le *darpe* sous la robe kurde. D'après ces jeunes femmes, même au Kurdistan, cette mode est devenue courante, mais il faut continuer à faire attention à ce que le linge de dessous soit assez long et couvre les genoux.

⁶⁸ ZÛLFI, 1935, *L'habillement ...*, p. 7.

Cependant, tout en veillant à ne pas porter des vêtements jugés indécents tels que mini-jupe, robe moulante et courte, les jeunes filles et la plupart des femmes, suivent avec attention la mode européenne. Actuellement, de plus en plus de femmes, en ville, portent des vêtements européens. Ainsi, nous constatons que les notions de beauté et de pudeur se transforment peu à peu au Kurdistan, surtout chez les citadins.

S'habiller à la kurde est souvent considéré comme signe de respect et jugé plus convenable, pour les filles, par les familles traditionnelles. A Mahabâd, dans certaines familles que j'ai rencontrées, le père, plus sévère, exigeait de ses filles qu'elles s'habillent en kurde à la maison. En France, parmi les réfugiés kurdes, l'un des pères quand ses filles s'habillaient à l'européenne, leur interdisait de porter des chemises à manches courtes ou en tissu fin ; tandis que leur costume kurde, malgré leur tissu fin et leur apparence séduisante, ne suscitait aucune réaction de ce genre ; elles étaient même encouragées à le porter plus souvent. Que signifie ce costume pour ces pères ? Est-il plus pudique que les vêtements européens parce qu'il couvre tout le corps ? Nous avons vu que ce costume, bien qu'il couvre le corps, rend la femme attirante avec ses différents atours. Peut-on conclure que, mis à part les différentes notions d'esthétique, le costume kurde est plus apprécié par les anciens parce qu'il porte en lui l'identité des Kurdes ? Que ce soit en France ou au Kurdistan, l'insistance des pères pour que leurs enfants s'habillent à la kurde ne s'explique-t-elle pas leur peur qu'ils perdent leur identité ? La sentent-ils mise en cause à travers les changements de costume ?

6- Le costume et l'identité

*«Hazârân pêch o peshên o rânk o chukha o pastay piâwi kurd o shada o hawri o dasmâl o kołowânay zheni kurd derâw o sutâ, balâm jel o bargi kurdi wak sunnatêki miļi harmâwa».*⁶⁹

«Des milliers de costumes kurdes, costumes d'hommes et de femmes (coiffe, châle, veste, pantalon,...), ont été déchirés et brûlés ; mais en dépit de toutes ces mesures, ce costume est resté comme une coutume nationale».

Les Kurdes sont reconnus par leurs voisins à leurs façons de s'habiller. Teymur-Zâdeh, un Kurde de Saqez, nous raconte son premier voyage en dehors du Kurdistan en 1328 q/1908 ⁷⁰ : «Dès qu'on est arrivé dans la ville (Bonâb⁷¹), des enfants terrorisés en nous voyant, fuyaient derrière leur mère en criant «les Kurdes, les Kurdes ! Je ne comprenais pas la raison de leur affolement [...]. Quand on est rentré au hammam (bain public) le portier s'est précipité vers nous et nous a indiqué un endroit isolé, destiné aux Kurdes. Il nous a rapporté des serviettes qui coûtaient plus cher que les autres. Ces serviettes étaient réservées uniquement aux Kurdes ! [...] Finalement durant ce voyage, nos costumes kurdes nous ont coûté assez cher!». Les Kurdes, entre eux, se distinguent aussi selon leurs différences régionales par les particularités de leur habillement. On peut reconnaître les membres d'une tribu ou d'une région à leur façon de se vêtir. La nature du tissu, la manière de porter les habits, les couleurs indiquent l'origine de l'individu. Par exemple, les Bâdini reconnaissent les Sorân à leur pantalon plus étroit à la cheville et à leur coiffe. Durant mes enquêtes à Mahâbâd et chez les Bâdini en France, la façon dont les Kurdes se désignaient par rapport aux «autres», était assez significative : ils employaient le mot «kurde» à la fois pour indiquer leur identité ethnique et régionale. L'affirmation de leur «kurdicité» à travers leur vêtement passe par plusieurs dimensions.

⁶⁹ HÊMIN, 1985, «Préface», *Pêkanin-i gada* (le sourire du mendiant), p. 6.

⁷⁰ TEYMUR-ZÂDEH, 1332/1953, *Târikh-e zendegi-ye ...* (*L'histoire de la vie ...*), pp. 9-11.

⁷¹ Ville située au nord-ouest de l'Iran, en Azerbaïdjan.

Tout d'abord, on est kurde face au non kurde. A Mahâbâd, '*ajam*'⁷² désigne tout ce qui n'est pas kurde. Ainsi on opposait les vêtements kurdes et non kurdes : *jelk-e kordi* / *jelk-e 'ajami* (quelquefois on disait *fârsi* ou *irâni*, mais c'était plus rare).⁷³ Chez les Bâdini le mot '*ajam*' est remplacé par '*arab*' : *jelk-e kordi* / *jelk-e 'arabi*. En fait par '*ajami*' et '*arabi*' sont désignés tous les vêtements non kurdes portés dans les grandes villes iraniennes ou irakiennes, et qui sont plutôt des vêtements occidentaux.

Ensuite, pour décrire le costume régional par rapport à celui d'autres régions du Kurdistan, on désigne curieusement son propre costume par le vocable «kurde» et celui des autres par le nom de leur région, de leur tribu ou de leur dialecte ; à Mahâbâd le costume kurde local est appelé *kerâs-e kordi* par opposition aux *kerâs-e seneyi* ou *kermânshâhi* ou '*êrâqi*' (pour les kurdes irakiens) ; chez les Bâdini, on se distingue exactement de la même façon : *jelk-e kordi* / *jelk-e sorâni*. Quand je leur ai demandé la raison de ces appellations, mes informateurs répondaient : «bien entendu on est tous kurde, mais notre costume est le plus original et c'est le vrai costume kurde ! (*Kerâs êma asl-e kurdi-ya*)». Martin van Bruinessen⁷⁴ cite des réactions semblables entre tribus et paysans non tribaux : «Dans le cas kurde cependant, certaines des différences culturelles sont corrélées à la distinction entre tribus et paysans non tribaux et subordonnés. Dans bien des parties du Kurdistan, nous retrouvons de tels groupes vivant: les uns à côté des autres. Les gens des tribus tendaient à se considérer comme seuls Kurdes "véritables" et les paysans non tribaux étaient désignés par divers termes ethniques ou de "caste" (*ra'yat, guran, miskên, kelâwspi, kurmandj*) qui les distinguaient des tribus (*'ashiret, kurd*) ». Ainsi l'identité kurde pour la personne qui se présente est assimilée à son identité régionale. Parler de la robe kurde, *kerâs-e kordi* pour les Bâdini (Bâdinâni), sous entend la désignation de la robe à la mode bâdini.

⁷² Nom donné aux non kurdes, en premier lieu les Azéris mais aussi les Perses.

⁷³ Voir EFTEKHÂR, 1362/1983, *Khâterât... (mes souvenirs)*, p. 98. L'auteur emploie le mot «*irâni*» pour citer des vêtements non kurdes : «*deux personnes qui portaient des vêtements iraniens (irâni)*».

⁷⁴ VAN BRUINESSEN, 1994, «Nationalisme kurde ...», pp. 17-18.

Le vêtement est fortement associé à l'identité de celui qui le porte. En France, les réfugiés du Bâdinân, à l'époque où il y avait un affrontement entre le PDK d'Irak (Parti démocratique du Kurdistan d'Irak) et le PKK (Parti des travailleurs du Kurdistan)⁷⁵, manifestaient leur opposition aux Kurdes de Turquie en leur reprochant d'«oublier leur identité kurde» : «Ils ne sont plus Kurdes, ils ne savent ni parler la langue, ni porter le costume kurde !». Mais comment expliquer que ces Kurdes qui «ne parlent plus dans leur majorité la langue Kurde et ne portent plus leur costume», se montrent des nationalistes plus radicaux et luttent pour l'indépendance du Kurdistan ? Pourquoi chez certains le costume est-il valorisé, alors que chez d'autres il n'a plus cette valeur malgré la persistance d'un sentiment national assez fort ? Trouver une réponse à ces questions nécessiterait une étude comparative entre les Kurdes de la Turquie, de l'Iran et de l'Irak, et dépasserait largement le cadre de cette étude. Je me contenterai ici de décrire schématiquement les relations entre l'identité et le vêtement au Kurdistan, plus particulièrement en Iran et en Irak. En effet, nous verrons que les situations politiques et socio-économiques de chaque région influencent les positions des Kurdes.

En Iran, l'arrivée au pouvoir de Réza Chah (1925) marque la société kurde. Influencé par Mustafa Kemal en Turquie, Réza Chah insiste sur l'usage obligatoire de la langue persane comme langue unique et impose le port des vêtements à l'europpéenne. Cette obligation a entraîné la région de Sardasht⁷⁶ et ses alentours dans une révolte menée au départ par Malâ Khalil-e Gorâmar, chef des Mangor (tribu kurde vivant en Azerbaïdjan occidental). D'autres tribus se joignent à cette révolte, ce qui a conduit pendant deux ans la région à une grande agitation contre le pouvoir central. La population a nommé cette révolte «*shari kelâw*», (la guerre de képi) : le *kelâv o darsuk* (coiffure traditionnelle kurde) devait être en effet remplacé par le képi, (le fameux *shapqa* ou *kelâwi pahlawi*).⁷⁷ Finalement le gouvernement, en amenant les religieux de la région à porter

⁷⁵ PDK, Parti Démocratique du Kurdistan irakien, fondé le 16 août 1946 par général Barzani et PKK, Parti des travailleurs du Kurdistan (les Kurdes de Turquie), fondé en 1977, dirigé par Abdullah Öcalan, surnommé Apo. Au sujet de ces deux partis, voir KUTSCHERA, 1997, *Le défi kurde*, pp. 26-43 et pp. 249-283.

⁷⁶ Ville située au sud de Mahâbâd, en Azerbaïdjan occidental.

⁷⁷ Voir notamment SHARIFI, 1354 /1975, *Kordestân-e Mokri* ..., p. 16.

le costume «pahlavi» pour donner l'exemple aux populations, a su habilement mettre fin à cette révolte et empêcher sa propagation à d'autres régions du Kurdistan.⁷⁸ Cette agitation montre l'importance qu'accordaient les Kurdes à leur costume. Pour ces Kurdes, s'habiller à l'européenne sur ordre du Chah, n'était-ce pas nier leur identité et le signe fort de la soumission au pouvoir central ? Quelques récits et nouvelles kurdes relatent avec humour les événements de cette période. Citons notamment Qizilji qui raconte comment un gendarme impose une «taxe» aux pauvres paysans habillés en kurde ou Hâji Raouf-e Salimi qui rapporte avec ironie une scène où la population d'une ville kurde rassemblée pour accueillir le général de la garnison devait s'habiller à l'européenne.⁷⁹ Le proverbe suivant date de cette époque : «*awhê du laqi, awhê shapqa*» (voilà mon pantalon, littéralement voilà deux jambes, et voilà mon chapeau !). Fattâhi-Qhâzi explique que ce proverbe est employé quand on fait quelque chose d'une façon ridicule sous la contrainte et la peur.⁸⁰ Cette loi imposée par la force à la population, bien qu'elle ait été appliquée de manière plus tolérante par la suite, a laissé des traces pour longtemps. Le vêtement a pris un sens politique ; c'est ainsi qu'au début de la révolution islamique (1978-1979) le voile pour les femmes et les vêtements nommés folkloriques pour les minorités ethniques deviennent un moyen de protestation contre le gouvernement en place. Parallèlement, avec les revendications nationales du mouvement kurde, on voit défiler les jeunes citadins avec leur costume kurde ; partout, au travail, à la maison, dans les rues, ils portent fièrement ce costume qui était délaissé auparavant. Ces jeunes recherchent les modèles les plus anciens des châles ou des coiffes pour les porter de nouveau. Le costume kurde est affiché comme un symbole de l'identité et de la lutte nationales. Il serait intéressant d'étudier les changements qui se sont produits après la révolution islamique sur les modes vestimentaires et leurs conséquences sur l'identité culturelle.

⁷⁸ Sur ce sujet voir ZIÂYI, 1367/1988, *Yâddâshthâyi az ... (quelques notes sur...)*, pp. 113-115.

⁷⁹ Voir QIZILJI, 1985, *Pêkanin-i gadâ (Le sourire...)*, pp. 122-130 et SALIMI, 1365/1986, «*Kelâw-i tanaka (le képi à fer blanc)*», pp. 36-37.

⁸⁰ FATTÂHI-QHÂZI, 1364/1985, *Amsâl ... (les proverbes ...)*, p. 576.

En Irak, la situation est différente. Se vêtir à la mode kurde n'était pas interdit comme en Iran et en Turquie et, de ce fait, porter le costume kurde ne semble pas avoir la même importance. Certains Kurdes me disent cependant que dans les villes en dehors de la région autonome kurde, comme Kirkouk, s'habiller à la kurde a un sens différent que dans la région autonome. Bien que leur costume ne soit pas interdit, les Kurdes de ces régions se sentent contraints de ne pas s'afficher en tant que Kurdes aux yeux des agents gouvernementaux. La politique d'arabisation menaçait les gens de ces régions plus que ceux de la région autonome (par exemple Sulaimaniya) avec des risques sérieux de déportation ou d'arrestation. En fait, dans l'ensemble, au Kurdistan d'Irak, le fait qu'il ait existé une certaine autonomie avec un enseignement en langue kurde dès l'enfance, et bien que cette autonomie ait souvent été menacée⁸¹, a abouti à une affirmation de l'identité kurde plutôt par l'usage de la langue que par le port du costume. Toutefois, ces attitudes varient selon les régions. Au Bâdinân, où les gens sont plus attachés à leurs traditions, le costume kurde est le plus souvent porté ; tandis que dans la «région de Sorân», particulièrement à Sulaimaniya, bien que le nationalisme soit très présent, il est plus fréquent de se vêtir à l'européenne pour se montrer plus «moderne». Quelques jeunes filles originaires de Sulaimaniya m'ont raconté qu'au Kurdistan, elles portaient le costume kurde uniquement à l'occasion des fêtes et qu'elles trouvaient «ridicule de le mettre au travail» et elles ajoutaient, comme pour dire que se vêtir à la kurde est démodé et traditionnel : «nous on s'habillait toujours à l'européenne et on suivait de près l'évolution de la mode dans les pays occidentaux». Au Bâdinân, la langue - le bâdinâni, une variante de kermânji - est plus négligée : on apprend l'arabe ou le sorâni à l'école.⁸² Le port du costume kurde semble plus important pour les Bâdini que les Sorân, peut-être parce qu'il ne pouvaient pas exprimer leur identité à travers leur langue comme ces

⁸¹ J'ai traité ce sujet dans la première partie de ce travail. Pour plus de détails sur la politique du gouvernement irakien envers les Kurdes voir BABAKHAN, 1994, *les Kurdes d'Irak* ; CHALIAND, 1992, *Le malheur...*, pp. 134-144.

⁸² Voir à ce sujet BOZARSLAN, 1997, *La question kurde*, pp. 269-271.

derniers. Cette opinion est difficile à vérifier et demanderait un travail plus approfondi sur le terrain.

En effet, la politique des gouvernements et les changements socio-économiques accentuent les différences entre les régions les plus développées et les régions négligées économiquement. A ces différences régionales, il faut ajouter les différences sociales à l'intérieur de chaque région. Les citadins se considèrent plus «modernes» et manifestent un sentiment de supériorité vis-à-vis des paysans ; le mot paysan (*kermânj*, *lâdêyi* ou *gundi*) prend un sens péjoratif.⁸³ Une jeune femme citadine décrivait ainsi les vêtements des paysans : «les *kermânj* mettent des couleurs qui ne s'accordent pas entre elles ; Ils exagèrent sur le volume de leur coiffe et de leur châle ! Leur façon de s'habiller, tout comme leur langage, est grossière et sans raffinement ». Ainsi comme je l'ai déjà signalé, les volumes et les couleurs vives des vêtements deviennent le sujet de plaisanteries des citadins kurdes qui portent, de nos jours, des habits plus ternes et moins volumineux que ceux des villageois. Les paysans conscients de ces jugements, une fois installés en ville, changent leur façon de se vêtir.⁸⁴ Ces relations existent aussi, quoique sous une autre forme, entre les Sorân et les Bâdini. Je rappelle que la région du Bâdinân est économiquement moins développée. Sa population est considérée par les Sorân comme «réservée et conservatrice, et très attachée aux traditions tribales», tandis que les Sorân se considèrent comme étant «plus modernes et moins conservateurs». Et le fait que leur dialecte sorâni soit adopté comme une langue littéraire et universitaire, accentue leur sentiment de supériorité vis-à-vis des Bâdini.

Le costume kurde est souvent considéré comme un des symboles de l'identité nationale par les Kurdes. C'est ainsi que la plupart, lors des manifestations nationales, le

⁸³ Lors de mes enquêtes à Mahâbâd (1985-1989) la plupart des citadins à Mahâbâd, qualifiaient l'habillement des paysans de «sans goût» ; de même lorsqu'ils critiquaient quelqu'un pour son habillement ils l'identifiaient à un paysan : «Ah ! on dirait un *kermânj* (à Mahâbâd on appelle les paysans *kermânj*).

⁸⁴A Mahâbâd, j'ai connu des Mangor (tribus vivant aux alentours de Mahâbâd et Sardasht), qui une fois installés en ville, avaient abandonné leur costume pour ne pas se faire remarquer par les citadins. Quand on les interrogeait sur leur origine, ils les niaient alors même que leur accent les trahissait. Il faut noter aussi qu'à cette époque il y avait une tension entre les Mangor et les Kurdes de Mahâbâd. Les Mangor avaient collaboré avec le gouvernement contre le PDK d'Iran et avaient participé aux perquisitions ou arrestations des gens de la ville. Cela dévalorisait encore plus leur image chez les citadins.

portent avec fierté. Les couleurs jaune, rouge et verte redeviennent à la mode chez les jeunes.⁸⁵ Toutefois, il faut noter que les réactions des Kurdes vis à vis de leur habillement varient suivant leur région, leur passé historique et leur relation avec le pouvoir central et leur entourage. Dans les pays où le costume kurde était à un moment donné interdit, la fonction revendicative du vêtement est affichée plus fortement. Chez les Kurdes bâdini (bâdinâni), le costume kurde a préservé particulièrement ses fonctions sémiotiques. Mes interlocuteurs insistent sur les valeurs symboliques de leur costume. «Chaque peuple a son costume particulier. Notre costume nous représente en tant que Kurde ; pour nous, c'est notre coutume (*Jelk-e-kordi dastur-e kordi-ya*)» disait l'un des réfugiés. Quelles seront les conséquences de l'exil sur les modes vestimentaires ? Et quel sera l'impact de ces changements vestimentaires sur l'identité culturelle des réfugiés ? Ce sont ces thèmes qui vont être étudiés dans le chapitre suivant.

⁸⁵ Il ne faut cependant pas oublier la symbolique des couleurs. Zülfi cherche la cause de ce choix dans l'ancienne religion zoroastrienne. Le rouge était sacré en tant que couleur du feu et du soleil, le vert est le symbole des plantes et le blanc celui de la propreté (ZÜLFI, 1935, *L'habillement des Kurdes*, pp. 9-10), la couleur jaune, quant à elle, est assimilée au soleil et à l'or. Le PDK de Barzani a choisi comme emblème la couleur jaune et l'UPK de Talabani, la couleur verte. Le drapeau kurde de la République de Mahâbâd était vert, blanc et rouge. L'importance des couleurs vives, surtout le rouge, dans les vêtements kurdes est assez remarquable. La symbolique de ces couleurs mériterait d'être étudiée de façon plus approfondie.

Chapitre IX- Le costume et les stratégies identitaires en exil

En France, le costume ne peut plus garder la valeur symbolique qu'il avait au Kurdistan. Une femme âgée, justifiant son abandon, disait d'un ton nostalgique : «Mais ici à quoi cela pourrait servir de s'habiller en kurde ? Ce n'est plus comme au Kurdistan» (*vêra, kerâs-e kordi bo chia ? vêra na waku kordestâna*). Comme l'écrit Yves Delaporte¹, «le signe vestimentaire ne fonctionne pas à sens unique. [...] La communication par l'intermédiaire du vêtement est réciproque : elle se produit au sein d'une communauté où chacun remplit les deux rôles, celui d'émetteur et celui de récepteur». En exil, le costume kurde n'arrive plus à émettre les mêmes signes à l'entourage, et comme le disait à sa façon une femme kurde, il perd en partie sa valeur sémiologique. Les réfugiés éprouvent aussi le besoin d'en changer pour pouvoir à nouveau communiquer avec leur environnement.

Comment expliquer ce contraste entre, d'un côté, la volonté de s'effacer en changeant son apparence et, de l'autre, le souhait de maintenir son identité ? Cette contradiction ne révèle-t-elle pas la complexité du problème de l'identité ? Quels sont les facteurs qui aident à maintenir cette identité ? Malgré l'abandon du costume kurde, les réfugiés sont-ils encore reconnaissables par leur apparence ? Ont-ils réservé des particularités dans leurs nouveaux vêtements ? Les liens que les Kurdes maintiennent avec leur pays d'origine influencent-ils leur comportement et leur organisation familiale dans leur exil ? Ce sont ces questions qui vont être abordées dans ce chapitre. Une partie est consacrée aux différentes stratégies visant au maintien de l'identité, une autre aux effets sociaux-culturels des changements vestimentaires sur les réfugiés.

¹ DELAPORTE, 1980, «Le signe vestimentaire», p. 110.

A- La communauté et la famille : résistance identitaire, changements et conservation

«Un Kurde parmi les autres Kurdes se définit par son lieu de naissance» et par «son appartenance religieuse» souligne Anne Vega.² Comme les Kurdes, eux-mêmes, le disent : «on est avant tout Kurde ; mais aussi Bâdini appartenant à telle tribu et venant de tel village». Les réfugiés du Bâdinân, originaires de différents villages, se distinguent en ajoutant au prénom de chacun d'entre eux le nom du village, et les gens du même village se nomment par le prénom du chef de famille, du père et du grand-père. Ces identités locales s'affirment par de petites variations dans leurs modes de vie, comme la cuisine, l'habillement... En exil, ces traits culturels sont soumis aux changements ; le contact avec la société d'accueil impose des emprunts. Quel est le rôle de la communauté dans le maintien ou les changements de ces traditions ? Comment les réfugiés vont-ils réagir à ces changements ? Quel sera le rôle de la famille dans la société d'accueil ? La partie suivante de cette étude est consacrée à ces thèmes.

1- La famille en exil

«Tout dépend de nous, des parents, des familles. Il faut habituer nos enfants à parler en kurde et nous devons prendre le temps de leur expliquer notre histoire et leur dire qu'ils ont encore des liens au Kurdistan ; et si jamais ils rentrent, même pour quelques mois, c'est mieux de connaître les coutumes et l'histoire de ce pays qui est aussi le leur».

(propos d'une réfugiée)

Ces propos tenus par une mère soulignent l'importance de la famille dans la sauvegarde et la transmission des traditions aux enfants. Chaque famille veille à ce que ses enfants maintiennent les «valeurs kurdes». Je rappelle que chez les Kurdes, les

² VEGA, 1993, «L'identité...», pp. 36-37.

relations familiales sont restées très fortes et ne se limitent pas à la famille nucléaire (mari, femme et enfants) mais s'étendent aux grands-parents, aux oncles, aux tantes et aux cousins. Dans beaucoup de foyers (*mâl*) cohabitent le père, la mère, les enfants, les grands-parents. Parfois, les fils mariés reviennent vivre chez leurs parents ou s'installent dans des maisons voisines. Ainsi toute la famille reste ensemble et la solidarité est assez forte. Pour désigner cette famille élargie, les Kurdes emploient le mot *mâlbât*. Comme l'indique Anne Vega ³, «demander à quelqu'un de quel *malbat* il est, revient à lui demander le nom de sa famille ou de sa maison, souvent associé à celui d'un grand-parent illustre, son clan ou sa tribu». Malgré les transformations de la société, le tribalisme, surtout dans la région du Bâdinân, continue à marquer les relations entre les hommes et les femmes. Les rapports familiaux sont très affectés par l'organisation tribale.⁴ La notion d'honneur (*nâmus*), la vengeance par le sang (*khindâr*), l'autorité du père..., restent encore présentes. En exil, cette situation est très peu modifiée. Les liens du sang et du sol imprègnent encore fortement les rapports sociaux. Un Kurde du même village ou de la même famille, est souvent présenté par : «*il est l'un de nous (merov-e maya* sous entendu de notre famille ou de notre village)», pour montrer son lien de parenté (*khezim*) et aussi le lien de voisinage, car en général la plupart des gens d'un village font partie d'une même famille, au sens large du terme. Les mariages endogames sont encouragés. La virginité de la fille (*kechêni*), assimilée à l'honneur de la famille, reste en rigueur. Les différenciations sexuelles des rôles demeurent encore intactes. Même si la femme exerce un travail à mi-temps, tandis que son mari est au chômage, c'est à elle de s'occuper de la cuisine, de l'entretien de la maison, etc. Toutes ces valeurs sont transmises aux enfants. Ainsi, même en exil, ce sont les filles qui secondent leur mère pour nettoyer la maison, faire la cuisine ou surveiller les bébés ; tandis que les garçons sont libres de passer leur temps à leur gré.

³ VEGA, 1994 b, «Tradition ...», p. 114.

⁴ Sur l'organisation sociale des tribus au Kurdistan voir BRUINESSEN, 1992, *Agha, Shaikh and State...* ; BARTH, 1953, *Principles of Social ...*; YALCIN-HECKMANN, 1991, *Tribe and Kinship ...*

En général, la situation familiale est donc plus critique pour les filles. Les parents surveillent plus strictement leurs filles et leur rappellent constamment les différences de coutumes avec les Français. En voyant les relations libres entre les filles et les garçons, les familles ont eu peur que leurs filles imitent leurs amies françaises. C'est leur honneur qui est mis en cause dans ces relations. Une fille qui sort avec un garçon est traitée de tous les noms et sa famille se sent déshonorée (*bê aberu, rurash*). Parfois cette situation devient tellement insupportable que la fille préfère s'enfuir. Parmi les familles réfugiées, trois filles (à ma connaissance) ont fait une fugue et sont parties avec leurs amis. Rejetées de la communauté, leurs familles évitent de parler d'elles devant leurs compatriotes. Par contre, les garçons sont laissés plus libres, quoique sur eux aussi pèsent quelques contraintes, comme le respect de la famille et aussi l'interdiction des alliances avec des étrangères. Cependant, dans le cas où le garçon s'obstine à vouloir se marier avec une étrangère, sa famille trouve toujours un compromis et les conditions sont plus souples que pour les filles. Une mère disait : « Les filles causent plus de soucis. Si mon fils va dans une autre ville et reste quelques jours je ne m'inquiète pas. Il a la force de se défendre et de se débrouiller. Mais une fille, elle est faible et sans défense et elle n'a pas l'habitude de rester seule. On s'inquiète toujours pour elle. Même quand elle se marie, on se demande comment elle est traitée ». Cette peur que la fille perde sa virginité hante les familles. Une jeune mariée conseillait à sa petite sœur âgée de douze ans de se méfier des garçons dans son école. Elle me disait : « la virginité, pour nous, c'est très important ; si jamais une fille à son mariage n'est pas vierge, elle va causer la honte de toute sa famille, on peut même la tuer ! Je dis à ma sœur qu'elle doit faire très attention, et même qu'elle ne doit pas faire de vélo⁵ ».

Ces contraintes pesant sur les filles ne se limitent pas qu'à des conseils pressants. La famille, et aussi toute la communauté, surveillent strictement leurs fréquentations et leur

⁵ En effet, l'idée est répandue que la virginité étant très fragile, les filles peuvent la perdre en tombant ou se cognant très fort. A cet égard, la pratique du vélo, dans certaines familles, est considérée comme une pratique à risque.

façon de se vêtir. Une fille qui porte des vêtements moulants et s'abstient de s'habiller à la mode kurde lors des fêtes est soupçonnée de s'éloigner de ses coutumes.

Soucieuses de préserver ces coutumes parmi leurs enfants, la plupart des familles se sont réfugiées dans «un traditionalisme de défense»⁶. Ainsi tiennent-elles à rappeler à leurs enfants leurs différences culturelles avec les Français : «Nous sommes différent des Français ; notre religion ne nous permet pas de nous marier avec eux, on ne doit pas manger de porc, ni de viandes qui ne soient pas préparées selon les rites islamiques. Pour les Français ce n'est pas pareil». Les réfugiés parlent souvent de leur religion comme faisant partie de leur culture kurde. Le mariage, la circoncision, l'interdiction de la viande non *halâl* ⁷, du porc ou du vin etc., tout cela est défini comme faisant partie intégrante de leur culture. Quelquefois, comme nous l'avons remarqué ⁸, cette influence religieuse se fait sentir sur la décoration de leur intérieur ; par exemple nous observons à côté des photos des leaders politiques du mouvement national, une photo de la Mecque, une horloge ornée de versets du Coran. Parfois, ils cherchent la source des malheurs qui leur arrive dans le non-respect de ces règles ; ainsi si un petit garçon âgé de 19 mois n'arrive pas encore à marcher et tombe souvent malade, ils attribuent cela au fait qu'il n'est pas encore circoncis. Ils considèrent aussi les viandes qui ne sont pas préparées selon le rite islamique, sont «sans goût, malpropres et mauvaises pour la santé», et affirment qu'«en les mangeant, on peut tomber malade».

Or, malgré ces apparences, qui valorisent les pratiques religieuses, il semble bien que celles-ci se rattachent plutôt à leurs traditions et à leurs habitudes qu'à la religion elle-même. Par exemple, tout en sachant que les fruits de mer ne sont pas interdits par la règle islamique, ils évitent d'en manger en montrant le même dégoût que pour le porc interdit. De même, la majorité des familles tolèrent que leurs enfants ne pratiquent plus la prière ou ne jeûnent plus. Même parmi les adultes, particulièrement parmi les

⁶ KASTORYANO, 1986, *Être Turc...*, p. 71.

⁷ L'animal doit être tué par un musulman qui égorge l'animal en le tournant vers la Mecque.

⁸ Voir l'aménagement de l'espace privé : l'habitat et l'identité, chapitre III, troisième partie de cette étude, notamment pp. 130-131.

hommes, nombreux sont ceux qui tout en affirmant avoir la foi, ne sont pas pratiquants. Par contre, les familles se montrent exigeantes pour la pratique de la langue kurde ou le respect de certaines de leurs coutumes, comme le fait de s'habiller «décentement» (*derust*) ou de ne pas avoir un petit ami pour les jeunes filles... Les familles s'inquiètent beaucoup pour l'avenir de leur langue. Tandis qu'elles demandaient aux autorités françaises l'enseignement du kurde pour leurs enfants, à aucun moment elles n'ont fait allusion à un enseignement religieux. De même, l'affaire du foulard n'a pas eu de grands effets sur les Kurdes. Comme nous l'avons déjà remarqué, à l'exception des plus âgées et de quelques autres, les femmes ne portent plus le foulard et cela ne pose pas de problème. Quoique les réfugiés se considèrent comme musulmans, la langue semble donc être le critère le plus important pour se considérer comme Kurde. Les réfugiés du Bâdinân critiquent sévèrement les Kurdes qui ne parlent plus leur langue : «Si nos enfants oublient la langue kurde, qu'est-ce qu'ils vont devenir ? Imaginons qu'au Kurdistan, nous, les Kurdes d'Irak, nous nous soyons mis à parler en arabe, et vous, les Kurdes d'Iran, en persan et les Kurdes de Turquie en turc, alors qu'est-ce qu'il serait resté des Kurdes ? En France aussi, nous devons veiller à ce que nos enfants gardent leur langue. Pour préserver notre identité, il faut absolument garder notre langue». Pour ces réfugiés, la perte de la langue maternelle entraînera fatalement la perte de leur identité.

La recherche de cette identité et de leur histoire semble avoir pris une dimension plus importante en exil. Les familles veillent à ce que le passé ne soit pas oublié par les enfants. Rappelons que, chez toutes les familles, les murs du salon sont décorés avec une carte du Kurdistan et des photos des leaders politiques. (Voir PHOTOS, ph. n°12, p. 10). A ce propos, les paroles d'une des réfugiés sont assez significatives : «mes enfants quand ils grandiront, seront attirés par ces photos qui ne leur disent rien ; leur curiosité les amènera à me poser des questions sur leur identité ; alors, je vais prendre le temps de leur expliquer l'histoire des Kurdes et du Kurdistan et de leur dire qui sont ces gens (en montrant les photos des leaders nationaux kurdes) et pourquoi ils ont lutté». Elle ajoute : «Nous sommes Kurdes ; il ne faut pas que nos enfants oublient qui nous

sommes et pourquoi nous nous sommes exilés. Toute notre vie, nous avons lutté pour garder notre identité et pour cela nous avons beaucoup souffert ; il ne faut pas la perdre en exil».

Ainsi, préserver cette identité, pour la plupart se résume au maintien de leurs «coutumes *kurdawâri*». *Kurdawâri* c'est ce qui les distingue des autres, disent-ils ; «c'est la manière dont on vivait au Kurdistan, nos habitudes ; ici par exemple, s'installer par terre au lieu de se mettre sur un canapé ou une chaise ; faire la cuisine kurde, la manière de recevoir des invités, notre hospitalité, nos relations et nos mariages, notre fête de nouvel an, nos fêtes religieuses, notre langue ou aussi quand on s'habille en kurde..., toutes ces manières-là s'appellent *kurdawâri*»⁹.

La présence de la communauté et le maintien des relations avec le pays d'origine rassurent donc les familles réfugiées quant à la conservation de leur identité culturelle. Quel rôle joue la communauté auprès des réfugiés ?

2- La communauté et son rôle

L'arrivée des premiers réfugiés kurdes du Bâdinân à Bourg-Lastic a suscité la mobilisation des Kurdes vivant en France. Nombre d'entre eux se sont rendus chez les réfugiés pour leur témoigner sympathie et solidarité. Leurs différences régionales, qu'ils soient Kurdes de Turquie, d'Iran ou de Syrie, n'ont pas empêché les rapprochements. Les réfugiés expliquaient eux-mêmes que de trouver d'autres familles kurdes les avait beaucoup aidés. Ils disaient souvent : «après tout nous sommes tous des Kurdes ; nous

⁹ Mes informateurs différencient le *kurdawâri* de *kurdâyati* qui d'après eux a un sens plus politique ; *Kurdâyati* (ou *kurdîni*) est lié aux luttes nationales. «Quand on parle de *kurdâyati*, on pense plutôt à l'aspect politique et à l'engagement dans les partis politiques pour revendiquer nos droits kurdes tandis que par *kurdawâri* on entend tout ce qui concerne nos coutumes et nos manières de vivre » disaient-ils. En outre, j'ai remarqué que mes interlocuteurs employaient rarement le mot *kurdâyati* et qu'ils préféraient le premier, «plus familier à leurs (nos) oreilles» disaient-ils. Le mot *kurdâyati* était utilisé par des personnes plus politisées et instruites. Anne Vega au sujet du *Kurdâyati* a écrit : « le terme a d'abord été synonyme de la revendication politique, de l'identité kurde vis à vis des Etats centraux, dans les années 60, en Irak puis en Turquie. Actuellement la diaspora kurde intellectuelle traduit *kurdâyeti* par "l'affirmation de la kurdicité" revendication d'identité ethnique. [...]». (VEGA, 1994, «L'identité...», p. 203).

avons subi la répression de nos Etats, parce que nous étions Kurdes ; et tous, on a été obligé de s'exiler». En fait, l'exil les a rendus plus conscients de leur sort commun, au-delà de différences. Pour faciliter la communication, ils se sont mis à apprendre les différents dialectes, et suivant l'origine de leur interlocuteur, ils emploient différemment le kurde. Une famille kurde irakienne qui avait lié une amitié profonde avec une famille voisine, kurde de Turquie, disait : «au début on ne se comprenait pas très bien ; mais maintenant, nos langages nous sont devenus familiers et on communique facilement». Il arrive toutefois que les divergences politiques et les guerres fratricides entre les différents partis politiques, les influencent et interrompent parfois ces relations amicales. Ainsi durant les affrontements entre le PDK de Barzani et l'UPK de Talabani, les relations entre les réfugiés du Bâdinân et les Sorân se sont-elles refroidies. De même, ces disputes ont surgi entre les familles du Bâdinân qui prenaient parti pour l'une ou l'autre des fractions. Certains, anciens combattants déçus de l'attitude de leur parti politique, tenaient des discours très critiques envers leurs anciens chefs : «quand on faisait la guerre contre Saddam, tout était clair ; nous étions face à notre ennemi et nous luttions pour nos droits ; mais là c'est très dur de voir qu'on s'entre-tue entre frères, juste pour le plaisir de deux personnes qui ne pensent qu'à leur pouvoir et à leurs intérêts personnels». D'autres se gardent encore de critiquer ouvertement les partis politiques et parlent avec respect du Massoud Barzani et de son parti pour qui ils ont lutté toute leur vie. Ces discussions politiques animent la plupart des soirées. Malgré cela, dans l'ensemble, ils regrettent le plus souvent «ces guerres fratricides (*berâkuzhi*) qui ne servent que les (nos) ennemis» et préfèrent préserver leur amitié avec les kurdes de l'autre bord. Ainsi, en exil, en dépit de ces divergences, le lien national entre les Kurdes de différentes parties du Kurdistan s'est renforcé. Les réfugiés du Bâdinân, dans leur majorité installés en province, confirment cela par leurs nombreux amis kurdes. A chaque rencontre avec des Iraniens ou des Turcs, les réfugiés bâdini les questionnent pour savoir s'ils sont kurdes.

Toutefois, chez les familles réfugiées auprès desquelles j'ai enquêté, malgré le sentiment de proximité avec tous les Kurdes, c'est de celles qui viennent du même village qu'elles se sentent le plus proches et avec lesquelles elles se montrent le plus solidaires. La plupart ont cherché à vivre à proximité d'autres familles kurdes du Bâdinân, ou mieux de leur propre village. Dans leur majorité, les familles se sont en effet regroupées selon leurs origines régionales ; ainsi à Montauban, Albi, Clermont-Ferrand, se sont rassemblées des familles venant de la même région. Selon mes informateurs, bien que la majorité des exilés en France appartienne à la tribu des Barwâri, parmi eux se trouvent aussi des gens d'autres tribus et des paysans qui n'appartiennent à aucune tribu, les *kermânj*. En exil, leur destin commun, leurs contacts permanents, les ont rapprochés. Ces regroupements, dans une même ville, ont pris la place de la communauté initiale et ont donné naissance à une nouvelle communauté qui à son tour exerce un contrôle social sur chacune des familles.

La solidarité que les familles montrent les unes envers les autres reconforte celles qui rencontrent des problèmes matériels ou affectifs. Les familles ayant un niveau d'instruction plus élevé (études, expériences de voyages, etc.) se sont adaptées plus rapidement. Leur cohabitation avec d'autres familles paysannes, qui n'avaient jamais quitté leur région, a joué un rôle positif pour ces dernières et a facilité leur confrontation avec la société d'accueil.

Comme le souligne Dominique Schnapper ¹⁰, «il faut pourtant se garder de voir dans la perpétuation des liens communautaires un simple facteur de conservation de la vie traditionnelle. [...]. L'exemple des émigrés portugais, fortement intégrés autour de leurs organisations - paroisse, clubs de sport, associations de sociabilité et de culture - montre que la solidarité communautaire empêche la déculturation et, à long terme, favorise l'intégration de ses membres dans la société d'installation». L'exemple d'une grand-mère vivant avec sa belle-fille et son fils dans une ville où il n'y avait pas d'autres familles du

¹⁰ SCHNAPPER, 1991, *La France de l'intégration...*, p. 185.

Bâdinân, nous prouve que l'éloignement de la communauté a renforcé l'isolement ; se sentant seule, loin de s'intégrer dans la société, elle s'est repliée sur elle même. Elle raconte combien elle était démoralisée dans son appartement HLM et, comment finalement, elle avait décidé de vivre chez son autre fils, installé à Montauban où vivent d'autres Kurdes de sa région : «On se trouvait au 4^{ème} étage sans ascenseur, j'avais du mal à monter et à descendre ; alors je restais tout le temps enfermée sans rien faire ; des fois quelques voisins ou des amis français venaient nous voir, mais à cause de la langue, je n'arrivais pas à communiquer avec eux. Il y avait aussi une famille kurde de la Turquie qui nous rendait visite ; mais malgré cela je me sentais seule. Finalement j'ai demandé à mon fils de m'amener à Montauban. Ici il y a plusieurs familles kurdes de notre région. Tous les jours les gens viennent me rendre visite, il y a des femmes de mon âge et je ne sens pas le temps passer». En fait, à Montauban, avec la communauté kurde, cette femme reprend la place qu'elle devait avoir dans sa société et elle redevient «la grand-mère respectée à qui on demande des conseils et à qui on rend visite tous les jours». Là où elle se trouve parmi sa communauté, elle se sent utile.

A côté de ces aspects positifs, cette cohabitation a pourtant créé aussi des contraintes sur les familles et a empêché ainsi des changements radicaux. Par exemple, les comportements de quelques jeunes gens jugés «non convenables» (*kerêt*) soulèvent les critiques les plus vives à l'encontre des familles, ce qui conduit à l'isolement de celles-ci et leur rend la vie encore plus difficile. Pendant mes enquêtes, j'ai souvent entendu des remarques adressées aux femmes ou aux jeunes filles sur leur façon de s'habiller : par exemple, chez une famille kurde, en présence d'invités, la maîtresse de la maison, une jeune femme, portait un tee-shirt avec un pantalon un peu serré. Une des invités s'est approchée d'elle, et discrètement lui a demandé d'aller se changer, parce que son pantalon laissait voir les formes de son corps et que cela était indécent (*'ayba, galak sharma*). Une autre fois, dans une fête de mariage, une jeune femme a conseillé à une autre qui n'avait pas mis son pantalon bouffant sous sa robe kurde de faire attention la prochaine fois car elle allait être le sujet des commérages : «Tu sais, ici on est dans une

petite ville et les gens n'arrêtent pas de parler derrière notre dos et de dire du mal. Je les ai entendu plusieurs fois dire des méchancetés sur des filles ou des femmes à cause de leur tenue. C'est pour ça qu'il faut faire attention». Ce sont là deux exemples de reproches «amicaux» entre femmes qui veillent à l'image et au statut de leurs proches dans la communauté. Ces critiques prennent parfois un ton plus dur, et certains comportements indécents (*raftâr-i nakhosh o kerêt, shêwa-ye nakhosh, kharâp*) sont dénoncés directement auprès de la famille de la fautive et dans toute la communauté. Les femmes qui se montrent plus audacieuses et s'habillent à la mode européenne, jupes serrées et droites, chemises sans manches, pantalons moulants, sont les premières cibles de ces critiques. Ces contraintes de la communauté sur les changements de modes de vie deviennent plus visibles si on compare les habitudes des réfugiés dans une petite ville, où ils sont proches de leurs compatriotes, ou dans une grande ville, où la communauté est plus éparpillée. La plupart de mes informatrices disaient que dans une petite ville, avec les yeux des autres Kurdes fixés sur elles, elles essayent d'être plus prudentes (*heshiâr*) pour ne pas être la cible de reproches. Il y a de nombreux exemples de jeunes femmes ayant eu l'audace de porter, même une fois, un vêtement serré (*tang*) et qui sont devenues le centre des commérages (*gotenok, gota, qêsa*) sur leur «mauvais» comportement. Une fois loin de la communauté, même pour un bref moment, on remarque qu'elles changent leurs façons de s'habiller pour être plus à la mode. Riegel ¹¹ cite des paroles de jeunes filles qui envient la vie des Kurdes à Paris, loin de leur communauté et de ses critiques : «A Paris, les filles, c'est pas pareil. Elles ne sont pas mariées. Elles vont avec des jupes (*gestes*) courtes, sans le foulard. Moi, quand je vais à Paris pour les fêtes, j'enlève le foulard, je m'habille pas avec ces habits là (les siens, une longue jupe foncée, une longue tunique brodée et le foulard), je libère mes cheveux». Vivre au sein de la communauté peut donc retarder certains changements.

Le paradoxe est que cette vie communautaire, malgré ces contraintes, est loin de les isoler de la société d'accueil. Les familles essayent de se faire valoir auprès d'elle par

¹¹ RIEGEL, 1992-93, *Les Kurdes en France...*, p. 93.

l'acquisition de différents appareils électroménagers, surtout le téléviseur en couleur, le magnétoscope, le camescope, le téléphone muni d'un haut parleur qui permet à tout le monde de participer à la conversation¹², ou de meubles. De même pour chaque famille, apprendre à conduire et obtenir le permis en France, pour ensuite acheter une voiture d'occasion, ou la réussite dans le milieu professionnel sont des moyens de prouver ses capacités intellectuelles aux autres membres de sa communauté. Ainsi les relations intercommunautaires incitent à la concurrence entre les familles, particulièrement chez les plus jeunes. Cette concurrence les conduit à consommer de plus en plus et les encourage à rentrer dans la vie active de la société d'accueil pour mieux répondre aux besoins financiers que cette volonté de consommation engendre. Ainsi, la majorité des jeunes ont appris à conduire et se préparent au baccalauréat, ou suivent des formations professionnelles pour rentrer dans le monde du travail.

En fait, en exil, la communauté joue un rôle ambivalent dans l'intégration des réfugiés. D'une part, elle protège leurs traditions face à la société d'accueil et apporte un soutien affectif aux familles qui ont le plus de mal à l'affronter et d'autre part, comme nous venons de le voir, elle pousse à la consommation en créant des besoins croissants.

De même, les liens conservés avec le pays d'origine renforcent ces contrastes. D'un côté, ils les aident à maintenir les traditions, et de l'autre, ils les obligent à afficher leur réussite sociale vis-à-vis des compatriotes restés au Kurdistan, ce qui implique des changements dans leurs modes de vie. En fait, depuis la création d'une zone libérée au Kurdistan (1991), du fait de leur libre circulation vers le pays, ces liens se sont renforcés. Au début, les Kurdes ont eu l'espoir de pouvoir rentrer définitivement. Mais la plupart d'entre eux n'y sont restés que quelques mois et sont revenus en France. Bien qu'ils continuent fréquemment à se rendre au Kurdistan, leurs séjours sont de courte

¹² La majorité des familles que j'ai rencontrées ont un téléphone avec un haut-parleur. Chaque fois qu'une personne téléphone d'une autre région, pour que tout le monde entende sa voix, le haut parleur est enclenché. Souvent plusieurs personnes parlent en même temps sans faire passer l'appareil : celles qui n'ont pas l'appareil parlent à haute voix. Cela montre l'importance de la vie collective. Le téléphone qui est un moyen de communication intime devient un instrument pour communiquer collectivement.

durée. Les difficultés économiques et l'insécurité empêchent tout espoir d'une existence stable. A ce jour, le Kurdistan libéré n'est reconnu officiellement par aucun pays occidental. Il est «protégé» par l'aviation des Alliés basée près de la frontière turco-irakienne. Les Kurdes savent très bien qu'une fois ces forces retirées, ils risquent d'être attaqués de nouveau par l'armée irakienne. Les guerres fratricides au Kurdistan aggravent cette fragilité et empêchent d'envisager un retour définitif. Pour ces réfugiés, rien n'est encore sûr. Ils ne veulent pas mettre à nouveau leur famille sous la menace de l'armée irakienne avec les angoissantes perspectives que l'on imagine. Mais l'ouverture de cette voie leur a donné l'espoir de retrouver, pour quelques temps, leurs proches qui vivent toujours au pays.

Ces voyages coûtent assez cher : il faut acheter des cadeaux pour toutes les familles et les gens du village. Certains y dépensent toutes les économies accumulées lors des années passées en France ou empruntent de l'argent à d'autres familles. La personne qui va retourner au Kurdistan est chargée de transmettre des nouvelles aux autres familles de la communauté et de leur apporter des cadeaux, des photos, des films vidéo, des lettres, des tissus et surtout de l'argent. A son retour en France, Il ramène des photos, des lettres, des graines, des épices, des cassettes. Ainsi, chaque aller et retour est une occasion pour tous les Kurdes du Bâdinân, vivant dans différentes villes de France, de se rassembler et de s'informer sur les dernières nouvelles de leurs familles et du Kurdistan.

Retourner au pays avec les mains vides est humiliant pour la famille réfugiée. Chaque personne, même si elle doit emprunter de l'argent, s'efforce de rapporter des cadeaux ou des dollars, si possible sous forme de billets neufs, pour faire plaisir à sa famille et prouver ainsi sa réussite en exil. Il faut noter que pour les réfugiés le fait que leurs billets soient neufs est très important. Ces billets ont non seulement une valeur marchande, mais ils sont considérés avant tout comme des cadeaux, et ils doivent par leur aspect impressionner la famille à qui ils sont offerts.

3- Le mariage en exil et le renforcement des liens familiaux

Ces voyages au Kurdistan sont également une occasion pour choisir un mari ou une femme pour les enfants arrivés à l'âge du mariage (en général dix-sept ans).¹³ Ces formes d'alliances leur semblent être la meilleure solution pour éviter que les enfants se marient avec des étrangers et s'éloignent ainsi de leurs racines. Ces mariages arrangés renforcent les liens familiaux avec le village d'origine. L'alliance avec les consanguins, l'endogamie, de préférence patrilinéaire, est privilégiée. Les parents choisissent souvent des cousines ou des cousins, de préférence paternels, pour marier leurs enfants. A leur arrivée en France, quelques unes des familles réfugiées avaient des filles âgées de quinze ans déjà fiancées avec leurs cousins installés avant eux en France.

La première année de leur arrivée, l'alliance avec un étranger¹⁴, *biyâni*, même Kurde, était encore difficilement admise. Une jeune fille racontait que, quand elle était au Kurdistan, un Kurde qui n'était ni de son village, ni de sa tribu, avait demandé sa main. Elle l'aimait, mais sa famille a refusé cette union car il était *biyâni*. En exil, il y a déjà eu plusieurs mariages, la plupart contractés avec un proche resté au Kurdistan ou avec un autre réfugié du Bâdinân. Les parents se disent plus rassurés du mariage de leurs enfants avec des personnes qu'ils connaissent bien. Dès que les enfants, atteignent l'âge de 16 ou 17 ans, les parents pensent à les marier, comme s'ils avaient peur de perdre leur contrôle sur eux dans un monde qu'ils maîtrisaient assez mal. Les parents rentrent donc au pays pour choisir leur future belle-fille, au retour, ils en parlent avec leur fils. Les décisions prises, le fils rentre à son tour au Kurdistan pour voir sa fiancée et discuter du mariage avec sa belle famille. Une fois marié, il faut attendre le visa de la France pour que l'épouse puisse rejoindre son mari.

¹³ Les réfugiés disent qu'il vaut mieux, surtout pour une fille, se marier très tôt. «Une fille qui se marie tard va avoir des problèmes et des maladies». En parlant de problèmes et de maladies, ils pensent souvent à la fécondité de la femme. Une femme jeune a plus de chance d'avoir des enfants ; tandis qu'une fille qui se marie tard risque de ne pas en avoir et ainsi de voir sa vie conjugale ébranlée par ce manque.

¹⁴ Est étranger, celui qui ne fait partie ni de la famille ni du village, ni de la tribu.

Quelques années plus tard, des nouveautés sont apparues dans ces règles matrimoniales. Les filles sont aussi encouragées par leurs parents à rentrer au Kurdistan pour choisir un mari et le ramener en France. Mais à la différence des garçons, ces voyages se font d'une façon plus discrète et une fois arrivée au Kurdistan, la jeune fille doit attendre qu'on vienne demander sa main. Une de ces jeunes filles avait choisi son mari hors de son village et de sa famille. Cela a suscité de vives critiques en France où l'on attendait qu'elle se marie avec l'un de ses proches. La jeune fille disait : «quand je suis allée au Kurdistan, j'ai eu beaucoup de demandes en mariage et c'est lui que j'ai aimé. Il ne fait pas partie des gens de mon village, ni des proches ; personne de ma famille ne le connaissait. Si c'était dans une autre circonstance, ma famille ne l'aurait jamais accepté ; mais là c'est différent ; nos familles sont dispersées et nous vivons en exil. On ne sait jamais ce qui va arriver ». En fait, en exil, les familles ont très peur que leurs enfants se marient hors de la communauté, avec des Français ou d'autres étrangers, elles sont donc devenues moins exigeantes avec des Kurdes moins proches qui auparavant auraient été considérés eux aussi comme des étrangers. Le premier mariage de ce genre a eu lieu avec un Kurde de Turquie. Au début le père, malgré le désir de sa fille, refusait la demande du jeune homme. Mais devant l'insistance des intermédiaires kurdes, il a finalement donné son agrément. Actuellement, bien qu'il faille toujours des intermédiaires pour arriver à un accord avec les parents, ces mariages d'amour sont mieux acceptés. Une mère de famille en consolait une autre s'inquiétant pour sa fille qui voulait se marier avec un Kurde que la famille ne connaissait pas : «quelle importance s'il n'est pas de ta région, on est tous Kurde. Qui sait ? Peut-être il sera mieux avec ta fille qu'un homme de notre région ! L'importance, c'est qu'il soit Kurde, et qu'ils s'aiment».

Beaucoup d'autres mariages ont eu lieu à l'intérieur de la communauté kurde installée en France. La plupart sont des mariages arrangés par les parents, mais les enfants ne sont pas forcés de les accepter. Une jeune femme, mariée à l'âge de dix-sept ans en France, racontait à ce sujet : «Un soir mon père m'a dit : "il y a un tel qui a demandé ta

main. Il est de notre région et il vit en France dans une autre ville. Je lui ai répondu qu'il faut que ma fille donne son accord. C'est à elle de décider. Alors si tu veux, il va venir te voir et tu pourras sortir avec lui pour savoir si tu l'aimes ou non". J'ai accepté de le rencontrer. Je le trouvais bien et après quelques temps j'ai dit à mes parents que j'aimerais bien me marier avec lui ».

L'étude des mariages prouve donc qu'avec le temps, les parents sont devenus plus souples vis-à-vis des alliances inter-kurdes. Ce n'est pas encore le cas pour les unions avec des Français ou d'autres étrangers. A ma connaissance, parmi les familles étudiées, un seul mariage a eu lieu officiellement entre une Kurde et un Français. Au départ, la jeune fille a été rejetée par sa famille, et toute la communauté l'a critiquée sévèrement. Mis à part la question religieuse¹⁵, l'image que les Kurdes se font des familles françaises ne les encourage pas à accepter ces alliances. La plupart pensent que «les Français préfèrent les unions libres et changent facilement de conjointe pour une autre femme ». Une femme kurde avait l'exemple de son voisin qui chaque semaine changeait de compagne ou une autre citait une femme française qui lui avait dit qu'elle était mariée avec un Africain parce que les hommes français abandonnent facilement leur femme et fuient leur responsabilité familiale. Ces points de vue ne sont pas répandus seulement parmi les plus âgés ; lors d'un mariage une jeune fille expliquait à sa formatrice française, invitée à la fête, que les Kurdes préfèrent se marier entre eux parce qu'ils pensent qu'avec un Français, le mariage ne va pas durer longtemps. De plus chez les Kurdes le divorce est très mal accepté. Les familles traditionnelles considèrent une femme divorcée, renvoyée par son mari, comme déshonorée et rejetée de la communauté.

Résultant la plupart du temps de la méconnaissance des habitudes françaises, ces idées les rendent méfiants envers toute union matrimoniale mixte. Pour ces réfugiés, le

¹⁵ Le mariage d'une femme musulmane avec un homme non musulman est interdit par la religion, à moins que l'homme ne se convertisse à l'islam. Bien que cette interdiction n'existe pas pour l'homme musulman, les familles réfugiées disaient, que dans ce cas aussi, elles exigent que la femme non musulmane se convertisse à l'islam.

mariage avec un étranger qui ne connaît rien des us et coutumes kurdes (*'adat ma nazâna*) peut éloigner les enfants de leur famille et, en conséquence, de leur origine et de leur culture Kurde. Les parents se tourmentent à l'idée de cet éloignement, et cela se manifeste constamment dans les rapports quotidiens.

Les cérémonies de mariage durent, comme au Kurdistan, deux à trois jours. Généralement c'est la famille du futur marié qui se charge d'organiser la fête. Dans le cas où le marié n'a pas de famille en France, cette charge revient à la famille de la mariée. Malgré les difficultés économiques, la famille veille à ce que la cérémonie se passe comme au Kurdistan. Ainsi, la durée traditionnelle de trois jours de fête est respectée. Un salon est loué pour deux jours, où l'on va inviter toutes les familles kurdes et les amis français et la troisième journée sera fêtée à la maison. A cette occasion, toutes les familles s'entraident pour que la fête se passe de la meilleure façon en respectant les traditions. Toutefois, malgré la persistance des traditions, quelques nouveautés apparaissent dans ces fêtes. La première soirée de la fête, nommée *khanabandân* ou *shaw-e khana*, la nuit du henné, commence en fin d'après-midi et se termine assez tôt dans la soirée. Au Kurdistan, ce premier jour est fêté séparément chez le marié et la mariée ; tandis qu'en France, pour des raisons pratiques et économiques, les deux familles le fêtent ensemble. Pour cette soirée les jeunes filles ont tendance, de plus en plus, à porter des vêtements à la mode française. (Voir PHOTOS, ph. n° 53, p. 35). Ce n'est que dans la deuxième soirée, la soirée de mariage proprement dite, que la plupart d'entre elles portent leur costume kurde. (Voir PHOTOS, ph. n° 54, p. 35). Dans toutes les fêtes auxquelles j'ai assisté, le marié était vêtu en costume-cravate à l'euro-péenne (veste, pantalon, cravate), tandis que la mariée s'habillait en costume kurde. (Voir PHOTOS, ph. n° 50, p. 33).

Durant la deuxième journée de la cérémonie, les femmes et les jeunes filles défilent avec leur costume kurde à la dernière mode. Le repas et la musique sont tous à la kurde. Pendant que tout le monde danse et s'amuse, les mariés, entourés de fleurs, sont assis sur deux chaises et regardent les danses kurdes. Ce n'est qu'après le dîner qu'ils sont invités

à venir danser avec les autres. La mariée reste très sage (*sangin o basharm*). Elle doit s'abstenir de parler ou de rire à haute voix ; elle se montre très discrète et prudente, le moindre de ses gestes étant scruté par tout son entourage. Cette soirée dure jusqu'à une heure du matin ; à ce moment les mariés sont accompagnés jusqu'à leur nouvelle maison. Les nouveaux mariés, considérés comme ignorants et inexpérimentés en matière de sexualité, doivent être informés des us et coutumes de la nuit de noce par deux personnes estimées comme mûres ; un homme, *berâzâvâ*, pour informer le marié, et une femme, *barbuk*, pour la mariée. Cette femme va accompagner les mariés et veillera derrière la porte de la chambre conjugale toute la nuit. Le lendemain, c'est elle qui rapportera la preuve¹⁶ aux parents que leur fille a bien sauvegardé l'honneur de la famille en restant vierge jusqu'à son mariage. Dans le cas contraire, la mariée est renvoyée et sa famille sera «déhonorée» (*rurash*). Dans la matinée, tout le monde va féliciter les mariés et leur donner des cadeaux ou de l'argent.

Lors de ces fêtes, le costume kurde, délaissé par la majorité des réfugiés, reprend sa place chez les femmes. Comme nous l'avons déjà vu, porter le costume kurde uniquement au moment des fêtes, est devenu si courant et habituel que pour les enfants nés en France, ce vêtement ne peut-être qu'un «costume de mariage» (*kerâs-e mariage*) et pas autre chose. Lors de ces fêtes, non seulement les femmes n'ont plus honte de se montrer habillées en kurde mais au contraire elles profitent de ces moments pour familiariser les Français avec leur culture. Ceux-ci sont souvent invités à participer aux fêtes, et les Kurdes leur font découvrir avec joie cuisine, danses, costumes. Les femmes n'hésitent pas à encourager leurs amies à s'habiller à la mode kurde. Pour témoigner de leur amitié, elles donnent souvent comme présent un costume kurde. Chez les Kurdes, offrir un tel cadeau à un étranger est une façon de montrer la profondeur de son amitié. A d'autres occasions, comme pour prendre des photos avec des amis ou partir en groupe en pique-nique à la campagne, j'ai constaté aussi que la plupart s'habillent à la kurde.

¹⁶ Il faut noter qu'aujourd'hui le tissu tâché n'est plus exigé. On fait confiance à la parole de la femme qui rapporte la nouvelle.

Comme si ces moments précieux réveillaient la nostalgie du passé. Les plus âgés en parlent avec regret. La plupart disent qu'ils le préfèrent aux vêtements européens et que, sans les contraintes de l'environnement, ils le porteraient volontiers quotidiennement. Cela, d'une part, révèle l'importance que les réfugiés accordent encore à leur costume et témoigne qu'il n'a pas encore perdu sa valeur symbolique, et montre d'autre part qu'en exil, le vêtement festif s'est transformé en costume national.

Toutes ces cérémonies sont filmées par des proches. Cela met en relief encore une fois l'importance du magnétoscope et du camescope. Tous ceux qui n'arrivent pas à se retrouver s'envoient mutuellement des films enregistrés sur leur famille ou sur une fête de mariage. Ces enregistrements sont devenus un moyen important de communication entre ces familles dispersées. On peut voir une mère parler à sa fille ou à ses petites enfants en France ou une autre chanter pour sa famille.

L'arrivée de la vidéo dans la vie des réfugiés, mis à part son utilisation pour transmettre des messages, peut changer aussi à long terme certains comportements. Les scènes et les espaces considérés jusqu'ici comme intimes sont filmés pour être envoyés à la famille. Ainsi, il n'est plus étonnant de voir dans un film de mariage, le marié torse nu en train de s'habiller. Celui qui filme essaye le plus possible d'éviter de déranger les mariés, mais en regardant les films, il est clair que les proches sont malgré tout gênés de regarder tout cela devant des étrangers. Ces films sont souvent considérés comme strictement privés. Une jeune fille, en montrant le film de son mariage, m'a raconté que, pendant qu'on la filmait à côté de son mari, elle avait eu très honte. Sur le film on les voyait assis sur le lit. Deux hommes, assis à côté des mariés leur chantaient des chansons de noces qui les faisaient rougir. La mariée m'a expliqué qu'avant, tout le monde n'avait pas le droit de rentrer dans cette chambre et encore moins de la filmer. Mais actuellement comme les proches ne sont pas toujours présents, il faut leur faire partager ces moments de bonheur en leur envoyant ces films. Par contre, disaient-ils, «on ne doit pas laisser des étrangers les voir ». Malgré tout ces enregistrements restent privés. Mais ne transforme-t-on pas cette intimité en permettant que des gestes ou des

espaces intimes soient filmés ? Ces espaces intimes restent-ils toujours privés alors qu'à travers ces films la plupart des gens y ont accès ?

Malgré ces quelques modifications dans les cérémonies de mariage, les familles réfugiées préservent leurs traditions à travers ces unions intra-kurdes. Les familles transmettent donc leurs traditions à leurs enfants, en les gardant dans le milieu kurde. Mais jusqu'où peut-on préserver ces coutumes ? Les contraintes socio-culturelles de leur environnement ne vont-elles pas les influencer ? Leurs enfants fréquentent de plus en plus le milieu extérieur, à travers l'école ou leur lieu de formation. Avec le temps, ils deviennent plus ou moins familiers avec la culture de leur société d'accueil et se montrent attirés par ce monde extérieur. Leurs comportements s'éloignent de plus en plus de ceux de leurs parents. Malgré les regrets des familles, ces changements paraissent inévitables.

B- Les changements vestimentaires et leur impact sur les réfugiés

A travers les comportements vestimentaires, peut-on estimer l'état de l'intégration des réfugiés ? Le vêtement n'est-il pas, avant tout, comme le dit Yvonne Broutin, un moyen de communication ? «Les signes et les symboles répartis sur l'ensemble des vêtements précisent les concepts et permettent à l'individu de se situer dans son groupe social : ils forment un discours adressé aux autres hommes».¹⁷ Quel est le langage des «nouveaux habits kurdes » ?

Porter des vêtements occidentaux était un premier pas pour afficher son «intégration» à la société française et valoriser ainsi sa propre image. L'abandon du costume dans le quotidien n'entraînera-t-il pas d'autres modifications plus importantes dans les modes de vie ?

1- L'apparence vestimentaire et l'«ascension sociale»

«L'apparence corporelle répond à une mise en scène par l'acteur, touchant la manière de se présenter et de se représenter. Elle englobe la tenue vestimentaire, la manière de se coiffer et d'apprêter son visage, de soigner son corps etc., c'est à dire un mode quotidien de se mettre socialement en jeu, selon les circonstances, à travers une manière de se montrer et un style de présence ».¹⁸

La plupart de mes informateurs ont confirmé cette appréciation en disant que pour ne pas être jugée bizarre (*'ajeb*), il faut s'habiller à la mode française et se montrer semblable aux autres (ici les Français). Ces changements n'ont, évidemment, pas été sans incidences sur le mode de vie des réfugiés, notamment celui des paysans. Changer

¹⁷ BROUTIN, 1996, *Se vêtir...*, p. 8.

¹⁸ Le BRETON, 1994, *La sociologie du corps*, p. 96.

l'apparence traditionnelle en portant un pantalon et en conduisant une voiture, n'est-ce pas, pour elles, le premiers pas vers une nouvelle vie ?

La partie de cette étude consacrée à l'arrivée des Kurdes en France a mis en évidence que les réfugiés qui avaient déjà vécu en ville, au Kurdistan, s'adaptaient plus aisément à leur nouvel environnement. Dès leur arrivée au Centre d'Hébergement, ils avaient changé facilement leurs habits kurdes pour se mettre à l'européenne. Pour les paysans, ces changements paraissaient plus difficiles. A leur arrivée dans les villes il n'était pas rare de les voir sortir avec leurs costumes kurdes, ce qui embarrassait leurs compatriotes d'origine citadine. Lors d'un mariage, une femme paysanne qui habitait dans un village français racontait que les Français apprécient son costume kurde : «une fois, au marché du village, je suis sortie habillée en kurde. Des femmes françaises se sont approchées de moi et m'ont demandé d'où je venais ; elles étaient très attirées par mes vêtements et les trouvaient très jolis». Aussitôt une autre femme, assise à côté d'elle, l'a interrompue d'un air de reproche : «Mais, tu habites dans un village. En ville, ce n'est pas convenable de porter des robes kurdes ! Dans ma ville, je n'oserais pas le faire ». D'autres femmes ont approuvé ces propos, en disant que dans les villes, il faut se comporter comme des citadins et non comme des villageois.

En écoutant ces propos, on se demande pourquoi ces femmes se sentent mal à l'aise si les Français les voient en costume kurde. Ont-elles peur d'être considérées comme des paysannes ? Nous avons déjà noté, dans la partie consacrée à l'habillement au Kurdistan, le sens péjoratif que les citadins donnent au mot paysan (*kermânj*), considéré comme «conservateur et traditionnel» à l'opposé du citadin, «moderne et instruit». Pour eux, porter des habits occidentaux dans les villes était une façon de se distinguer des paysans et de se montrer «modernes et civilisés», proches des Occidentaux. En France, les familles paysannes qui se sont retrouvées avec celles habituées à vivre en ville, ont été encouragées à s'habiller à l'européenne et surtout à ne pas se promener vêtues à la mode kurde pour ne pas donner une «mauvaise image aux Français».

Avec le temps, les Kurdes d'origine paysanne se considèrent aussi comme des citadins. Ce changement est symbolisé en grande partie par leurs nouveaux vêtements. En rentrant au Kurdistan, il n'était pas rare de les voir s'afficher avec ces vêtements français devant leur compatriotes. Ainsi sur les cassettes vidéo enregistrées au Kurdistan ou sur les photos qu'ils ramenaient de leur voyage, nous distinguons aisément les hommes réfugiés avec leur costume-cravate, et les femmes avec leur jupe et chemise, entourés de leurs proches habillés en kurde. Les femmes achètent spécialement pour ces voyages des jupes longues, des chemises et des gilets, qu'elles portent au Kurdistan. Quelques-unes d'entre elles, plus jeunes, n'ont pas hésité à parader en pantalon, ce qui, auparavant, était considéré dans les villages comme très osé. Il faut noter qu'au Kurdistan aussi, les habitudes vestimentaires se sont modifiées. Les jeunes portent de plus en plus d'autres vêtements que les habits kurdes. Une réfugiée disait à ce propos : «A mon retour au Kurdistan, j'étais étonnée de voir la plupart des jeunes filles porter des jupes longues et des chemises, comme ici en France. Ça a beaucoup changé depuis notre exil. Avant, tout le monde était vêtu en costume kurde». Cependant, malgré ces changements, leur apparence se distingue de celles qui sont exilées en Occident. Une jeune fille, âgée de vingt-et-un ans, raconte qu'à son retour dans son village, elle était prise pour une étrangère : «J'étais avec ma cousine ; nous avons rencontré une de ses amies. Elle a demandé à ma cousine si je n'étais pas une Kurde de la Turquie : Après avoir su que j'étais sa cousine et comme elle une Bâdini, elle était très étonnée». Elle a ajouté «elle trouvait que j'étais différente par ma façon de m'habiller et même de visage». En effet, cette jeune fille se maquillait d'une façon plus marquée que les jeunes filles au Kurdistan.¹⁹ Durant son séjour, elle s'habillait en pantalon et tee-shirt, moulant et de préférence de couleur noire. D'après elle, s'habiller en pantalon est encore rare chez

¹⁹ Comme on a déjà noté, les femmes et les jeunes filles se maquillent d'une façon très discrète. Dans les villages, à l'exception des fêtes, les femmes et les jeunes filles se maquillent rarement.

les villageoises.²⁰ Ainsi ces visites, pour la plupart des réfugiés, sont une occasion pour se distinguer de leur proches.

En fait, la tenue européenne ne symbolise-t-elle pas pour certains Kurdes, leur évolution sociale ? «Changer de statut, de lieu ou d'occupation c'est aussi changer de vêtement» écrit Christian Bromberger.²¹ La plupart des réfugiés d'origine paysanne, en rentrant, ne s'habillent-ils pas à l'européenne pour afficher leur nouveau statut, acquis en France, aux yeux de leurs familles restées au Kurdistan et habillées encore en costume kurde ? Anne Vega note également, chez les femmes kurdes immigrées à Paris, cette sensation de supériorité par rapport à celles restées aux pays : «Pour d'autres, le retour au pays d'origine permet de prendre des distances vis-à-vis de leurs beaux-parents, d'"imposer ses vêtements, ce que l'on sait sur la maladie et l'accouchement"». Pour elles, porter «la jupe droite» incarne «l'image de la modernité par opposition au pantalon bouffant traditionnel».²² Cette allure «moderne» ne met-elle pas en cause l'image traditionnelle de leur corps et ses symboliques ?

2- L'image du corps et l'habillement

La première année de leur arrivée en France, on sentait, particulièrement chez les femmes, un grand embarras pour choisir et porter des vêtements français²³. Tout au contraire de leur costume kurde, pour lequel elles se donnaient tant de mal à trouver des couleurs et des matières voyantes en accord avec les formes de leur corps, la plupart pour s'habiller à la française cherchaient des vêtements sobres qui les rendaient moins attirantes et les faisaient passer inaperçues. Les Français qui les avaient vues en costume

²⁰ Il faut noter que la plupart des femmes exilées en France, même celles qui mettent un pantalon en France, évitent d'en porter au Kurdistan par respect envers les proches plus âgés. Elles racontent qu'après quelques jours, à la maison, elles avaient remis leur costume kurde, ne gardant leurs habits européens que pour les sorties en ville ou pour des réceptions données en leur honneur.

²¹ BROMBERGER, 1979, «Technologie et analyse ...», p. 111.

²² VEGA, 1988-89, *Mariage et accouchement ...*, pp. 124-125.

²³ Les réfugiés emploient le terme de «*jelk-i farânsî* (vêtement français)» pour désigner les vêtements européens.

kurde avaient remarqué cette différence : «Elles sont plus belles habillées en kurde, on ne les reconnaît plus !». Elles-mêmes, habillées à la française, ne se trouvaient pas très jolies. Souvent quand je voulais les photographier, elles se cachaient en disant qu'elles n'étaient pas présentables dans leur tenue et qu'il fallait qu'elles se changent. Longtemps après leur arrivée, les femmes semblent adaptées à leurs nouveaux vêtements et se sentent moins embarrassées en les portant. Le choix des couleurs et des formes est devenu plus varié et proche de leurs «goûts kurdes» (*zawq-e kordi*).

Pourquoi ces changements d'apparence si importants qu'il était difficile de les reconnaître une fois habillées à l'européenne ? Et d'où venait ce malaise persistant dans leur nouvelle tenue ? A première vue, la plupart du temps, c'était l'aspect esthétique du corps, associé au vêtement, qui était en cause dans leurs nouveaux habits. Mais si nous approfondissons ce point, nous remarquons que c'est toute une image du corps qui est ébranlée par ce changement de vêtement.

Chez les femmes, la corpulence, symbole de fertilité, était synonyme de beauté. *Qalaw bun* veut dire en kurde grossir mais aussi s'enrichir. Pour elles, au-delà de la vigueur (*qowat*) dont elles disposaient pour travailler, être grosse allait de pair avec la fécondité. En d'autres termes une femme grosse (*qalaw*) est en bonne santé, apte à l'accouchement et elle est aussi assez forte pour travailler dur. Souvent les mères cherchent des filles fortes et aux formes rondes pour leur fils. «Une jolie femme est une femme blanche de peau, grosse et pleine (*sepi o qalaw o têr gosht*)» disaient fréquemment les femmes. Corpulente ou grosse (*qalaw*) signifie donc belle, riche, fertile. A l'opposé, maigre (*lâwâz* ou *kez*) signifie malade, faible, laide et pauvre.

Dans la société traditionnelle, les femmes, par des formes pleines et arrondies (*per* ou *têr gosht*) affichent une fertilité qui est recherchée et valorisée. Rappelons que la féminité est incarnée dans la fécondité, essentielle pour la société. Une femme stérile est marginalisée, elle est jugée comme «une terre aride et sans valeur». Souvent dans ce cas, le mari, en suivant le conseil de sa famille, reprend une autre femme pour s'assurer une descendance. Une femme, tant qu'elle ne devient pas mère, ne stabilise pas son statut

auprès de sa belle-famille. Une fois devenue mère, la femme consolidera sa place auprès de sa belle-famille en donnant naissance à plusieurs enfants. En général, les femmes pensent qu'avoir plusieurs enfants les protégera de la répudiation. Même en exil, chez les jeunes mariées, être mère est la première préoccupation. La plupart d'entre elles ont eu leur premier enfant lors de la première année de mariage. La féminité de la femme est tellement identifiée à sa fécondité que, même pour les femmes déjà mères, l'idée de devenir stérile est traumatisante. Un exemple parmi bien d'autres : une jeune femme, mère de quatre enfants, consulte un médecin pour des pertes de sang et des douleurs graves. Après avoir fait les examens et la radiographie, le médecin gynécologue lui demanda si elle souhaitait avoir d'autres enfants. Après une réponse négative de sa patiente, sans lui donner aucune explication, il lui a suggéré de faire le plus vite possible une opération d'ablation de l'utérus. La femme est rentrée affolée chez elle, en s'imaginant atteinte d'un cancer. Suivant les conseils de ses amies, elle est allée voir un autre médecin. Cette fois, elle a demandé à une personne qui comprenait mieux le français de l'accompagner et d'expliquer au médecin qu'elle ne voulait en aucun cas d'une ablation de l'utérus. A sa grande surprise, elle a appris que la tumeur était bénigne et qu'il suffisait d'une petite opération pour l'enlever. En fait, le premier médecin avait pensé que comme elle ne souhaitait pas avoir d'autres enfants, «il valait mieux pour elle tout enlever et être plus tranquille à l'avenir». Le médecin n'a pas cherché à savoir quelles conséquences affectives pourrait avoir une telle opération sur la patiente. En tenant compte de l'importance de la fécondité dans la culture des réfugiées, nous pouvons mieux comprendre le choc qu'a subi la femme, même si elle n'envisageait pas d'autres grossesses. L'absence de dialogue entre les réfugiés et les médecins est souvent la cause de malentendus semblables. D'un côté la méconnaissance des traditions par les personnels médicaux, de l'autre les difficultés de compréhension de la langue française pour les étrangers rendent encore plus difficiles ces relations.²⁴ La plupart des femmes

²⁴ Pour avoir plus de détails sur les relations des migrants et des services hospitaliers, consulter l'article de Le BRETON, 1989, «soins à l'hôpital...», pp. 165-191.

disent être devenues méfiantes envers les médecins français. Elles leur reprochent de recourir très facilement à la césarienne pour un simple accouchement. Une femme, qui avait refusé une césarienne à son accouchement, raconte : «les Français veulent tout organiser. Ils calculent le jour et même l'heure de l'accouchement et si jamais il y a quelques jours de différence, ils s'affolent et veulent faire une opération. Moi, je n'ai pas accepté qu'on me fasse une opération. J'avais déjà l'expérience de sept accouchements, alors je savais que ce n'était pas encore l'heure pour l'enfant. Je leur ai dit que ma vie est entre les mains de Dieu et qu'il arrivera ce qu'il voudra. En aucun cas, je ne me laisserai opérer. Le médecin s'est fâché et est sorti de la chambre. Quelques jours après, malgré ce qu'il avait dit, j'ai accouché naturellement d'un gros bébé et sans aucune difficulté». En fait, pour les femmes, être opérée pour un accouchement, qui est un acte naturel, est très difficile à accepter. La plupart d'entre elles ont la conviction que «mieux vaut souffrir plus longtemps et accoucher naturellement que d'être opérée ; parce qu'une opération pourrait avoir des conséquences plus graves sur le corps et la santé». Une femme, qui avait subi une césarienne contre son gré, plusieurs années après, a eu des maux de ventre. Pour elle, il n'y avait pas de doute, il fallait chercher la cause de sa maladie dans la césarienne. Les femmes sont très sensibles à toute opération qui touche à leur corps et risque d'altérer leur nature fertile. Dans leur pays d'origine, être mère est si important que cela se reflète sur la forme du corps et la façon de s'habiller.

Au Kurdistan, pendant longtemps le canon dominant de la beauté est donc resté un corps plantureux, gros (*qalaw* ou *têr gosht*). Une femme ronde et bien en chair (*kher o khapân* ou *kher o mer*) est qualifiée dans le dictionnaire kurde de Hejar de forte ou grosse (*qalawi* ou *têr gosht*) et séduisante (*la bâr o juân* ou *juân o rend*).²⁵ Les vêtements kurdes par leurs couleurs et leurs formes renforcent ces aspects valorisés par la société. Les tissus colorés et scintillants en enveloppant finement ces formes leur donnent une allure attirante .

²⁵ HEJAR, 1989, *Hanbâna...*, p. 243.

«Le corps (et ses apparences) est un produit social» note Michèle Pagès-Delon, «autrement dit, tel type de société produit tel type de corps».26 Changer la forme du corps, en recherchant la minceur, met en cause tous ces aspects symboliques et ébranle les valeurs de la société. Tout d'abord, l'apparence physique change, et ce qui était apprécié, devient un handicap ; une femme disait à ce propos : «pour paraître plus belle dans le costume kurde, il faut avoir des formes pleines (*per*) pour que les vêtements se tiennent mieux ; si l'on devient maigre, le tissu tombe et rend notre apparence laide (*kerêt*)». Ensuite, mis à part cet aspect esthétique, en transformant le corps corpulent assimilé au corps fertile, le rôle de femme comme mère est lui-même mis en doute : le corps devenu maigre (*lâwâz*) est-il capable de supporter un accouchement ? J'ai constaté que, malgré plusieurs années de vie en France, les femmes plus attachées à leurs traditions que les jeunes filles, tiennent encore à être corpulentes.

En dehors de ces rôles symboliques du corps et du vêtement, d'autres propos tenus par les femmes réfugiées d'origine rurale nous amènent dans un premier temps aux notions de pudeur et d'esthétique : «Si je mets ces vêtements (vêtements européens) je me sens nue !» ; «On dirait que les Français n'aiment pas les beaux vêtements !». En demandant aux femmes kurdes de me décrire les vêtements français, presque tous parlaient de «mini-jupe»27, de chemise sans manche et de robe décolletée, tout en mettant l'accent sur la nudité du corps (*rus*). Ces vêtements sont qualifiés de «serrés, étroits, courts (*tang, kurt*)» à l'opposé de leurs costumes «longs, larges et amples (*shor ou derêzh, barfer_a*)». A chaque description, elles insistent sur les différences : «Pour les Français c'est normal, c'est leur coutume ; chez eux ce n'est pas mal vu ; mais pour nous c'est indécent (*sharma*) de porter ces sortes de vêtements. On va nous juger irresponsables». Elles liaient souvent ces «tenues légères» à un comportement frivole entre femme et homme, jugé futile (*suk*). La pudeur devient, en exil, un élément

26 PAGES-DELON, 1989, *Le corps...*, p. 155.

27 Il faut noter que par mini-jupe, elles désignent, en général, des robes ou jupes qui ne dépassent pas le genou, et même parfois des jupes qui découvrent juste le genou sont considérées comme courtes. Littéralement elles emploient le mot «*kurt*», «court», qui est trop vague. Souvent mes informatrices montraient cette longueur avec leur main.

important de leurs traits culturels et identitaires. Ainsi les femmes qui se considèrent attachées à leurs traditions, évitent de porter des vêtements moulants, des mini-jupes et des décolletés. Parmi les femmes et les jeunes filles que j'ai rencontrées, même celles qui sont considérées comme francisées, sous la contrainte de leur communauté, ne portaient pas de robe courte.

La plupart du temps, les femmes pour expliquer pourquoi elles n'aimaient pas mettre des jupes courtes ou des pantalons moulants, disaient : «ce n'est pas dans nos habitudes (*'adat ma nina*)», et elles ajoutaient : «je ne les trouve pas très jolis (*aw kerêta*)». Les mêmes remarques concernent aussi les hommes mais restent moins vives ; par exemple le comportement d'un jeune homme, qui, en été, portait un bermuda et avait ainsi rendu visite à une femme âgée de la communauté, fut vivement critiqué par ses compatriotes qui l'ont jugé irrespectueux vis à vis d'une personne âgée : «Ce n'est pas dans nos coutumes de porter ce genre de vêtements et plus grave encore de se présenter ainsi devant les personnes âgées et respectables de notre communauté».

Je rappelle que dans la société traditionnelle kurde, une personne qui porte des habits légers et étroits (*suk*), dévalorise son image. Ce qui explique pourquoi la plupart des femmes, à leur arrivée, étaient embarrassées de porter les vêtements européens. Ces vêtements qu'elles trouvent étriqués embarrassent ces femmes kurdes qui ont une autre notion de la pudeur et de l'esthétique du vêtement et du corps. Comme je l'ai déjà souligné, au Kurdistan, une robe longue et large donnait plus d'allure et d'élégance aux femmes au corps plantureux. Les paroles d'une femme, habillée en Kurde lors d'un mariage, le prouvent bien : «Avec mon costume kurde, j'arrive à masquer mes défauts ; mon ventre bombé se dissimule sous ma robe ; tandis que le vêtement français le met davantage en évidence. Je ne me sens pas à l'aise dedans». Ainsi, ces femmes voyaient leur corps plantureux et leurs formes pleines, jadis si valorisés sous leur costume kurde, dépréciés par ces nouveaux vêtements européens qui les serraient.

Avec le temps, les plus jeunes ont cherché à transformer leurs corps pour s'approcher des modèles français, tandis que d'autres ont recherché dans les nouveaux vêtements le

style le plus proche de leur culture. Les femmes qui, au départ, s'étaient réfugiées dans des vêtements sobres pour passer inaperçues, ont changé d'allure en portant des jupes longues et des chemises colorées, proches des formes de leur costume kurde. Cette ressemblance est parfois si forte que les Kurdes eux-mêmes peuvent se tromper. Un jour à Montauban, des familles réfugiées rendaient visite à une autre. Une jeune femme kurde, habillée en pantalon et en chemise, venait d'arriver d'une autre ville chez les hôtes. Elle s'est rendue dans la pièce où s'étaient rassemblés tous les invités. Parmi eux, deux femmes, plus âgées que les autres, portaient des robes longues avec un gilet et un foulard sur la tête. Une fois tout le monde parti, la jeune femme s'est excusée auprès de la maîtresse de la maison pour sa tenue : «Je ne savais pas qu'ici (Montauban) on portait le costume kurde ; j'ai eu honte de ma tenue, surtout devant les deux femmes âgées qui étaient habillées en kurde ; par respect pour elles, j'aurais dû aller me changer et me mettre en kurde». La maîtresse de la maison la rassura en répondant que les deux femmes étaient habillées à l'européenne, en jupe longue et chemise assortie à leur jupe, et non en costume kurde.

On constate donc que malgré l'adoption des vêtements occidentaux, les réfugiés arrivent encore à se distinguer des Français. Ainsi, une femme Kurde critiquait une compatriote pour sa manière de s'habiller : «Depuis son arrivée en France, elle a oublié ses coutumes, en la regardant on dirait une Française». A première vue, pour son interlocuteur, ce reproche n'avait pas de sens, parce qu'elle aussi était habillée à l'européenne. Mais, avec un peu plus d'attention, il a remarqué qu'en fait leur façon d'habiller était très différente. La femme qui critiquait, était habillée en vêtements larges et longs (une jupe arrivant à sa cheville et une chemise à manche longue qui tombaient sur sa jupe) tandis que l'autre portait un pantalon moulant avec un pull serré, à manches courtes. En fait, elle lui reprochait sa tenue vestimentaire parce qu'elle sortait des normes kurdes (*dastur-e kordi*). Ainsi malgré les changements vestimentaires, il existe des «traits reconnus et retenus par les usagers comme symbole d'identité et d'altérité».²⁸

²⁸ BROMBERGER ; CENTLIVRES ; COLLOMB, 1989, «Entre le local et le global...», p. 140.

Toutefois ces particularités ne sont pas communes à toutes les réfugiées et concernent plutôt les plus âgées. Les jeunes femmes et les adolescentes sont plus attirées par les vêtements occidentaux. Marie-Christine Michaud²⁹, au sujet des conséquences de l'immigration chez les femmes italiennes en Amérique, écrit : «L'immigration et le processus d'acceptation des valeurs et des institutions du pays d'adoption imposent aux individus des changements considérables. Une nouvelle image de soi doit se forger, se définir face à l'environnement et à la société d'accueil ; l'immigré doit apprendre son nouveau rôle dans la scène sociale et culturelle du pays où il s'installe, acquérir de nouvelles habitudes, d'autres points de repères et valeurs».

Ces changements de valeurs et d'habitudes sont particulièrement ressentis chez les plus jeunes qui remplacent la mode vestimentaire traditionnelle par la mode européenne. De nouveaux canons d'esthétisme se forment, particulièrement parmi les jeunes filles qui contrôlent davantage leur alimentation pour ne pas grossir et se rapprocher ainsi du modèle esthétique de la société française. Etre mince devient un atout de séduction pour les jeunes filles et les jeunes femmes réfugiées en France.

3- Les techniques du corps : les gestes et l'habillement

En changeant de vêtement, ce n'est pas seulement l'image et la forme du corps qui sont mises en cause mais aussi toute une technique du corps qui doit ainsi se transformer. Les techniques du corps, disait Marcel Mauss³⁰, ce sont «les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps». Le corps n'est-il pas «le premier et le plus naturel instrument de l'homme» ? Mauss énumère quantité de ces techniques (le sommeil, le repos, l'activité, le mouvement, les soins corporels,...) qui changent selon la génération, le sexe et d'une culture à l'autre... «Chaque société a ses habitudes bien à elle» disait-il³¹ ; par exemple

²⁹ MICHAUD, 1994, «L'américanisation ...», p. 9.

³⁰ MAUSS, 1997, «Les techniques du corps», p. 365.

³¹ Ibid, p. 367.

la façon de marcher de la femme Maori (Nouvelle-Zélande) diffère de la notre : «Les femmes indigènes adoptent un certain "gait" : à savoir un balancement détaché et cependant articulé des hanches qui nous semble disgracieux, mais qui est extrêmement admiré par les Maori. Les mères dressaient leurs filles dans cette façon de faire qui s'appelle l' "onioi". [...] C'était une façon acquise et non pas une façon naturelle de marcher».³² Ces savoir-faire ou ces habitus, sont transmis de génération en génération. Comme le dit Descamps : «Tout une série d'actes sont montés dans l'individu par la société grâce à l'éducation».³³

Ces habitus changent avec le temps et l'évolution de la société. Quel impact ces changements vont-ils avoir sur l'attitude de l'homme ? En étudiant les liens entre les techniques et les pratiques sociales et culturelles, André G. Haudricourt met l'accent sur les rapports entre les techniques et les pratiques sociales et culturelles, et les conséquences d'un emprunt technique sur ces pratiques ³⁴ : «Les gestes que nous avons acquis l'habitude d'exécuter normalement ont marqué notre corps de certaines attitudes qui ont, à leur tour, réagi sur tout "l'environnement" de l'homme : outillage, mobilier, habitation, vêtements. Tandis que les peuples orientaux, qui n'ont pas encore la pratique courante du siège, restent de longues heures accroupis sans aucune fatigue, et travaillent aisément dans cette position, [...], pour nous l'utilisation d'un siège nous est devenue si familière que l'accroupissement sur les talons nous est pénible et même à la longue douloureux... On saisit les conséquences de ces attitudes sur d'autres attitudes ou utilisations corporelles, sur la forme des outils, la manière de tenir et d'employer ceux-ci, sur tout le cadre de vie de l'homme». Il ajoute : «Mais inversement, l'adoption d'un mobilier, d'un outillage, d'une forme d'habitation, d'un vêtement, etc. modifie le comportement de l'homme, ses attitudes, ses habitudes». De même chez les Kurdes, le passage du vêtement ample à l'ajusté n'est pas sans conséquence sur les gestes quotidiens.

³² Ibid, pp. 369-370.

³³ DESCAMPS, 1986, *L'invention du corps*, p. 95.

³⁴ HAUDRICOURT, 1948, «Relations entre...», pp. 58-59.

Comme la plupart des Orientaux, les Kurdes ont l'habitude de vivre à même le sol. Comme je l'ai déjà signalé, leurs vêtements amples semblent être plus adaptés à cette manière de vivre. La plupart des réfugiés kurdes continuent à s'asseoir, manger et dormir par terre. Pour s'asseoir à même le sol, les hommes trouvent leur pantalon bouffant plus commode que le pantalon européen, droit et étroit. Durant mes enquêtes, ils n'arrêtaient pas de dire qu'ils étaient plus à l'aise dans leurs mouvements en costume kurde, du fait de sa largeur, alors que les «vêtements étroits» des Européens rendaient difficiles le mouvement : «*shalwâr* (le pantalon kurde) est large. Si l'homme va au travail, il est à l'aise dedans ; c'est bien fait aussi pour s'asseoir. Il n'est pas comme ce pantalon (en désignant le pantalon jean qu'il porte). Ce pantalon est étroit, il est étroit pour les hommes, c'est ça le problème».³⁵ Les femmes disent aussi qu'elles se sentent plus à l'aise dans leur costume quand elles se mettent par terre pour s'asseoir ou manger : «en s'asseyant par terre, avec le costume kurde on est plus libre dans nos mouvements, tandis qu'en mettant des jupes étroites, on sent nos jambes plus serrées l'une contre l'autre et on n'est pas très à l'aise dans nos gestes ; et, en plus, tout le temps on doit faire attention pour ne pas paraître indécentes en dévoilant nos jambes nues aux yeux des autres». Pour le nettoyage de la maison ou pour faire la cuisine, elles évoquent les mêmes avantages. Rappelons que la plupart des gestes de la vie quotidienne sont effectués dans la position assise ou accroupie. Un vêtement large est plus adapté à ces gestes qu'un vêtement mi-ajusté ou étroit. Les femmes, pendant leur travail domestique (ménage, cuisine, vaisselle...), ont l'habitude de retrousser leurs manches en nouant à leur cou les bouts de leurs *lawandi*, ainsi elles rendent plus libres les mouvements de leurs bras. De même pour empêcher que leur longue robe ne les gêne pendant le travail et aussi pour éviter de la salir, elles en relèvent souvent la jupe et la nouent à la taille. Pendant ce temps, le pantalon garde les jambes couvertes, ainsi elles travaillent tranquillement. Curieusement certaines femmes, même en s'habillant à l'européenne,

³⁵ «*shalwâr ferhaya, haka merov chi, bo shuli khosha, bo runeshtani khosha, na waki vi ya, awa tanga, bo zalâmi tanga, moshkel awaya*».

continuent toujours de relever leur jupe pour travailler. Pour éviter de dévoiler leurs jambes, elles ont gardé leur *darpe*, le pantalon kurde, qu'elles ont adapté à leur nouveau vêtement en le cousant moins large et moins long (au-dessous des genoux) pour que l'on ne puisse pas le remarquer sous la jupe. Lors du travail ménager, il n'est pas rare de voir une femme habillée à l'europpéenne retrousser ses manches et ensuite les attacher par un fil enroulé autour en faisant un noeud pour qu'elles ne retombent pas et ainsi ne l'empêchent pas de faire la vaisselle ou le ménage. Ce geste, malgré les habits occidentaux, rappelait la fonction des *lawandi* pour raccourcir les manches de la robe kurde au moment du travail, mais aussi il met en évidence le maintien des habits, des attitudes du corps, malgré le changement du vêtement.

Les vêtements occidentaux ne leur ouvrent pas les mêmes champs de liberté, disent la plupart d'entre elles. Une robe moins large que la robe kurde, ne peut être maniée de la même façon et restreint le champ de leurs mouvements. Les femmes insistent sur ce côté pratique du costume kurde dans la vie quotidienne au Kurdistan. Quelques unes de mes informatrices, pour confirmer cela, disaient : «Au Kurdistan, quand on voulait nettoyer ou faire la cuisine, on relevait notre jupe et on nouait nos *lawandi* autour du cou³⁶ ; ainsi nos mains et nos jambes étaient libres pour travailler. Une fois notre travail fini ou si jamais des invités arrivaient à l'improviste ou même pour sortir, il suffisait de dérouler la jupe et dénouer les *lawandi*, pour être présentable. On n'avait pas besoin de se changer comme ici. Ainsi on portait toute la journée la même robe, mais on l'accommodait suivant les circonstances». Ces changements de comportement sont constatés aussi dans d'autres gestes quotidiens comme par exemple l'allaitement : les robes kurdes ont des cols ouverts qui se ferment à l'aide d'un bouton ou d'un cordon attaché à leur bord. Il suffit de l'ouvrir pour pouvoir allaiter son bébé. Porter des robes ajustées avec des cols fermés sans bouton change ces usages. Rappelons qu'il n'y a pas

³⁶ «*lawandi-ye khwoy hal dadan (hal dânewa)*», expression équivalant à retrousser ses manches, pour dire s'apprêter à travailler.

que les attitudes pratiques qui soient ébranlées dans ces changements vestimentaires, les formes et l'image esthétique du corps se voient aussi transformées.

Pour être jugée belle, il ne suffit pas d'avoir un corps suivant le canon esthétique de la société. Il faut savoir accorder ses gestes à ses vêtements. L'harmonie de ces gestes rend plus séduisante l'apparence du corps. Pour arriver à communiquer parfaitement ses mouvements corporels au vêtement, il faut surtout savoir les maîtriser. Cette maîtrise est acquise après un apprentissage plus ou moins long. Il ne suffit pas à une étrangère de mettre le costume Kurde pour ressembler à une Kurde, il y a toute une technique du corps, une tenue et une gestuelle, qu'elle doit apprendre : comment marcher gracieusement sans se coincer les pieds dans le pantalon bouffant et les bords de sa robe, comment tenir la tête droite sans faire tomber ou traîner par terre les extrémités pendantes de la coiffe, ou, enfin, comment couvrir élégamment les manches et les épaules avec ses *lawandi*. Il faut du temps pour apprendre à s'habiller dans un autre costume, et surtout pour s'y sentir à l'aise et mieux maîtriser ses mouvements. L'expression «être à l'aise» (*rahat bun*) est employée souvent par les femmes kurdes, arrivées depuis peu en France ; «on n'est pas à l'aise dedans» disaient-elles à propos de leurs nouveaux habits. En fait, ces «habits serrés» déforment les mouvements de leur corps adaptés à leur costume kurde. Chez les femmes, la démarche chaloupée n'a plus le même charme que sous la robe froufroulante et ondoyante. Comme le dit Haudricourt³⁷ : «le changement se répercute lui-même sur tout un système de gestes et même de rythme de gestes». La plupart des femmes continuent à considérer les robes longues plus séduisantes que les robes courtes, jugées «laidées et sans charme» (*kerêta, najuâna*) ; elles disent que leur robe longue donne plus de grâce à leur allure. Ces regards et ces jugements sur le vêtement occidental dévoilent la nostalgie des vêtements kurdes. En portant des jupes étroites, ne voient-elles pas la disparition de tout un art de séduction, lié à la fois à leur démarche et aux formes longues et larges de leur jupes colorées et

³⁷ HAUDRICOURT, 1948, «Relations entre gestes...», p. 59.

froufrouantes ? Ne regrettent-elles pas les étincelles et les bruissements qui jaillissaient autrefois de leurs robes scintillantes ?

Les jeunes filles n'ont pas le même regard sur le vêtement kurde. La plupart d'entre elles trouvent les habits occidentaux plus pratiques et légers que leur costume kurde qualifié de «lourd et chaud (*gerân o garm*) et composé de plusieurs vêtements enfilés l'un sur l'autre qui n'en finissent plus». En effet, les jeunes filles sont moins marquées par leur culture d'origine que leurs mères. La plupart d'entre elles, quand elles s'habillent à la kurde, n'ont pas l'habileté de leurs mères dans leurs gestes.

Le charme des vêtements occidentaux qui sont de plus en plus appréciés par les jeunes réfugiées kurdes n'est pas contesté. Mais pour s'adapter à ces vêtements et être à la mode, il faut intégrer des nouvelles normes concernant la beauté du corps et apprendre une autre démarche en accord avec ces nouveaux vêtements. Michèle Pagès Delon ne dit-elle pas que «les pratiques vestimentaires sont simultanément des actions de modelage et de façonnage du corps humain»³⁸ ? Les jeunes filles que j'ai rencontrées, ont fait beaucoup d'efforts pour se donner une image à la mode de la société en s'habillant à l'européenne et en faisant attention à leur alimentation pour ne pas grossir. «Les techniques du corps disparaissent souvent avec les conditions sociales et culturelles qui leur ont donné le jour. La mémoire d'une communauté humaine ne réside pas seulement dans les traditions orales ou écrites, elle se tisse aussi dans l'éphémère des gestes efficaces» écrit David Le Breton.³⁹ En mettant à l'écart leurs techniques traditionnelles du corps, en optant pour d'autres, ces jeunes réfugiées ne mettent-elles pas en cause leur identité kurde ?

³⁸ PAGES-DELON, 1989, *Le corps ...*, p. 21.

³⁹ LE BRETON, 1994, *La sociologie du corps*, pp. 51-52.

4- L'habillement et les conflits des générations

«Heureusement pour mes enfants qu'on n'habite pas dans cette ville !
Regardez ces jeunes filles avec leur coiffure et leurs habits. Qui
pourrait imaginer qu'ellesont des Kurdes ?»

(propos d'une réfugiée)

Souvent la façon de se vêtir met en relief la distance que prennent les jeunes avec leur culture d'origine. En adoptant une nouvelle allure, ces jeunes ne s'éloignent-ils pas de plus en plus de leurs racines ? Pour le père qui se montre inquiet parce que sa fille, malgré son désaccord, a adopté une coupe de cheveux «à la garçonne», ce geste ne signifie-t-il pas se couper (rompre avec) de ses traditions et se rapprocher davantage de la société d'accueil si différente de la sienne ? En fait, chez les jeunes, le changement de vêtement va de pair avec d'autres changements, tels la façon de parler, l'alimentation, les fréquentations, etc. Une femme âgée disait tristement à ce sujet : «en venant en France, nous avons détruit nos racines. Regardez, maintenant la plupart de nos petits enfants comprennent assez mal le kurde et nos coutumes ne leur disent plus rien». Voir leurs jeunes et leurs enfants perdre leur identité culturelle, est le souci de la majorité de ces familles. Comment face à ces changements cette identité va-t-elle perdurer chez les enfants ?

Toutes les familles que j'ai connues veillent à ce que leurs enfants ne s'éloignent pas de la culture d'origine. L'organisation des mariages intra-kurdes et la contrainte de la communauté assurent le maintien des traditions. Toutefois, tout au long de cette étude, j'ai remarqué la distance grandissante que prennent les plus jeunes vis-à-vis de leurs aînés. L'école a comme souvent beaucoup joué sur ces différenciations. Par son intermédiaire, les enfants se sont familiarisés avec une autre culture que celle de leurs parents. Pris entre ces deux cultures, les enfants, arrivés à l'âge de l'adolescence, ont du mal à trouver leurs repères. Ils sont beaucoup plus sensibles à ces différences culturelles

et parfois se sentent embarrassés face à elles. Je les entendais souvent se distinguer de leurs parents pour se rapprocher des Français: «ce sont les gens comme mes parents qui parlent le kurde. Nous, les jeunes (kurdes), entre nous, nous parlons le français» ou «moi je n'aime pas mettre des jupes longues et larges comme ma mère, je préfère des pantalons». Ainsi leurs façons de parler et de se vêtir deviennent des moyens de s'éloigner de leurs parents. Cependant, ils sont tout aussi conscients de leurs différences avec leurs camarades français ; une jeune fille, qui a fréquenté un garçon de sa classe, après un certain temps a rompu en regrettant de ne pas avoir écouté son père : «mon père avait raison, nous sommes très différents des Français. Pour une musulmane ce n'est pas possible d'avoir des relations avant de se marier ; tandis que pour les Français c'est normal». Ces paroles révèlent le déchirement que la jeune fille a éprouvé : d'un côté elle avait envie de ressembler à ses camarades françaises et de l'autre son attachement à sa famille et ses coutumes ne l'autorisaient pas à le faire.

Comme l'écrit Malewska-Peyre : «A l'âge de l'adolescence, les enfants de migrants sont plus différents de leurs parents de ce que le sont les jeunes Français ; mais ils le sont également de leurs pairs Français, et même des jeunes qui n'ont pas quitté leur pays». Il ajoute : «l'incohérence des modèles identificatoires proposés fragilise la formation de l'identité d'autant plus que certains de ces modèles sont dévalorisés par la société et peuvent entraîner des jugements négatifs».⁴⁰ En fait, chez les enfants réfugiés, trouver l'équilibre entre ces deux mondes culturels dépend, d'une part, de la réussite ou de l'échec de l'intégration de leurs parents, et d'autre part, des relations qu'ils entretiennent avec eux. Souvent, l'intégration dévalorisante des parents les conduit à rejeter leur culture d'origine. Des parents qui se trouvent dans une situation économique difficile et maîtrisent assez mal le français ont plus de difficultés à avoir une image valorisante auprès de leurs enfants. Une jeune fille s'est sentie mal à l'aise devant une assistante sociale venue parler à sa mère et lui demander de signer un papier administratif. Dès que l'assistante sociale est partie, elle a dit à sa mère : «la prochaine

⁴⁰ MALEWSKA-PEYRE, 1989, «L'image négative ...», p. 48.

fois, il vaut mieux que tu ne dises rien ! Tu parles si mal le français que j'ai eu honte et tu ne sais même pas signer !». Ces paroles sont très dures pour les parents qui ne savent plus comment ils doivent se comporter avec leurs enfants et les sentent de plus en plus éloignés d'eux. La langue devient un handicap pour ces familles. La plupart d'entre elles maîtrisent mal le français et ont donc des difficultés à remplir les papiers administratifs ou à contrôler les bulletins scolaires de leurs enfants. Ces tâches sont accomplies par leurs enfants qui leur servent aussi d'interprètes en les accompagnant chez le médecin ou ailleurs. Cette dépendance vis-à-vis des enfants perturbe l'image traditionnelle des parents et les met mal à l'aise.

Cela rend plus délicate les relations entre les parents et les enfants. Parmi mes informateurs, j'ai constaté que les familles les plus instruites ont eu moins de problèmes avec leurs enfants. Cependant, il faut noter qu'à leur arrivée en France, elles avaient des enfants en bas âge. Cela leur a donné le temps de s'adapter à la société d'accueil sans que leur autorité parentale ne soit mise à mal. Tandis que les familles qui avaient des enfants âgés plus de 12 ans se trouvaient très vite devancées par leurs enfants. La plupart de ces enfants par le biais du français, devenu un code entre les frères et les soeurs ou entre les amis, trouvent un moyen d'échapper à l'autorité de leurs parents qui ne comprennent pas assez bien cette langue. Ainsi, ils l'utilisent pour dire leurs «secrets» à leurs amis, ou à leurs frères et soeurs, devenus leurs complices. Pour contrôler cette situation, une partie de ces familles avaient adopté une attitude très sévère vis-à-vis des enfants. Tout ce qui était considéré hors des normes kurdes (*dastur-e kordi*) leur était interdit ; par exemple le père d'une famille interdisait à ses filles de s'habiller en pantalon moulant ou de mettre des chemises fines à manches courtes. Or, ce sont les enfants de ces familles qui étaient les premiers à protester contre l'autorité parentale et à repousser leurs valeurs traditionnelles. Une jeune fille disait : «mon père me dit tout le temps qu'il faut s'habiller et se comporter ainsi, parce qu'on est Kurde. Mais j'aimerais bien lui répondre que j'étais tout petite quand on a quitté le Kurdistan, et je ne me rappelle de rien. Son Kurdistan ne me dit plus rien ; j'ai grandi en France, je n'ai connu que les coutumes de ce pays !». Ces

adolescents sont de plus en plus «francisés» et critiquent, par opposition à leurs parents, tout ce qui est kurde, comme des relations trop étroites avec la communauté, les habitudes de leurs parents, les mariages kurdes, etc.

Avec le temps, voyant l'effet négatif de leurs attitudes, ces familles ont changé leurs comportements et se sont montrées dès lors plus tolérantes. Par exemple, une des familles dont la fille avait fait une fugue, a accepté finalement son alliance avec son ami français à condition qu'il devienne musulman. Ce qui était impensable il y a quelques années où toute union de ce genre était rejetée sans aucune discussion et la jeune fille vouée à la mort. En fait, les parents ont su qu'une position souple aide à mieux contrôler la situation. Les enfants qui n'ont plus peur leur parlent ouvertement de leurs aspirations. Parfois aussi, ces familles essayent de trouver un compromis pour ne pas brusquer leurs enfants «qui n'ont pas connu le Kurdistan et ont pris des habitudes différentes» et aussi pour ne pas se déshonorer devant la communauté. Par exemple, tout en tolérant des comportements honnis par la communauté, ils leur conseillent de ne pas se faire remarquer et de rester discrets. Ainsi, une fille de dix-sept ans qui fume, raconte comment son père a réagi quand il l'a appris : « il m'a demandé et m'a dit que je suis libre de fumer mais si je le respecte, je dois essayer de ne pas fumer devant lui et surtout ne pas fumer devant les autres Kurdes. Parce que si on me voit fumer, ce sont eux qui vont être critiqués par toute la communauté ». Ainsi fumer, ou se rendre au café ou mettre des vêtements moulants et décolletés est permis aux filles à condition qu'elles ne le pratiquent pas devant le reste de la communauté. Comme le dit aussi Kastoryano⁴¹ «le pseudo-équilibre familial est fondé sur un "semblant" de conformité aux normes exigées par la famille de la part des enfants, nécessité d'assouplissement de principes et d'attitude de la part des parents». Ces accords entre les parents et les enfants évitent les tensions familiales. Souvent, c'est la mère qui est mise au courant la première par les enfants. En devenant leur confidente, elle essaye de les garder dans les traditions kurdes. En créant cette complicité, la mère surveille de plus près sa fille et ses relations, et elle

⁴¹ KASTORYANO, 1986, *Être turc ...*, p. 153.

s'assure ainsi que les libertés accordées ne dépassent certaines limites. Il faut noter que parfois le fils aîné joue aussi le rôle d'intermédiaire pour régler les divergences entre ses parents et ses frères et soeurs. Une telle présence a beaucoup influencé le rythme et l'ampleur des changements. La réussite dans le travail accentue ce rôle auprès de ses parents. Valorisé à leurs yeux, il arrive souvent à imposer sa décision et à trouver un compromis pour que sa soeur ou son frère cadet sortent avec des amis de son choix.

Pour les jeunes, se vêtir à l'européenne ou parler le français, ce n'est pas seulement porter un vêtement ou parler une langue qui remplacent les anciens, mais c'est surtout un moyen de s'ouvrir le chemin vers un autre monde et de se former une nouvelle identité. La plupart des jeunes que j'ai rencontrés comprennent le kurde mais préfèrent parler en français parce qu'ils sont plus à l'aise. Un jeune, à propos de son récent voyage au Kurdistan, raconte qu'il arrivait à se débrouiller en kurde ; mais il ne comprenait pas tout. Il expliquait cette lacune par sa rupture avec la vie au Kurdistan : «Vous savez, en France, il y a des mots que l'on n'emploie jamais ; notre kurde se limite à nos dialogues avec les parents et uniquement à l'intérieur de la maison. c'est le français qui est le plus important pour nous ». Les plus petits mélangent constamment le kurde et le français, comme par exemple : «*dourbinakam gard-e beka*» qui veut dire «garde moi mon appareil de photo». Ici le verbe «garder» est conjugué à la kurde, dans une syntaxe kurde. Ces jeunes enfants, en grandissant, ont tendance à employer de plus en plus le français à la place du kurde. C'est ce qui met mal à l'aise leurs parents. Pour la plupart, la langue kurde est le lien le plus important avec leur pays et leur culture. En la négligeant, leurs enfants risquent de s'éloigner de leur origine kurde et d'oublier leur identité.

Cependant, malgré ces changements chez les enfants et les adolescents, il arrive que ces mêmes enfants qui voulaient ressembler à tout prix à leurs amis français, une fois mariés et ayant fondé une famille, changent d'attitude et retournent souvent vers leurs origines. En réalité, en s'éloignant de la famille et de ses contraintes, ils se rendent compte de leur attachement à la culture kurde. Un jeune garçon qui parlait le plus

souvent le français à la maison et s'opposait à l'autorité de ses parents considérés comme «traditionnels et dépassés», après être devenu père lui-même, a changé d'attitude et a donné beaucoup d'importance à son identité kurde ; il veille à parler en kurde avec sa fille : «il ne faut pas que ma fille oublie sa langue maternelle. Dehors, tout le monde parle français, si à la maison aussi je parle le français, elle n'apprendra jamais le kurde ; je ne désire pas que cela arrive. Garder la langue kurde est très important pour moi, j'aimerais que ma fille parle très bien cette langue». De même, une jeune fille qui avait fait une fugue pour couper tous ses liens avec sa famille, après quelques années est retournée chez ses parents, pour leur dire combien elle avait besoin de leur soutien, et que malgré tout, elle se sentait kurde et voulait garder des relations avec son pays et sa famille. Ces réactions montrent que le rejet de la culture d'origine peut être réversible. Ces adolescents avaient renoncé à tout ce qui était jugé kurde à un moment difficile de leur vie, uniquement par opposition à leurs parents. Avec le recul et en grandissant, ils se sont rendu compte que, malgré tout, ils «aiment parler kurde, se retrouver en famille pour éveiller les souvenirs de leur enfance au Kurdistan, célébrer les fêtes kurdes et danser à la kurde et porter leur costume».

Des plus jeunes aux plus âgés, les réfugiés apprécient ces fêtes. Tous les enfants, même en exil, dès leur plus jeune âge, sont baignés dans la musique kurde. Leurs oreilles et leur corps sont si familiers avec cette musique, que dès qu'ils entendent un air kurde, ils se mettent à danser. Les adolescents, même ceux qui sont les plus critiques vis-à-vis de leurs traditions et de leurs coutumes, ne cachent pas leur joie d'aller à une fête kurde pour danser ensemble. On peut même dire que la danse kurde, parmi les jeunes, est le seul élément de leur culture qui soit resté intact en exil. Même s'ils préfèrent parler le français, s'ils ne s'habillent plus à la kurde et s'ils critiquent la cuisine traditionnelle, ils aiment toujours danser à la kurde. Le comportement des adolescents nous a montré que malgré les changements qu'ils souhaitent dans leurs traditions, ils se sentent encore liés à leur culture d'origine.

Ainsi donc, les changements vestimentaires évoquent la stratégie menée par l'étranger pour se montrer intégré aux yeux de l'autre, mais aussi, discrètement préserver son identité en s'attachant à des normes qui à première vue sont invisibles pour l'autre. Toutefois, avec le temps et sous l'influence des enfants, tout cela connaît une transformation réelle. Les critiques souvent proférées à propos des «autres» se sont adoucies. Les fromages hollandais et le camembert, les yaourts aux fruits, les produits en conserve (comme la ratatouille, le maïs etc.), qui étaient rejetés à leur arrivée, se trouvent sur leur table à manger. Quand il n'y a pas d'invités kurdes et qu'elles sont moins nombreuses, les familles mangent le plus souvent dans la cuisine autour de la table à manger au lieu de se mettre à même le sol. Certaines familles ont préparé une pièce dans laquelle elles ont installé un bureau et des chaises pour que leurs enfants fassent leurs devoirs, loin de la télévision et des invités. De leur côté, les enfants ressentent le besoin de se retrouver en famille et entre amis kurdes. Mais l'attachement à la société d'accueil n'est pas moins grand. La plupart pensent entamer une procédure de naturalisation, certains l'ont déjà fait et sont devenus Français. Après tout, la France est le pays où ils vont vivre le restant de leur vie.

Aucune de ces familles, pour l'instant, ne veut rentrer définitivement au Kurdistan. Pour les enfants, le Kurdistan est devenu le pays des vacances, le pays qui les ramène à leurs grands-parents et à leurs racines familiales. Durant les fêtes de mariage, le fait de consacrer un jour aux vêtements occidentaux et un autre aux kurdes, n'est-il pas pour les jeunes filles une façon de se retrouver entre ces deux cultures et de montrer ainsi qu'elles les ont adoptées toutes les deux ?

Conclusion

«Lorsqu'ils sont pris entre deux systèmes culturels contradictoires, les sujets peuvent manifester un éventail d'attitudes variables entre les extrêmes que sont la perméabilité, qui consiste à se laisser pénétrer par les éléments culturels auxquels on est confronté, et l'imperméabilité ou le refus de ces éléments. [...]. Entre ces deux pôles, divers positionnements sont possibles, variant selon les situations traversées et les relations vécues. Il se traduisent par des manipulations diverses des codes culturels en présence »¹.

Installées depuis plus de huit ans en France, les familles kurdes (parents comme enfants) ne pensent plus à un retour définitif au Kurdistan et semblent avoir adopté leur terre d'asile. Toutefois, elles n'ont pas coupé pour autant les liens avec leur communauté d'origine : la création d'une zone «protégée» au nord de l'Irak leur a permis de se rendre fréquemment au Kurdistan et de maintenir des relations avec leurs proches. Les réfugiés kurdes du Bâdinân jouent constamment sur ces deux scènes. D'un côté, ils s'adaptent à la société d'accueil et, de l'autre, ils adoptent une stratégie qui préserve leur identité. L'exemple de ces familles éclaire les différentes étapes du processus de l'intégration, ainsi que les stratégies identitaires face aux changements imposés par la société d'accueil.

1- Premiers contacts et premiers changements

Le premier constat qui s'impose est que les réfugiés au contact de la société d'accueil ont changé rapidement les éléments de leur culture qui s'exposaient à l'extérieur et les faisaient remarquer. Ainsi l'abandon du costume kurde à l'extérieur est vite apparu comme une nécessité chez la majorité d'entre eux. Par contre la toilette corporelle, les comportements alimentaires, l'aménagement du logement, comme tout ce qui est

¹ VINSONNEAU, 1997, *Culture et comportement*, p. 131.

protégé par l'espace intérieur, donc moins visible, changent plus lentement. Constaté aussi chez d'autres migrants, ce fait est expliqué par Malewska-Peyre² comme «une intériorisation de l'image dévalorisée renvoyée par la société». S'habiller à l'européenne est considéré par mes informateurs comme une façon de se montrer semblable aux autres, une façon de ne pas paraître étrange aux yeux des autres mais aussi de donner une image valorisante de soi.

Alors qu'à première vue les comportements vestimentaires ont changé brutalement, un examen plus méticuleux montre que le changement s'est réalisé en plusieurs étapes. Au départ, les réfugiés adaptaient leur façon de se vêtir suivant les lieux. Ainsi à la maison, ils s'habillaient en kurde et portaient à l'extérieur des vêtements occidentaux ; se vêtir à la mode européenne était encore ressenti par les réfugiés comme une contrainte de la société. Ces changements, particulièrement pour les femmes, ont paru assez brutaux et perturbants. L'image du corps, les démarches ne s'accordaient plus à ces vêtements et les mettaient mal à l'aise. Les gestes et la forme du corps valorisés, autrefois, par les vêtements kurdes se trouvaient altérés. Le choix limité des vêtements offerts par la Croix-Rouge accentuait cet embarras. Comme l'écrit Antonio Perotti, «les changements culturels exigent toujours du temps, parce qu'ils impliquent abandons et adaptations, résistances et réinterprétations».³ Petit à petit, les réfugiés se sont habitués aux vêtements occidentaux et se montrent plus à l'aise qu'à leur arrivée. Utilisé dans un premier temps pour des raisons de commodité, le vêtement occidental gagne aussi l'espace l'intérieur. Par exemple, une mère qui sort plusieurs fois de chez elle, pour aller chercher les enfants ou faire des courses, préfère finalement garder ses habits occidentaux à l'intérieur pour éviter d'avoir à se changer plusieurs fois dans la journée. A ce stade, on assiste à un panachage des deux modes d'habillement, occidental et kurde. Par exemple, les femmes, pour sortir, enfilent le pantalon kurde, *darpê*, sous les vêtements occidentaux adoptés (jupe ou robe) ; certaines d'entre elles gardent le foulard, *darsuk* ou *kafi*, sur la tête. Petit à petit d'autres modifications s'introduisent. Chez les

² MALEWSKA-PEYRE, 1989, «L'image négative de soi...», p. 55.

³ PEROTTI, 1992, «Préface», p. 11.

femmes, parfois, le *darpê* est remplacé par un caleçon⁴ qui, par sa forme étroite, a l'avantage de ne pas être visible sous les jupes moins larges et moins longues que les robes kurdes. Le foulard est abandonné par la plupart des femmes. Enfin, de «nouveaux vêtements», comme la chemise de nuit et le pantalon (le jean ou autres), deviennent à la mode parmi les jeunes femmes. La majorité des hommes, ne s'habillent plus à la kurde, même pour les fêtes.

2- Se distinguer : marqueurs et stéréotypes

Cependant ces changements vestimentaires n'aboutissent pas à une adoption totale de l'habillement occidental. Tout au contraire, avec le temps, les kurdes se distinguent encore des Français par leur façon de se vêtir. La manière de porter les vêtements, les formes et les couleurs se différencient des vêtements français. Ainsi, les femmes portent des vêtements larges, longs, qui couvrent le corps et choisissent des tissus à motifs fleuris proches de leurs costumes kurdes. Elles évitent de mettre des vêtements serrés, courts, qui découvrent le corps. Les hommes, de leur côté, évitent de porter le bermuda ou le short. Ils ont, dans tous les cas, adapté leurs nouveaux vêtements à des «normes kurdes». On peut trouver les mêmes exemples dans l'alimentation : manger à table plutôt que sur une nappe étalée à même le sol mais se servir comme au Kurdistan, sans distinguer l'entrée, le plat principal et le dessert. En d'autres termes, en empruntant un élément culturel nouveau, ici le vêtement ou la table à manger, les réfugiés l'ont remodelé selon le «pattern» de leur culture.

«Ample, large, long, flottant» deviennent pour les réfugiés des traits caractéristiques des vêtements kurdes qu'ils opposent aux «serré, étroit, court, moulant» qualifiant les vêtements français. Éléments emblématiques, ces traits «peuvent appartenir à des registres fort différents, et être positifs, valorisants, pour l'identité manifestée (marqueurs) ou, au contraire, négatifs, péjorants, dans l'identité que perçoivent les

⁴ Pantalon moulant.

personnes étrangères au groupe en question (stéréotypes)».⁵ Ces marqueurs et ces stéréotypes reviennent sans cesse dans les propos des réfugiés pour différencier leurs coutumes *kurdawâri* des coutumes françaises⁶. Les relations familiales et de voisinage, la cuisine, les comportements alimentaires et vestimentaires, l'aménagement du logement, etc., tous se distinguent par ces traits qui séparent le «nous» des «autres». Manger du porc, du boudin, des escargots et boire du vin⁷ sont jugés comme répugnants et incompatibles avec le goût kurde. De même, certaines pratiques vestimentaires comme le port de vêtements qui découvrent le corps (mini-jupe, décolletée, etc.) sont considérées comme indécentes. Le même regard se retrouve vis à vis des relations familiales dans la société d'accueil (divorce, abandon de parents âgés,...). Souvent l'esprit communautaire est valorisé au détriment de l'individualisme des Français. Ce regard critique que portent les réfugiés kurdes sur l'Autre n'est-il pas le signe d'une attitude défensive pour valoriser leur propre identité culturelle qu'ils ressentent dépréciée par la société d'accueil ?

3- Le rôle de la communauté

Nous avons vu que le rôle de la communauté dans le maintien et la perpétuation des traditions n'était pas négligeable : les mariages intra-kurdes soigneusement organisés en sont une des manifestations les plus voyantes. Parallèlement, c'est grâce à l'existence de la communauté et de l'entraide entre ces membres que beaucoup de familles réfugiées ont pu vaincre les difficultés de l'exil, trouver un travail, un logement et surmonter des problèmes financiers. Contrairement, donc, à l'idée reçue selon laquelle vivre en collectivité pourrait nuire à l'intégration des familles, cet aspect collectif de leur vie a évité l'isolement et la marginalisation des familles les plus démunies. Cette vie en

⁵ DIGARD (s. dir.), 1988, *Le fait ethnique ...*, p. 11. ; BROMBERGER, 1988, «Comment peut-on...», pp. 90-91 ; voir aussi BROMBERGER, 1979, *Technologie et analyse...*, pp. 133-134.

⁶ Voir la troisième partie de cette étude, «Habitation, alimentation, vêtement : tradition et adaptation», pp. 118-218.

⁷ Il faut noter que la consommation d'alcool, chez d'autres kurdes n'est pas bannie. Cependant, à ma connaissance, parmi mes informateurs ceux qui boivent de l'alcool ou du vin sont minoritaires dans leur communauté. La majorité ne boivent pas d'alcool.

communauté a généré par ailleurs et de manière plus inattendue, une certaine rivalité entre familles : l'acquisition d'appareils électroménagers, de meubles, la réussite à l'examen du permis de conduire, l'achat d'une voiture, etc., deviennent les signes valorisés de la réussite sociale (de l'intégration ?). La communauté joue donc un rôle ambivalent ; d'un côté, elle exerce sur ses membres des contraintes en vue de perpétuer les traditions kurdes et, de l'autre, elle les encourage à participer au système de consommation de la société d'accueil entraînant ainsi des changements dans les modes de vie.

4- Les différenciations sociales à l'intérieur de la communauté

Un autre point mis en évidence par cette étude est que les changements vestimentaires ne se sont pas réalisés de manière homogène mais sous une forme nettement différenciée suivant l'âge, le sexe et les acquis de la personne concernée. Par exemple, l'habillement des jeunes se rapproche beaucoup plus des modes vestimentaires de la société d'accueil que celui des réfugiés plus âgés qui restent plus attachés à leur culture d'origine. Les jeunes souhaitent, plutôt, se rapprocher des Français de leur âge et se différencient de leurs parents par leur façon de s'habiller. Pour les enfants notamment, qui n'ont pas connu le Kurdistan ou bien qui en ont un vague souvenir, le costume kurde est plutôt un costume folklorique, porté uniquement à l'occasion des fêtes : il n'a pas la valeur emblématique qu'il possède pour leurs parents.

Une autre distinction, hormis celle entre jeunes et vieux, se remarque entre les hommes et les femmes. Ces dernières, qui dans leur majorité n'avaient pas l'habitude de se vêtir à l'européenne avant de venir en France, mettent plus de temps que les hommes pour adopter les vêtements européens. En général, les femmes sont beaucoup plus attentives que les hommes à leur façon de se vêtir et prennent davantage garde à ne pas heurter leur communauté. Cependant, malgré ce conservatisme vestimentaire plus marqué, les femmes s'avèrent les plus actives dans la remise en cause de l'organisation de la famille, particulièrement du mariage. Par exemple, ce sont des jeunes filles, même

si elles restent minoritaires, qui ont protesté les premières contre les mariages traditionnels et ont dans certains cas choisi librement leur compagnon en dehors de la communauté au risque d'être rejetées par leurs familles. De même, les mères ont encouragé leurs filles à partir au Kurdistan, pour choisir leur fiancé et se marier : «avant, les filles n'osaient pas aller au Kurdistan pour choisir leur fiancé, il fallait qu'elles attendent ici pour qu'on vienne demander leur main. Mais nous leur avons dit, les garçons (arrivés à l'âge de se marier) vont tout le temps au Kurdistan pour trouver une femme alors pourquoi pas vous ?» Bien que ces mariages aient pour objectif premier d'éviter qu'elles se marient avec un étranger, ils ont induit des changements plus importants dans l'organisation de la famille. Par exemple, durant les premières années du mariage, le mari qui n'a aucune connaissance de la France dépend largement de sa femme et de sa belle-famille. C'est la femme qui va entreprendre les démarches pour régulariser la situation de son mari et travailler à l'extérieur. Même si ces faits paraissent superficiels⁸, ils modifient sensiblement les rapports traditionnels homme/femme. Dans ces familles, la femme éprouve une indépendance vis à vis de son mari et c'est elle qui prend la plupart du temps des initiatives dans leur vie de couple. Ces femmes se considèrent comme étant plus «modernes» que celles qui restent au foyer. Ces changements ont marqué aussi leurs comportements vestimentaires. A la différence des femmes qui enfilent leur pantalon kurde sous une jupe longue et large, avec une chemise à manches longues, quelquefois avec un foulard, elles n'hésitent pas à porter des pantalons ou des jupes étroites ou des chemises à manches courtes, se coiffent à la dernière mode et se maquillent. Ainsi cette nouvelle allure va de pair avec leurs activités à l'extérieur (stages, travail à temps partiel, conduite d'une voiture...). En fait, les différenciations vestimentaires sont fortement individualisées à l'intérieur de la communauté. Ceux qui se considèrent «modernes» s'éloignent des «normes kurdes», jugées «traditionnelles», pour se rapprocher de celles de la société d'accueil.

⁸ La femme continue à faire parallèlement les tâches ménagères (la cuisine, le ménage, etc.).

5- «Modernité», «traditionalisme» et identité

Les termes «moderne» et «traditionnel» reviennent souvent dans les propos des jeunes. En effet, comme nous venons de le voir, sous l'influence de la société d'accueil, la distinction entre les classes d'âge est accentuée à l'intérieur de la communauté avec ces différences dans l'adoption des modes vestimentaires. Les jeunes, en s'habillant à la mode française, s'éloignent de leurs aînés qui gardent une apparence plus «traditionnelle». Cependant l'attrance des jeunes envers leur «nouveau monde» ne met pas fondamentalement en cause leur identité kurde. Dès qu'ils fondent une famille, les jeunes se montrent autant que leurs parents attachés à leur culture d'origine. Souvent ces jeunes jouissent d'une double identité : «Nous sommes des Kurdes de France. Nous ne devons pas nous quereller au sujet des programmes des partis kurdes. Ici, nous sommes en France et nous avons d'autres problèmes qui nous sont propres». Les paroles de ce jeune homme, qui intervient pour calmer la discussion de son père avec un compatriote qui allait prendre un ton animé, sont assez révélatrices. Il est Kurde mais son avenir est dorénavant en France. Ce sentiment est partagé par la plupart des jeunes qui souvent se distinguent de ceux qui sont restés au Kurdistan ; ils sont Kurdes mais ils ont «quelque chose de différent» de leurs compatriotes restés au Kurdistan : «Je ne suis plus comme mes cousines au Kurdistan. Elles aussi, elles m'ont trouvée différente». Même les plus âgés, malgré les liens plus forts avec leur culture d'origine, affichent, à l'occasion de leurs visites au Kurdistan, leur différence et exposent leur richesse par des cadeaux, des dons d'argent et une nouvelle allure soulignée par le port de vêtements occidentaux tout neufs.

En fait, l'étude de la vie quotidienne des familles a révélé la complexité du processus d'intégration à la société d'accueil. La dualité est partout présente : la communauté aide et freine à la fois l'intégration, les habitudes vestimentaires s'occidentalisent tout en conservant une touche kurde etc. Les réfugiés montrent que malgré les emprunts, ils se distinguent de la société d'accueil, en affichant des particularités dans les modes

vestimentaires. De même, lorsqu'ils rentrent au Kurdistan, ils affichent leur «distinction» (au sens que Pierre Bourdieu donne à ce terme) par rapport à leurs compatriotes. Leur façon de se vêtir n'est plus la même qu'avant l'exil. Comme l'écrit Catherine Quiminal, pour les immigrés «En France, comme au village la seule stratégie possible pour être reconnu passe par la constitution de différence».⁹ On peut finalement se demander si l'insertion des réfugiés kurdes ne donnera pas naissance à une nouvelle identité ? Il est sans doute encore trop tôt pour répondre à cette question dans la mesure où les modes de vie des réfugiés continuent encore aujourd'hui à évoluer.

Au terme de ce travail deux nouvelles perspectives de recherche se dessinent :

1- L'une porte sur l'évolution récente des habitudes vestimentaires des Kurdes au Kurdistan même. En effet depuis quelques années, la société kurde connaît une urbanisation massive à la suite de la destruction des villages et de l'émigration des ruraux. Cette urbanisation a grandement facilité l'adoption de modèles occidentaux dans les comportements vestimentaires : aujourd'hui dans les villes kurdes, les jeunes s'habillent de plus en plus à la mode européenne. Une étude comparative de l'évolution des modes vestimentaires dans la diaspora et au Kurdistan, notamment chez les jeunes, compléterait très utilement le travail que j'ai réalisé.

2- L'autre perspective de recherche pourrait porter sur le rôle que joue la diaspora dans la formation de l'identité kurde. Aujourd'hui, les Kurdes sont de plus en plus nombreux à prendre le chemin de l'exil. Les difficultés économiques, les affrontements inter-kurdes ainsi que l'instabilité politique que connaît la région incitent des milliers d'entre eux à quitter le Kurdistan notamment en direction des pays européens. Le brassage, dans les pays d'accueil, de ces populations issues de différentes régions du Kurdistan a donné un relief particulier au rôle de la diaspora. Les liens entre communautés, facilités par l'exil et renforcés par de nombreux mariages entre jeunes, ont permis à de nombreux kurdes de se familiariser avec d'autres dialectes et d'autres éléments culturels (danses et

⁹ QUIMINAL, 1991, *Gens d'ici...*, p. 123.

chansons notamment) que les leurs. Les Kurdes de la diaspora découvrent par eux-mêmes l'existence d'un patrimoine commun à tous les Kurdes. Quel pourrait être l'impact de ce brassage sur le nationalisme kurde qui a toujours été teinté d'une forte composante régionale ? Quels seront les rapports de cette nouvelle diaspora avec le Kurdistan ? Les exilés puis leurs enfants garderont-ils les mêmes rapports avec leur pays d'origine ? L'étude d'une deuxième génération semble nécessaire pour bien comprendre à la fois le processus de l'intégration et l'impact de la diaspora sur le nationalisme kurde.

Bibliographie

I- Ouvrages généraux

ABOU Sélim, 1981, *L'identité culturelle*, Paris, Anthropos, 249 p.

BAHÂR Mehrdâd, 1362/1983, *Pajuheshi dar asâtir-e Iran* (Étude sur les mythes de l'Iran), tome 1, Téhéran, Tus, 326 p.

BALANDIER Georges, 1974, *Anthropo-logiques*, Paris, PUF, 1^{re} éd., 279 p. (2^e éd. 1985).

—, 1986, *Sens et puissance*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 3^e éd., 335 p. (1^{re} éd. 1971).

—, 1995, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 3^e éd., 240 p. (1^{re} éd. 1967).

BAROU Jacques, 1993, «Les paradoxes de l'intégration. De l'infortune des mots à la vertu des concepts», *Ethnologie française*, tome XXIII, n°2, pp. 169-176.

BARTHES Roland, 1957, «Histoire et sociologie du vêtement. Quelques observations méthodologiques», *Annales ESC*, n° 3, pp. 430-441.

—, 1967, *Système de la Mode*, Paris, Seuil, coll. Points, 322 p.

BASTIDE Roger, 1971, *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, coll. Petite Bibliothèque Payot, 247 p.

BATTESTI Térésa, 1981, «Signification sociale du vêtement zoroastrien féminin», in : M. de FONTANÈS ; Y. DELAPORTE (s. dir.), *Vêtement et Sociétés 1*, Actes des journées de rencontre des 2 et 3 mars 1979, Paris, Musée de L'Homme, Laboratoire d'ethnologie du Muséum national d'histoire naturelle, pp. 279-288.

BEAUD Stéphane ; NOIRIEL Gérard, 1990, «Penser l'"intégration" des immigrés», *Hommes et Migrations*, n° 1133, pp. 43-53.

BEKKAR Rabia, 1996, «Les immigrés et la télévision : la reformulation des rapports familiaux et sociaux», *Migrants-formation*, n° 107, pp. 14-26.

- BENFOUGHAL Tatiana ; FONTANÈS Monique de, 1996, «Symbolique de la ceinture et du tablier féminins au Maghreb et en Europe», in : Y. E. BROUTIN (s. dir), *Se vêtir pour dire*, Rouen, Université de Rouen, Cahiers de linguistique sociale, Éd. du CNRS, coll. Bilans et Perspectives, pp. 175-209.
- BESKI Chahla, 1997, «Les femmes immigrés maghrébines : objet ou sujet ?», *Migrations-Société*, vol. 9, n° 52, pp. 37-47.
- BLANC Odile, 1989, «Histographie du vêtement : un bilan», *Cahiers du Léopard d'Or*, n° 1, pp. 7-33.
- BOGATYREV Petr, 1971, *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia*, Translated from Slovak by Richard G. Crum, The Hague-Paris, Mouton, 107 p.
- BOREL France, 1992, *Le vêtement incarné. Les métamorphoses du corps*, Paris, Calmann-Lévy, coll. Agora-Pocket, 258 p.
- BOUDIMBOU Guy, 1991, *Habitat et modes de vie des immigrés africains en France*, Paris, L'Harmattan, 269 p.
- BOURDIEU Pierre, 1977, «Remarques provisoires sur la perception sociale du corps», *Actes de la recherche en sciences sociale*, n° 14, pp. 51-54.
- , 1979, *La distinction. Critique social du jugement*, Paris, Minuit, 670 p.
- , 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 475 p.
- , 1986, «Habitus, code et codification», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°64, pp. 40-45.
- BROMBERGER Christian, 1973, «Ethnologie, linguistique, esthétique. Note sur le "style ethnique"», in : *L'homme, hier et aujourd'hui. Recueil d'études en hommage à André Leroi-Gourhan*, Paris, Éd. Cujas, pp. 263-278.
- , 1979, «Technologie et analyse sémantique des objets : pour une sémiotologie», *L'Homme*, vol. XIX, n° 1, pp. 105-140.
- , 1988, «Comment peut-on-êre Rašti ? Contenus, perceptions et implications du fait ethnique dans le nord de l'Iran », in : J.P. DIGARD (s. dir.), *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, Paris, Éd. du CNRS, pp. 89-109.

- BROMBERGER Christian ; CENTLIVRES Pierre ; COLLOMB Gérard, 1989, «Entre le local et le global : les figures de l'identité», in : M. SEGALÉN (s. dir.), *L'autre et le semblable*, Paris, Presses du CNRS, pp. 137-145.
- BROUTIN Yvonne Elisabeth (s. dir.), 1996, *Se vêtir pour dire*, Rouen, Université de Rouen, Cahiers de linguistique sociale, Éd. du CNRS, coll. Bilans et Perspectives, 264 p.
- , «Les mots du costume», 1996, in : Y. E. BROUTIN (s. dir.), *Se vêtir pour dire*, Rouen, Université de Rouen, Cahiers de Linguistique sociale, Éd. du CNRS, coll. Bilans et Perspectives, pp. 11-24.
- CAMILLERI Carmel ; COHEN-EMERIQUE Margalit (s. dir.), 1989, *Chocs de cultures, Concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris L'Harmattan, 398 p.
- CERTEAU Michel de, 1993, *La culture au pluriel*, Paris, Seuil, 228 p.
- CERTEAU Michel de ; GIARD Luce ; MAYOL Pierre, 1990, *L'invention du quotidien, 1- arts de faire*, Paris, Gallimard, 349 p.
- , 1994, *L'invention du quotidien, 2- habiter, cuisiner*, Paris, Gallimard, 415 p.
- CHAMPAULT Dominique, 1969, «L'izâr de Qaracoche, Nord de l'Iraq», *Objets et mondes*, tome IX, fasc. 2, pp. 167 -176.
- CHEBEL Malek, 1984, *Le corps dans la tradition au Maghreb*, Paris, PUF, 207 p.
- , 1999, *Le corps en Islam*, PUF, Quadrige, 234 p. (1^{re} éd. 1984).
- CLAVIER Christine, 1994-1995, *Renouveau littéraire dans les mondes turc et iranien au début du XX^{ème} siècle. L'exemple comparatif de trois poètes artisans de ce renouveau : Nâzim Hikmet (1902-1963) poète turc, Nimâ Youshidj (1897-1959) poète iranien et Goran (1904-1962) poète kurde*, mémoire de DEA en Etudes Orientales, Slaves et Néo-helléniques, sous la direction de Michel BARBOT, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 188 p.
- COHEN-EMERIQUE Margalit, 1989, «Travailleurs sociaux et migrants. La reconnaissance identitaire dans le processus d'aide», in : C. CAMILLERI ; M. COHEN-EMERIQUE (s. dir.), *Chocs de cultures : Concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris, L'Harmattan, pp. 77-115.

- COUSIN Françoise, 1986, *Côté femmes* (Catalogue d'exposition), Paris, Muséum national d'histoire naturelle, 81 p.
- , 1992, «L'art de faire des pantalons et la quatrième dimension», *Techniques et culture*, n° 20, pp. 135-154.
- , 1996, «Un et multiple, le Rajasthan à travers ses styles vestimentaires», in : Y. E BROUTIN (s. dir.), *Se vêtir pour dire*, Rouen, Université de Rouen, Cahiers de Linguistique sociale, Éd. du CNRS, coll. Bilans et Perspectives, pp. 123-137.
- DELAPORTE Yves, 1980, «Le signe vestimentaire», *L'Homme*, vol. XX, pp. 109-142.
- , 1989, «La neutralisation de l'apparence», *Ethnologie française*, tome XIX, n° 2, pp. 130-139.
- , 1990, «Le vêtement dans les sociétés traditionnelles», in : J. POIRIER (s. dir.), *Histoire des Moeurs, tome I : Les coordonnées de l'homme et la culture matérielle*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, pp. 961-1031.
- DELAPORTE Yves (s. dir.), 1984, «Vêtement et sociétés 2», Actes du colloque national C.N.R.S. «Vers une anthropologie du vêtement», Musée de l'Homme (9-11 mars 1983), *L'Ethnographie*, tome LXXX, numéro spécial 92-93-94, 421 p.
- DESCAMP Marc-Alain, 1972, *Le nu et le vêtement*, Paris, Éd. Universitaires, 407 p.
- , 1986, *L'invention du corps*, Paris, PUF, 191 p.
- DESLANDRES Yvonne, 1976, *Le costume image de l'homme*, Paris, Albin Michel, 299 p.
- , 1990, Les modes vestimentaires dans la société occidentale», *Histoire des moeurs. I- Les coordonnées de l'homme et la culture matérielle*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, pp.1032 -1073.
- DIGARD Jean-Pierre, 1971, «La parure chez les Baxtyâri», *Objets et Mondes*, tome XI, fasc.1, pp. 117-130.
- , 1981, *Techniques des nomades baxtyâri d'Iran*, Paris, Cambridge University Press, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 273 p.
- DIGARD Jean-Pierre (s. dir.), 1982, *Le cuisinier et le philosophe. Hommage à Maxime Rodinson*, Paris, Maisonneuve et Larose, 296 p.
- , 1988, *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, Paris, Éd. du CNRS, 301 p.

- DINH TRONG HIEU, 1990, «Des goûts et des saveurs chez les Vietnamiens», *Hommes & Migrations*, n° 1134, pp. 51-64.
- DUFLOS-PRIOU Marie-Thérèse, 1988, *Système descriptif du costume traditionnel français. Typologies du vêtement et du couvre-chef : matières, morphologie, décor : aspects culturels*, Paris, Éd. de la Réunion des musées nationaux, 164 p.
- FISCHLER Claude, 1993, *L'omnivore*, Paris, Odile Jacob, 440 p. (1^{re} éd. 1990).
- FLÜGEL J. C., 1982, *Le rêveur nu. De la parure vestimentaire*. Traduit de l'anglais par Jean-Michel Denis, Paris, Aubier-Montaigne, 243 p. (éd. originale : 1930, *The Psychology of clothes*, London, Hogarth Press).
- FONTANÈS Monique Roussel de, 1973, «Le costume traditionnel en Calabre», in : *L'homme, hier et aujourd'hui. Recueil d'études en hommage à André Leroi-Gourhan*, Paris, Éd. Cujas, pp. 383-390.
- FONTANÈS Monique de ; DELAPORTE Yves (s. dir.), 1981, *Vêtement et sociétés 1*, Actes des journées de rencontres des 2 et 3 mars 1979, Paris, Musée de L'Homme, Laboratoire d'ethnologie du Muséum national d'histoire naturelle, 370 p.
- GALLOIS Pierre-Marie, 1996, *Le sang du pétrole, Irak*. Essai de géopolitique, Lausanne, L'Âge de l'Homme, 307 p.
- GASPARD Françoise, 1992, «Assimilation, insertion, intégration : les mots pour "devenir français"», *Hommes & Migrations*, n° 1154, pp. 14-24.
- GÉRAUD Marie-Odile ; LESERVOISIER Olivier ; POTTIER, Richard, 1998, *Les notions clés de l'ethnologie. Analyses et textes*, Paris, Armand Colin, 321 p.
- GOFFMAN Erving, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne. t.1 : la présentation de soi*, Paris, Minuit, 251 p.
- , 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne. t. 2 : Les relations en public*, Paris, Minuit, 372 p.
- , 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit, 231 p.

- GÖKALP Altan, 1995, « L'immigration turque : le lignage, le terroir et les potes », in : A. JUND ; P. DUMONT ; S. de TAPIA (s. dir.), *Enjeux de l'immigration turque en Europe*, Paris, L'Harmattan-CIEMI, pp. 91-101.
- HALL Edward T., 1971, *La dimension cachée*, Paris, Seuil, 254 p.
 —, 1979, *Au-delà de la culture*, Paris, Seuil, 234 p.
- HAUDRICOURT André G., 1948, « Relations entre gestes habituels, formes des vêtements et manière de porter les charges », *La Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, n° 3, pp. 58-67.
- ICHON Alain, 1973, « Acculturation et abandon du costume traditionnel », in : *L'homme, hier et aujourd'hui. Recueil d'études en hommage à André Leroi-Gourhan*, Paris, Éd. Cujas, pp. 695-705.
- ISHOW Habib, 1996, *L'Irak. Paysanneries politiques agraires et industrielles au XX^e siècle. Contribution à la réflexion sur le développement*, Paris, Publisud, 302 p.
- JUND Alain ; DUMONT Paul ; TAPIA Stéphane de (s. dir.), 1995, *Enjeux de l'immigration turque en Europe. Les Turcs en France et en Europe*, Paris, L'Harmattan-CIEMI, 318 p.
- KASTORYANO Riva, 1986, *Etre Turc en France : réflexion sur familles et communauté*, Paris, L'Harmattan-CIEMI, 207 p.
- KHOSROKHAVAR Farhad, 1989, « La pratique alimentaire », in : Y. RICHARD (s. dir.), *Entre l'Iran et l'Occident. Adaptation et assimilation des idées et techniques occidentales en Iran*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, pp. 143-154.
- KOVACS Marika, 1996, « Cheveux ou coiffé, fille ou femme en Hongrie », in : Y. E. BROUTIN (s. dir.), *Se vêtir pour dire*, Rouen, Université de Rouen, Cahiers de linguistique sociale, Éd. du CNRS, coll. Bilans et Perspectives, pp. 211-222.
- KROWOLSKI Nelly (s. dir.), 1993, *Autour du riz*, Paris, L'Harmattan, 261 p.
- LACOSTE-DUJARDIN Camille, 1992, *Yasmina et les autres de Nanterre et d'ailleurs. Filles de parents maghrébins en France*, Paris, La Découverte, 283 p.

- LE BRETON David, 1989, «Soins à l'hôpital et différences culturelles», in : C. CAMILLERI ; M. COHEN-EMRIQUE (s. dir.), *Chocs de cultures. Concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris, L'Harmattan, pp. 165-191.
- , 1994, *La sociologie du corps*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ? n° 2678, 127 p. (1^{re} éd. 1992).
- , 1995, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 263 p. (1^{re} éd. 1990).
- LEROI-GOURHAN André , 1964, *Le geste et la parole. I- Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 323 p.
- , 1965, *Le geste et la parole. II- La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 285 p.
- , 1971, *Evolution et Techniques : L'homme et la matière*, tome I, Paris, Albin Michel, 348 p. (1^{re} éd. 1943).
- , 1973, *Evolution et Techniques : Milieu et techniques*, tome II, Paris, Albin Michel, 475 p. (1^{re} éd. 1945).
- , 1983, «Symbolisme du vêtement japonais», *Le Fil du Temps*, Ethnologie et Préhistoire, Paris, Fayard, Le temps des sciences, pp. 46-55.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1977, *L'identité*, Paris, PUF, Quadrige, 344 p.
- MAERTENS Jean-Thierry, 1979, *Ritologiques 4. Dans la peau des autres*, Paris, Aubier-Montaigne, 192 p.
- MALEWSKA-PEYRE H., 1989, «L'image négative de soi chez les enfants de migrants et les stratégies identitaires contre la dévalorisation», *La recherche interculturelle*, t.1, Paris, L'Harmattan, pp. 47-60.
- MANCO Altay ; MANCO Ural (s. dir.), 1992, *Turcs de Belgique, identités et trajectoires d'une minorité*, Bruxelles, Info Türk, 286 p.
- MARTINET Jeanne, 1984, «Du sémiologique au sein des fonctions vestimentaires», *Vêtement et Sociétés 2*, Actes du colloque national C.N.R.S. «Vers une anthropologie du vêtement», Musée de L'Homme (9-11 mars 1983), *L'Ethnographie*, tome LXXX, numéro spécial 92-93-94, pp. 141-151.
- MAUSS Marcel, 1967, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, Petite Bibliothèque Payot, 264 p.

- , 1997, «Les techniques du corps», *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, Quadrige, 7^e éd., pp. 363- 386. (1^{re} éd. 1950).
- MICHAUD Marie-Christine, 1994, «L'américanisation : voie d'émancipation ?», *Migrations-Société*, vol. 6, n° 35, pp. 7-17.
- NICOLLET Albert, 1992, *Femmes d'Afrique noire en France. La vie partagée*, Paris, L'Harmattan-CIEMI, 317 p.
- NOIRIEL Gérard, 1988, *Le creuset français. Histoire de l'immigration XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, 312 p.
- , 1991, *La tyrannie du national. Le droit d'asile en Europe (1793-1993)*, Paris, Calmann-Lévy, 343 p.
- PAGÈS-DELON Michèle, 1989, *Le corps et ses apparences. L'envers du look*, Paris, L'Harmattan, 174 p.
- PANOFF Michel ; PERRIN Michel, 1973, *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris, Payot, Petite Bibliothèque Payot, 293 p.
- PERNET Agnès, 1996, «"Je ne m'appelle pas Cindy Crawford !" Un exemple de construction et de mise en scène de l'apparence corporelle en banlieue parisienne», *Migrants-formation*, n° 107, pp. 62-74.
- PEROTTI Antonio, 1992, «Préface», in A. NICOLLET, *Femmes d'Afrique noire en France. La vie partagée*, Paris, L'Harmattan-CIEMI, pp. 7-11.
- PETEK-SHALOM Gaye (s. dir.), 1998, «Immigrés de Turquie», *Hommes & Migrations*, n° 1212, Paris, 176 p.
- PITT-RIVERS Julian, 1981, «Le désordre vestimentaire», in : M. de FONTANÈS et Y. DELAPORTE (s. dir.), *Vêtement et Sociétés /1*, Actes des journées de rencontre des 2 et 3 mars 1979, Paris, Musée de L'Homme, Laboratoire d'ethnologie du Muséum national d'histoire naturelle, pp. 55-65.
- POIRIER Jean, 1990, «L'homme et l'objet», *Histoire des moeurs. 1- Les coordonnées de l'homme et la culture matérielle*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, pp. 896-960.

- POP Denise, 1978, «Le port du costume traditionnel aujourd'hui en Roumanie», *Objets et Mondes*, tome 18, fasc. 3-4, pp. 165-182.
- , 1981, «Les multiples fonctions du costume traditionnel chez les Roumains», in : M. de FONTANÈS et Y. DELAPORTE (s. dir.), *Vêtement et Sociétés I*, Actes des journées de rencontre des 2 et 3 mars 1979, Paris, Musée de L'Homme, Laboratoire d'ethnologie du Muséum national d'histoire naturelle, pp. 311-322.
- , 1984, «Evolution d'un système vestimentaire dans les sociétés rurales de Roumanie», *L'Homme*, tome XXIV, n° 1, pp. 43-64.
- POUTIGNAT Philippe ; STREIFF-FENART Jocelyne, 1995, *Théories de l'ethnicité*, suivie de : les groupes ethniques et leurs frontières, par Fredrik Barth, Paris, PUF, 270 p.
- PRÉVERT Jacques, 1955, «Étranges étrangers», *La pluie et le beau temps*, Paris, Gallimard, coll. Folio, pp. 28-30.
- QUIMINAL Catherine, 1991, *Gens d'ici, gens d'ailleurs. Migrations ^{Soninké} et transformations villageoises*, Paris, Christian Bourgeois, 223 p.
- RAUCH André, 1989, «Parer, paraître, apparaître. Histoires de la présence corporelle», *Ethnologie française*, tome XIX, n° 2, pp. 145-153.
- RETSCHIZKY M. ; BOSSEL-LAGOS M. ; DASEN P. (s. dir.), 1989, *La recherche interculturelle*. t.1, Paris, L'Harmattan, 317 p.
- REVEYRAND-COULON Odile (s. dir.), 1993, *Immigration et maternité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 129 p.
- RICHARD Yann (s. dir.), 1989, *Entre l'Iran et l'Occident. Adaptation et assimilation des idées et techniques occidentales en Iran*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 242 p.
- RONDOT Philippe, 1995, *L'Irak*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ? n° 1771, 2^e éd., 128 p. (1^{re} éd. 1979).
- RUDE-ANTOIRNE Edwige, 1997, *Des vies et des familles. Les immigrés, la loi et la coutume*, Paris, Odile Jacob, 327 p.

- SAADA Lucienne, 1981, «Contribution à une recherche pluridisciplinaire sur la ceinture masculine et féminine», in : M. de FONTANÈS et Y. DELAPORTE (s. dir.), *Vêtement et Sociétés 1*, Actes des journées de rencontre des 2 et 3 mars 1979, Paris, Musée de L'Homme, Laboratoire d'ethnologie du Muséum national d'histoire naturelle, pp. 231- 239.
- SCHNAPPER Dominique, 1991, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, 367 p.
- TAGUIEFF Pierre-André, 1988, *La force du préjugé*, Paris, La Découverte, 645 p.
- TODD Emmanuel, 1994, *Le destin des immigrés. Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*, Paris, Seuil, 461 p.
- TODOROV Tzvetan, 1996, *L'homme dépaycé*, Paris, Seuil, 242 p.
- TRIBALAT Michèle, 1995, *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte, 232 p.
- TUAL Anny, 1971, «Variations et usages du voile dans deux villes d'Iran», *Objets et Mondes*, tome XI, fasc.1, pp. 95-116.
- VASQUEZ A., 1986, «Se nourrir de nostalgie. Les conduites alimentaires des enfants étrangers en France», *Enfance*, n° 1, pp. 61-74.
- VERNIER Bernard, 1963, *L'Irak d'aujourd'hui*, Paris, A. Colin, 494 p.
- VILLANOVA Roselyne de, (avec la collaboration de BEKKAR, Rabia), 1994, *Immigration et espaces habités. Bilan bibliographique des travaux en France 1970-1992*, Paris, L'Harmattan-CIEMI, 212 p.
- VINSONNEAU Geneviève, 1997, *Culture et comportement*, Paris, Armand Colin, 191 p.
- WEIL Patrick, 1991, *La France et ses étrangers*, Paris, Calmann-Lévy, 592 p.
- WIEVIORKA Michel, 1992, *La France raciste*, Paris, Seuil, Coll. Points Actuels, 201 p.

ZANNAD-BOUCHARA Traki, 1994, *Les lieux du corps en Islam*, Paris, Publisud, 139 p.

ZONGO Bernard, 1996, «Choix vestimentaires. Interprétations culturelles et gestion identitaire chez les Africain(e)s en France», in : Y. E. BROUTIN (s. dir.), *Se vêtir pour dire*, Rouen, Université de Rouen, Cahiers de linguistique sociale, Éd du CNRS, coll. Bilans et Perspectives, pp. 161-173.

II- Les Kurdes

AHMAD-OMAR Mohsen, 1996, *Les voyageurs français au Kurdistan, XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles*, Thèse de doctorat, sous la direction de Monsieur le Professeur Jean Bessière, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III, 346 p.

ALLISON Christine, 1996, «Old and New Oral Traditions in Badinan », in : Philip KREYENBROEK ; Christine ALLISON (eds.), *Kurdish Culture and Identity*, London, Zed Books, pp. 29-47.

AMIN Bakhtiar, 1992, *Exil et mémoire, un groupe de rescapés kurdes du Badinan en France*, Paris, Mémoire présentée en vue du Diplôme de l'E.H.E.S.S., 170 p.

ANDREWS P.A. ; ANDREWS M., 1992, «*Clothing XXI. Turkic and Kurdish Clothing of Azerbaijan*», *Encyclopaedia Iranica*, Volume V, fasc. 8, pp. 836- 840.

BABAKHAN Ali, 1994, *Les Kurdes d'Irak. Leur histoire et leur déportation par le régime de Saddam Hussein*, (s.l.), 351 p.

BARTH Fredrik, 1953, *Principles of Social Organization in Southern Kurdistan*, Oslo, Universitetets Ethnografiske Museum, 146 p. (Reprint 1979).
——, 1954, "Father's brother's daughter marriage in Kurdistan", *Southwestern Journal of Anthropology*, n° 10, 2, pp. 164-171.

BEDLISI Amir Sharaf Khân, 1364/1985, *Târikh-e mofasal-e Kordestân, Sharaf-Nâmeh* (L'histoire détaillée du Kurdistan), Editée et rassemblée par M. Abâssi, Téhéran, Elmi, 917 p.

- BEHNÂM Isâ, 1339/1960, «Lebâs-e Kordhâ» (Le costume des Kurdes), *Naqsh-o-Negâr*, 3e série, n° 7, Téhéran, Honarhâ-ye Keshvar, pp. 5-11.
- BENEZIT Marcel, 1990, «Les baluchons kurdes», *Bulletin de liaison et d'information*, n° 58-59-60, Institut Kurde de Paris, pp. 45-47.
- BINDER Henry, 1887, *Au Kurdistan, en Mésopotamie et en Perse*, Mission scientifique du Ministère de l'Instruction publique, Paris, Maisson Quantin, 454 p.
- BLAU Joyce, 1975, *Le kurde de Amâdiya et de Djabal Sindjâr, analyse linguistique et textes folkloriques, glossaires*, Paris, Klincksieck, 252 p.
- , 1984, *Mémoire du Kurdistan*, Recueil de la tradition littéraire orale et écrite, Paris, Findakly, 223 p.
- , 1995, «Le roman en kurmânji dans la diaspora kurde européenne», in : A. JUND ; P. DUMONT ; S. de TAPIA (s. dir.), *Enjeux de l'immigration turque en Europe. Les Turcs en France et en Europe*, Paris, L'Harmattan, pp. 123-128.
- BLAU Joyce et al., 1989, *Les Kurdes et le Kurdistan, bibliographie critique 1977-1986*, Téhéran-Paris, I.F.R.I., Abstracta Iranica, Volume hors série, 147 p.
- BOIS Thomas, 1965, *Connaissance des Kurdes*, Beyrouth, Khayats, 164 p.
- BOULANGER Philippe, 1998, *Le destin des Kurdes*, Paris, L'Harmattan, 271 p.
- BOZARSLAN Hamit, 1991, «Turquie : un défi permanent au nationalisme kémaliste», in : E. PICARD (s. dir.), *La question kurde*, Bruxelles, Complexe, pp. 37-51.
- , 1995, «L'immigration kurde. Un espace conflictuel», *Migrants-formation*, n° 101, pp. 115-129.
- , 1997, *La question kurde*, Paris, Presses de Science Po, 383 p.
- , 1998, «Le groupe kurde», *Hommes & Migrations*, n° 1212, pp. 24-34.
- BOZARSLAN Hamit (s. dir.), 1994, «Les Kurdes et les Etats», *Peuples Méditerranéens*, n° 68-69, 300 p.
- CHALIAND Gérard, 1992, *Le malheur kurde*, Paris, Seuil, 220 p.
- , 1980, *Anthologie de la poésie populaire kurde*, Paris, Stock, 262 p. (2^e éd. 1997, La Tour d'Aigues, l'Aube, 144 p.).

- CHALIAND Gérard (s. dir.), 1978, *Les Kurdes et le Kurdistan : La question nationale kurde au Proche-Orient*, ouvrage collectif, Paris, Maspero, 354 p. (2^e éd. mise à jour, 1981, Petite collection Maspero, 370 p.).
- CHANTRE Ernest, 1897, *Esquisse historique et ethnographique*, Lyon, A. Rey, 41 p.
- CHEIKHI Hussein, 1983-1984 ?, *Les travailleurs kurdes du foyer SONACOTRA de Villeurbanne*, Dossier dactylographié, Relation inter-ethnique, s.l. (Lyon ?), s.d., 40 p.
- CIGERLI Sabri, 1997, *Les réfugiés kurdes d'Irak en Turquie : L'exode de 1988*, Thèse de Doctorat, Université de Paris X - Nanterre, 2 Volumes, 701 p.
- , 1998, *Les réfugiés kurdes d'Irak en Turquie. Gaz, exode, camps*, Paris, L'Harmattan, 319 p.
- COULONDRE Violaine, 1991, «L'OFPPRA sur le terrain», *Réfugiés kurdes, Accueillir*, Paris, Bulletin du Service Social d'Aide aux Émigrants, n° 177, pp. 23-25.
- CRIEL Jean-Marie ; JAMIL Pervine, 1995, *Costumes et tapis kurdes*, Bruxelles, Institut Kurde de Bruxelles, 92 p.
- DZIEGEL Lezsek, 1988, «Villages et petites villes kurdes dans l'Irak actuel», *Studia Kurdica*, n°1-5, Paris, Institut Kurde de Paris, pp. 127-156.
- EAGLETON William Jr., 1963, *The Kurdish Republic of 1946*, London, Oxford University, 1963, 142 p. Traduit de l'anglais par Catherine Ter-Sarkisian, 1991, *La République kurde*, Bruxelles, Complexes, 232 p.
- , 1996, «Kurdish Rugs and Kelims : An Introduction », in : P. G. KREYENBROEK ; C. ALLISON (eds. by), *Kurdish Culture and Identity*, London, Zed Books, pp. 155-161.
- EDMONDS, Cecil John, 1957, *Kurds, Turks and Arabs : Politics, Travel and Research in North-Eastern Iraq, 1919-1925*, London, Oxford University-Press, 457 p.
- EFTEKHÂR 'Abdollah-Nâhid, 1362/1983, *Khâterât-e man* (Mes souvenirs), rassemblé par Qâzi Ahmad, Téhéran, Nafisifar, 107 p.

- ELMAS Hasan Basri, 1998, «Exode rural et migration des Turcs et des Kurdes vers l'Europe», *Hommes & Migrations*, n° 1212, Paris, pp. 5-13.
- FARRÈRE Michel, 03/08/1989, «Les Kurdes irakiens accueillis par la France sont hébergés dans un centre de l'armée du Puy-de-Dôme», *Le Monde*.
- FATTÂHI-GHÂZI, Qâder, 1364/1985, *Amsâl va hekam-e kordi* (Les proverbes kurdes), Tabriz, Dânesghâh-e Tabriz (Université de Tabriz), 616 p.
- GHASSEMLOU A. R, 1978, «Le Kurdistan iranien», in : G. CHALIAND (s. dir.), *Les Kurdes et le Kurdistan : La question nationale au Proche-Orient*, Paris, Maspero, pp. 156-197.
- GÖKALP Altan ; KASTORYANO Riva ; TAPIA Stéphane de, 1997, *L'immigration turque et kurde : la dynamique segmentaire, la nouvelle donne générationnelle et le nouvel ordre communicationnel*, étude réalisée par le FAS, 149 p.
- HAKIM Halkawt (s. dir.), 1992, *Les Kurdes par-delà l'exode*, Paris, L'Harmattan, 272 p.
- HAMILTON A. M., 1994, *Ma route à travers le Kurdistan irakien. Récit d'un ingénieur néo-zélandais en Irak*, Traduit de l'anglais par Thomas Bois, Paris, L'Harmattan, 280 p. (version originale : 1937, *Road Through Kurdistan : The Narrative of an Engineer in Iraq*, London, Faber and Faber).
- HANSEN Henny Harald, 1961, *The Kurdish Woman's Life. Field Research in a Muslim Society, Iraq*, Copenhague, Nationalmuseet, 213 p.
- HASANI-FARD Seyyed Ahmad, 1356/1977, *Lebâs dar Kordestân* (Le costume au Kurdistan), Mémoire de Licence des Sciences sociales, Téhéran, Université de Téhéran, 78 p.
- HASSANPOUR Amir, 1992, *Nationalism and language in Kurdistan, 1918-1985*, préf. by Michael L. Chyet, introd. by Ladislav Zgusta, San Francisco, Mellen Research University Press , 520 p.
- HEJAR, 1368/1989, *Hanbâna Borina, Farhang-e kordi-fârsi* (Dictionnaire kurde-persan), 2 vol., Téhéran, Surush Press, 1035 p.

- HÊMIN, 1974, *Târik o Run (Obscurité et Clarté)*, Bagdad, s.n., 254 p.
- , *Nâla-y Judâyi (Le déchirement de la séparation)*, Bagdad, s.d, s.n., 110 p.
- HUMAN RIGHTS WATCH, 1995, *Iraq's Crime of Genocide. The Anfal Campaign Against the Kurds*, New Haven and London, Yale University Press, 373 p. (1st ed. 1993).
- IZADY Mehrdad R., 1992, *The Kurds : a Concise Handbook*, Washington D.C. , Crane Russak Basingstoke, Taylor and Francis, 268 p.
- JAMIL Pervine, 1992, «L'immigration kurde en Belgique», in : A. MANCO ; U. MANCO (s. dir.), *Turcs de Belgique, identités et trajectoires d'une minorité*, Bruxelles, Info Türk, pp. 44-50.
- KENDAL, 1978, «Le Kurdistan de Turquie», in : G. CHALIAND (s. dir.), *Les Kurdes et le Kurdistan*, ouvrage collectif, Paris, Maspero, pp. 70-153.
- KHÂL, Mohammad, 1971, *Pandi Peshiniyân (Proverbes)*, Sulaimaniya, Kameranî, 2^e éd, 506 p.
- KREN Karin, 1994, «La culture matérielle des Kurdes syriens et turcs», *Peuples Méditerranéens*, n° 68-69, pp. 95-106.
- KREYENBROEK Philip G. ; ALLISON Christine (eds. by), 1996, *Kurdish Culture and Identity*, London, Zed Books, 185 p.
- KREYENBROEK Philip G. ; SPERL Stefan (eds by), 1992, *The Kurds : a Contemporary Overview*, London, Routledge, 256 p.
- KURMANCÎ, 1992, *Rojnameya taybetî Enstîtuya Kurdî ya Parîsê li ser pirsên zaravê kurmancî* (Revue de l'Institut Kurde de Paris sur la langue du kurmancî), n° 11, Institut Kurde de Paris.
- KUTSCHERA Chris, 1979, *Le Mouvement National Kurde*, Paris, Flammarion, 393 p.
- , 1997, *Le défi kurde ou le rêve fou de l'indépendance*, Paris, Bayard, 352 p.
- MacKENZIE D.N., 1960, «Bahdinân», *Encyclopédie de l'Islam*, tome I, Nouvelle édition, Leyde, E. J. Brill, p. 948.

- MARDUKH Abdollâh, 1984, «Bibliographie kurde», *Studia Kurdica*, n° 1, Centre de Recherches de l'Institut kurde de Paris, pp. 110-113.
- MAYI Akram, 1990, *Les réfugiés kurdes en Turquie*, Paris, Institut Kurde de Paris, 29 p.
- McDOWALL David W., 1992, *The Kurds. A Nation Denied*, Londres, Minority Rights Group Publications, 150 p.
- , 1996, *A Modern History of the Kurds*, London, I.B. Tauris, 472 p.
- MEISELAS Susan, 1997, *Kurdistan in the Shadow of History*, with chapter commentaries by Martin. van Bruinessen, New York, Random House, 408 p.
- MINORSKY V., 1927, «Kurdes», *Encyclopédie de l'Islam*, Tome II, Leyde, E. J. Brill, pp. 1196-1220.
- , 1960, «Ahl-i Hakk», *Encyclopédie de l'Islam*, tome I, (Nouvelles éditions), Leyde, E.J. Brill, pp. 268-272.
- MINORSKY V., BOIS Thomas ; MacKENZIE D.N., 1986, «Kurdes et Kurdistan», *Encyclopédie de l'Islam*, Tome V, (Nouvelles éditions), Leiden, E.J. Brill, pp. 441-489.
- MODARESI Mollâ Qâder, 1364/1985, *Negâhi digar bê J.K.* (Un autre regard sur le J.K.), Mahâbâd, Rassemblé par SAMADI, dactylographié.
- MOHSENI Chirine, 1991, *Le vêtement kurde et son évolution de XIXème siècle à nos jours. Le cas des Mokri à Mahâbâd*, Mémoire de DESS, Paris, Université Paris VII, 163 p.
- MOJREM MOKRI Hâjj Ne'matollah, 1966, *Shâh-nâma-ye Haqiqat, Le livre des Rois de la Vérité. Histoire traditionnelle des Ahl-e Haqq*. Texte persan publié avec une introduction, une étude sur les «Fidèles de Vérité», des notes et des commentaires par M. MOKRI, Tome I (Texte du Shâh-Nâma), Paris-Téhéran, Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien, 608 p.

- MOKRI Mohammed, 1961, «Le foyer kurde», *L'Ethnographie*, n° 55, pp. 79-95.
- , 1970, *Recherches de kurdologie : contribution scientifique aux études iraniennes, études ethnographie, de dialectologie, d'histoire et de religion*, Paris, Klincksieck, 420 p.
- , 1361/1982, *Farhang-e nâmhâ-ye parandegân dar lahjehâ-ye qarb-e Iran* (Dictionnaire des noms des oiseaux dans les dialectes de l'ouest de l'Iran), Téhéran, Amir Kabir, 3^e éd., 151 p. (1^{re} éd. 1326/1947).
- MORE Christiane, 1984, *Les Kurdes aujourd'hui. Mouvement national et partis politiques*, Paris, L'Harmattan, 310 p.
- MORGAN Jacques de, 1894, *Mission scientifique en Perse, Etudes géographiques*, t.1, Paris, E. Leroux, 428 p.
- NIKITINE Basile, 1956, *Les Kurdes, étude sociologique et historique*, Paris, Klincksieck, 361 p.
- O'SHEA Maria T., 1994, «Between the Map and the Reality. Some Fundamental Myths of Kurdish Nationalism», *Peuples Méditerranéens*, n° 68-69, pp. 165-183.
- , 1996, «Kurdish Costume : Regional Diversity and Divergence», in : P. KREYENBROEK ; C. ALLISON (eds.), *Kurdish Culture and Identity*, London, Zed Books, pp.135-155.
- PAPOLI-YAZDI Mohammad Hoseyn, 1991, *Le nomadisme dans le nord du Khorassan, Iran -Téhéran & Paris*, Institut Français de Recherche en Iran, 434 p.
- PICARD Elizabeth (s. dir.), 1991, *La question kurde*, Bruxelles, Complexe, 161 p.
- , 1991, «Irak : la question cruciale de l'autonomie», *La question kurde*, Bruxelles, Complexe, pp. 79-95.
- QÂNE' Borhân, 1979, *Benchina komalâyatîyakâni âferati lâdê nêshini kurdawâri* (Quelques éléments socio-culturels des coutumes des femmes paysannes kurdes), Bagdad, Ershâd, 48 p.
- QIZILJI Hasan, 1985, *Pêkanin-i gadâ (Le sourire du mendiant)*, Bagdad, 2^e éd., 160 p. (1^{re} éd. 1972).

- RICHARD Yann, 1991, «Les Kurdes d'Iran : révoltes, idéalisme et silence» in : E. PICARD (s. dir.), *La question kurde*, Bruxelles, Complexe, pp. 53-78.
- RIEGEL Carole, 1992-93, *Les Kurdes en France : une communauté à part entière ?*, Mémoire de maîtrise en Géographie Humaine, Paris IV, 130 p.
- RONDOT Pierre, 1936, «Les tribus montagnardes de l'Asie antérieure. Quelques aspects sociaux des populations kurdes et assyriennes», *Bulletin d'études orientales*, n° 6, Institut français de Damas, pp. 1-50.
- , 1972, «Vêtue masculine et artisanat du vêtement chez les Kurdes de la Haute Djézireh syrienne» (à la veille de la Deuxième Guerre mondiale), *Bulletin d'études orientales*, n° 25, Institut français de Damas, pp. 257-267.
- SALIMI Hâji Raouf, 1365/1986, «Kelâwi tanaka (Le képi en fer blanc)», *Serwa*, n° 6, Ourumia, Salâheddin-e Ayubi, pp. 36-37.
- SAMADI Seyyed Mohammed, 1363/1984, *Târikhche-ye Mahâbâd (Brève histoire de Mahâbâd)*, Mahâbâd, éd. l'auteur, 40 p.
- , 1364/1985, *Manzume-ye kordi-ye Hamzeh âqâ-ye Mangor*, traduit en persan par S.M. Samadi, Mahâbâd, dactylographié, 23 p.
- SHARIFI Ahmad, 1354/1975, *Kordestân-e Mokri va Mahâbâd (Le Kurdistan Mokri et Mahâbâd)*, Mahâbâd, La Radio Télévision de Mahâbâd, dactylographié, n.p. (144 p.).
- S.S.A.E. (Service Social d'Aide aux Émigrants), 1985 ?, *Kurdes, étude d'un travail social interinstitutionnel auprès d'un groupe de familles d'origine kurde*, Paris, édité par S.S.A.E., s.d., 63 p.
- SOANE E. B., 1979, *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise, Narrative of a Journey from Constantinople to Baghdad, 1907-1909, With Historical and Ethnological Notices of The Kurdish Tribes and The Chaldeans of Kurdistan*, reprint Amsterdam, APA-Philo Press, 441 p. (1^{re} éd. London, 1912).
- TÂBÂNI Hasan, 1358/1979, *Baresi-ye ozâ'e tabi'i, eqtesâdi va ensâni-ye Kordestân*, (Étude de la situation écologique, économique et sociale du Kurdistan), Mahâbâd, Seydiân, 2^e édition, 138 p. (1^{re} éd. 1345/1966).

- TAVAHODI OWGHÂZI, Kalimollâh, 1364/1985, *Harekat-e târikhi-ye kord be Khorâsân dar defâ' az esteqlâl-e Irân* (Mouvement historique des Kurdes vers le Khorâsân pour défendre l'indépendance de l'Iran), 2^e volume, Mashhad, Dâneshgâh-e Ferdowsi, 664 p. (1^{re} vol. 1359/1980, Mashhad, Kusheh, 574 p.).
- TAVAKOLI Mohammad Rauf, 1363 /1984, *Joqrâfiâ va Târikh-e Bâne, Kordestân*, (La géographie et l'histoire de Bâneh, Kurdistan), Téhéran, éd. L'auteur, 2^e éd., 288 p.
- TEYMUR-ZÂDEH Mostafa, 1332/1953, *Târikh-e zendegi-ye marz yâ vahshat-e Saqez* (L'histoire de la vie ^à la frontière ou la terreur à Saqez), Téhéran, Musavi, 125 p.
- VAN BRUINSEN Martin, 1992 a, *Agha, Shaikh and State. The Social and Political structures of Kurdistan*, Londres, Zed Press, 373 p. (éd. originale : Thèse Utrecht 1978).
- 1992 b, «Kurdish Society, ethnicity, nationalism and refugee problems», in : P.G. KREYENBROEK ; S. SPERL (eds by), *The Kurds : a Contemporary Overview*, London, Routledge, pp. 33-67.
- , 1994, «Nationalisme kurde et ethnicités intra-kurdes», *Peuples Méditerranéens*, n° 68-69, pp. 11-39.
- VANLY Ismet Chériff, 1970, *Le Kurdistan irakien entité nationale. Étude de la Révolution de 1961*, Neuchâtel (Suisse), éd. de la Baconnière, 418 p.
- , 1978, «Le Kurdistan d'Irak», in : G. Chaliand (s. dir), *Les Kurdes et le Kurdistan : La question nationale kurde au Proche-Orient*, Paris, Maspero, pp. 226-305.
- VAQÂYE'-NEGÂR-KORDESTÂNI Ali-Akbar, 1364/1985, *Hadiqe-ye Nâseri-ye dar joqrâfiyâ va târikh-e kordestân* (Le jardin nâseriyeh [Relatif à Nâser al-Din Shâh] sur la géographie et l'histoire du Kurdistan), Téhéran, Rassemblée et édité par M. R.Tavakoli, 344 p.
- VEGA Anne, 1988-89, *Mariage et accouchement chez les Kurdes de Turquie, représentations de l'alliance et de l'enfantement des femmes kurdes immigrées de la région parisienne*, Mémoire de maîtrise, Paris X (Nanterre), 155 p.
- , 1993, «L'identité ethnique kurde en France», *Journal des Anthropologues*, n° 52, pp. 29-42.
- , 1994 a, «L'identité ethnique kurde, kurdayetî», *Droit et cultures*, n° 27, pp. 195-217.

—, 1994 b, «Tradition et modernité au Kurdistan et en diaspora», *Peuples Méditerranéens*, n° 68-69, pp. 107-142.

VIENNOT Jean-Pierre, 1969, *Contribution à l'étude de l'histoire et de la sociologie du Mouvement national kurde*, Paris, Thèse de 3e cycle, 482 p.

YALÇIN-HECKMANN Lale, 1991, *Tribe and Kinship among the Kurds*, Francfort / Main, Peter Lang, 328 p.

ZAZA Noureddine, 1993, *Ma vie de kurde*, Genève, Labor et Fides, 2^e éd., 259 p. (1^{re} éd. 1982).

ZIÂYI Cheikh Rauf, 1367/1988, *Yâddâshthâyi az Kordestân. Khâterât-e Cheikh Rauf Ziâyi az vaqâ'-ye hozur-e rusieh va britâniâ o osmâni, va âshubha-ye mahali. (Quelques notes sur Kurdistan. Les souvenirs du Cheikh Rauf Ziyâi sur la présence de La Russie, de l'Angleterre et de L'Empire Ottoman, et les révoltes régionales)*, Ourumia, Salâheddin-e Ayubi, 132 p.

ZIÂYPUR Jalil, 1346/1967, *Pushâk-e Ilhâ va châdornêshinân va rustâ-yiân-e Iran dar ruzgâr-e shâhanshâhi-e Mohammad-Rezâ Shah Pahlavi (Le costume des tribus, des nomades et des villageois en Iran à l'époque de Mohammad- Rezâ Shâh Pahlavi)*, Téhéran, Vezârat-e Farhang va Honar, 307 p.

ZÛLFI Šewkat, 1935, *L'habillement des Kurdes*, Paris, Mémoire déposé à la Bibliothèque du Musée d'Ethnographie du Trocadéro, 13 p.

Table des cartes, tableaux et illustrations

		Pages
Figure n° 1	Principaux groupes linguistiques	22
Figure n° 2	La répartition des Kurdes au Moyen-Orient	23
Figure n° 3	L'immigration kurde en France	33
Figure n° 4	Les tribus du Bâdinân	40
Figure n° 5	Un aperçu de la région autonome	41
Figure n° 6	Le Kurdistan d'Irak	62
Figure n° 7	Itinéraires de déportation des Kurdes vers les villes arabes du sud d'Irak	63
Figure n° 8	Les principautés kurdes	64
Figure n° 9	L'accueil des réfugiés kurdes du camp de Mardin Première opération : le 3 août 1989 à Bourg-Lastic	68
Figure n° 10	L'accueil des réfugiés kurdes du camp de Mardin : Deuxième opération : le 5/10/90 à Piriac-sur-Mer	68
Figure n° 11	Répartition des familles arrivées à Piriac en 1990-91	112
Figure n° 12	Activités professionnelles des hommes	113
Figure n° 13	Activités professionnelles des femmes	114
Figure n° 14	17 familles réfugiées (dont 136 personnes) installées entre 1990 et 1992	115
Figure n° 15	Enfants des familles à leur arrivée en France (1990-91)	116
Figure n° 16	<i>Jamadâni</i> , tissu à carreaux en forme de carré qu'on plie en deux et qu'on enroule autour de la calotte	160
Figure n° 17	<i>Jamadâni</i> (turban) enroulé autour du <i>kelâw</i> (bonnet ou calotte)	160
Figure n° 18	Les différentes manières de porter le foulard (<i>darsuk ou kafî</i>) chez les femmes	163

		Pages
Figure n° 19	Chemise (<i>kerâs</i>) porté auparavant par les hommes	165
Figure n° 20	La veste (<i>shapek</i>). D'après le dessin de Rondot	167
Figure n° 21	Les différents gilets (<i>chukh</i>)	169
Figure n° 22	La robe (<i>kerâs-e lawandî</i>)	171
Figure n° 23	Le <i>kortak</i>	173
Figure n° 24	Le <i>festân</i>	173
Figure n° 25	La veste (<i>gotk</i>)	174
Figure n° 26	La largeur du bas du pantalon varie suivant des différents modèles	178
Figure n° 27	La coupe du pantalon <i>model-e sorân</i>	179
Figure n° 28	La coupe du pantalon <i>model-e bâdini (shal)</i>	179
Figure n° 29	La ceinture enroulée à la mode <i>gerêchen</i>	180
Figure n° 30	La coupe du <i>darpê</i> (caleçon ou pantalon féminin)	182
Figure n° 31	<u>Rashek</u> d'après le dessin de Rondot	185
Figure n° 32	La jambière (<i>sâq</i>)	186

Lexique kurde sur l'habillement et la parure

Â

âqâbânu = sorte de coiffe en cotonnade, tissu à carreaux de différentes couleurs (noir et blanc ou rouge et blanc, etc.) que hommes et femmes enroulent sur la tête : p. 158.

âstar = doublure : p. 175.

âtak = sous-vêtement, lingerie : pp. 170, 174, 175.

âval kerâs ou havâl kerâs = pantalon ou caleçon féminin (littéralement compagnon de la robe ou la compagne de la robe) : p. 181.

A

abâ o pêcha = voile : pp. 161, 231.

agrija = cheveu bouclé et ramené sur les joues : pp. 188, 252.

angustila = bague : p. 190.

arakhchên ou araqchên = calotte : pp. 157, 159.

aspand = graines de harmel : p. 228

awrishm = tissu en soie : p. 170.

B

bâzna = bracelet : pp. 190, 191, 242.

badel = costume européen, complet (veste-pantalon) : pp. 193.

bar ou âstar = doublure : p. 175.

barferâ = large ; bien-être : pp. 230, 296.

barg = feuille d'arbre ; couverture de livre ; rang et principe : pp. 236, 262.

bargen = poil de chameau, feutre : p. 168.

bargiz = complet masculin (veste et pantalon traditionnels kurdes en mohair), costume de luxe : pp. 166, 168, 240.

barhaġbêna = sorte de tablier en coton noir ; *barhaġbêna* est employé chez les Mokri pour désigner le tablier : pp. 184, 225.

barkosh ou barkush = tablier : p. 184.

barmur = sorte de collier composé de petites verroteries ou de petites pièces de pierres ornementales : p. 190.

barsing = haut de la robe, poitrine : p. 172.

batani = couverture ; doublure (*batani-ye qotk*) : pp. 132, 172.

bazhn = taille : pp. 170, 257.

ben bâkhal ou kafsh = aisselle : p.231.

benkerâs = sous-vêtement : pp.174, 175.

berin = couper : p. 170.

beriqâ = étincelle ; éclat : pp. 243, 256, 257.

besk ou agrija= cheveu bouclé et ramené sur les joues : pp. 188, 252.

bro ou abro = sourcil : p. 252.

buhust = empan, mesure de longueur qui représente l'intervalle compris entre l'extrémité du pouce et celle du petit doigt, lorsque la main est ouverte le plus possible : p. 170.

buluz = chemise européenne ou d'un modèle qui n'est pas kurde : pp. 94, 193.

Ch

châroka = sorte d'écharpe féminine : pp. 166, 174

chârshêv ou châr chaf = voile. Pour sortir les femmes portent le voile qui couvre tout le corps de la tête jusqu'aux pieds : pp. 161, 231.

chârshêw o shân = sorte d'écharpe féminine en laine qu'on étale sur les épaules pour se protéger du froid : p.174.

châv = yeux : p. 252.

chokh ou chukh = sorte de gilet sans bouton, fait avec de la laine ou de feutre : pp. 166, 168, 223.

chuqa ou chukha = veste masculine à col ouvert-croisé que les hommes portent dans la région du Mokri : pp. 240, 262.

D

dâw = jupe : p. 170.

daleng ou dampâ = bas du pantalon : pp. 177, 181, 193, 260.

dardâw ou dahmân = extrémité de la jupe : p. 171.

dar-e kerâs = col (littéralement la porte de la robe) : p. 227.

darpê = pantalon féminin ; caleçon ou «pantalon de dessous» : pp. 176, 177, 181, 182, 199, 202, 207, 227, 239, 241, 244, 255, 260, 302, 313.

darpê-ye geshtak = sorte de pantalon féminin : p. 181.

darpê-ye daleng = pantalon féminin dont le bas, du genou au pied est fait de tissu brocart ou brillant : p. 181.

darpê-ye kurt = sous-vêtement féminin, culotte : p. 181

darsuk = grand foulard de couleur blanche, tissu drapé enroulé sur la tête ;
turban : pp.157, 158, 159, 161, 163, 189, 199, 205, 223, 239, 251, 264, 313.

daskêsh = gants : pp. 186, 224.

dasmâl ou dastmâl = foulard, tissu drapé porté sur la tête par les femmes ; désigne aussi
le mouchoir : pp. 158, 174, 237, 238, 262.

del râkeshân = séduire : p. 256.

derêzh = long ; grand : p. 295.

derun ou deruten = coudre. p. 174.

dokhin ou dêkhun = fil tissé passé dans l'ourlet du pantalon des hommes pour tenir le
pantalon : pp. 177, 235, 238.

doq = ruban tissé en fil argenté et cousu autour du vêtement ; tissu percaline noir :
p. 174.

dudek = sorte de bijou, collier : p. 190.

Ê

êlak = gilet ; soutien-gorge : pp. 164, 176.

êlak-e hâvin = sorte de soutien-gorge léger (soutien-gorge d'été) : p. 176.

êlak-e raq = sorte de soutien-gorge pointu : pp. 176, 242.

êshâra = sorte de foulard féminin : p. 161.

F

fânura ou fânîla = lingerie courte en coton, sous-vêtement. pp. 174, 175.

faranji = manteau en feutre : p. 168, 223.

ferha = large ; bien-être : pp. 225, 301.

festân = robe ; «sur-robe» féminine, elle est portée sur la robe. Sa jupe est totalement fermée mais elle reste ouverte sur la poitrine. Le *fêstan* est réservé aux femmes âgées : pp. 164, 170, 171, 172, 173, 223, 246.

fez = calotte tronconique de laine, parfois ornée d'un gland ou d'une mèche : pp. 157, 238, 248.

fozia = sorte de boucle d'oreille : p. 190.

G

gâlek = chaussure pour l'été ; sa semelle est en plastique : pp. 184, 224.

gâlosh = chaussure en plastique : pp. 184, 185.

galwani = sorte de coiffe : p. 251.

gawr = jaune pâle : pp. 167, 234, 243.

gaz = mesure équivalent à 1,04 m : p. 254.

gêlgêla = coiffe des femmes en tissu frangé de couleur noir et blanche qu'on enroule sur la calotte ou sur le foulard : pp. 162, 252.

gerân = lourd ; cher : pp. 203, 304.

gerdâna = sorte de collier : p. 190.

gerê = noeud : p. 253.

gerêchen = une des façons de porter le châle autour de la taille : pp. 180, 253.

gerol = gousset, tissu en forme de petit carré cousu aux manches sous les bras, pour donner de l'aisance : p. 164.

gersha = éclat, scintillement : p. 240.

geshtak = fil retors ou élastique : p. 181.

gevreshk ou gurishk = petits plis sur des vêtements : p. 172.

gifek ou gufek = franges et pompons autour de la coiffe ou de la ceinture : p. 183.

guâra ou guhâr = boucles d'oreille : pp. 190, 256.

guâra-ye baband = sorte de boucle d'oreille en forme de demi-lune avec une chaîne en or ou en argent sur laquelle sont suspendues des petites pièces : p. 190.

gulinga = pompons autour des coiffes et des bords des vêtements : p. 159.

gura ou gurawi = chaussette : pp. 186, 224.

H

hâra (hâra-ye kamara u pelpeḷaw u guâraw o kermak) = cliquetis des bijoux : pp. 256, 258.

hajul ou kherkhâl = bijou pour le pied, anneaux ou bracelet de cheville : p. 191.

hanâf keren = épiler le visage avec des fils et de la poudre : p. 188.

hatuta ou mêkhakban = collier en clous de girofle ou toutes sorte de bijoux parfumés cousus aux vêtements : pp. 190, 191.

hawri = tissu en soie, très fin pour la coiffe ; tissu avec des motifs de rayures longitudinales en soie ou en soie synthétique, de couleur noire et blanche, ou verte et blanche, orange et noire que hommes et femmes enroulent sur leur tête : pp. 158, 262.

hêdari = sorte de boucle d'oreille : p. 190.

heri = laine : pp. 166, 168, 184.

hezâra = tissu drapé en forme de carré que les mariées portaient sur la tête le jour de leur mariage ; Il était de couleur orange avec des motifs de fleurs blanches ou noires : p. 162.

I

ishâr ou êshâra = sorte de coiffe féminine : p. 161.

ishlak ou qotk o êshlak = sorte de veste pour homme dont les bords sont brodés et ornés : p. 166.

J

jamadâni = sorte de coiffe en cotonnade, tissu à carreaux de différentes couleurs (noir et blanc ou rouge et blanc, etc.) que hommes et femmes enroulent sur la tête. A Mahâbâd il est nommé *âqâbânu* : pp. 157, 158, 159, 160.

jâpân = semelle d'une sorte de chaussure nommée *rashek*. Cette semelle est faite d'un tissu épais et blanc, nommé *jâpân* : pp. 184, 224.

jel o barg = vêtements : pp. 236, 262.

jelk = vêtement : pp. 255, 263, 268.

jolâ ou julâ = tisserand : p. 166.

K

kâla ou kelâsh = sorte de chaussure : p. 184.

kâla muina ou rashek = sorte de chaussure tissée en poils de chèvre : p. 156.

kâlek (kalik) = soulier fabriqué en peau de buffle, sans talons : p. 225, 237.

kachal = chauve ; terme employé aussi pour les robes qui ne sont pas assez longues, des robes courtes (*jelk-i felân kas kachala*) : p. 255.

kafi = sorte de grand foulard féminin de couleur blanche ; mouchoir ou serviette : pp. 157, 161, 163, 199, 239, 313.

kamarban = ceinture en tissu ou en métal : p. 183.

kapanak = sorte de manteau en feutre épais et dur sans manche, d'une longueur de 1m50 environ : pp. 168, 223.

karek = gilet ou manteau sans manche, fait de laine ou de feutre traditionnel, sans bouton : p. 168.

kashida = long foulard de couleur porté après le retour du pèlerinage de la Mecque par les femmes et les hommes : p. 247.

kashkha = beau, élégant, magnifique, joli : pp. 198, 255.

kashm o nashm = coquetterie : p. 257.

kashmilon = marque de tissu que les Kurdes du Bâdinân emploient pour désigner le *jamadâni*, une sorte de coiffe : p. 158.

kawâ = veste masculine ; aussi la veste courte féminine : pp. 164, 231, 236.

kawâna = crochet en forme d'arc pour tisser les rubans nommés *oya* : p. 174.

kawsh = chaussure : p. 184.

kazi = cheveux longs ; tresses : pp. 188, 252.

kel = kôhl, poudre noire utilisée comme fard à paupière : pp. 187, 228.

kelâv o darsuk = coiffe masculine ; calotte ou bonnet entouré par le turban, *darsuk* : pp. 157, 251, 264.

kelâw = sorte de bonnet ou calotte : pp. 156, 157, 159, 160, 192, 223, 251, 263, 264.

kelâw mili = sorte de calotte très fine, tissée au crochet : p. 157.

kerâs = sorte de chemise masculine de couleur blanche ; robe féminine : pp. 164, 165, 166, 170, 171, 172, 175, 181, 183, 193, 201, 202, 216, 223, 227, 257, 258, 263, 269, 286.

kerâs-e lawandi = robe avec des longues extrémités triangulaires aux manches : pp. 170, 171, 172.

kerâs-e shaw = chemise de nuit : pp. 175, 201.

kerêt = laid, disgracieux : pp. 204, 260, 278, 279, 296, 297, 303.

kermak = sorte de bijoux, chaîne en or ou en argent, sans pendentifs, avec laquelle on attache la coiffe féminine : pp. 190, 256.

ketân = foulard de couleur blanche, long et large porté par les femmes : p. 161.

kisk = blague à tabac : p. 192.

koba = ruban noir qui décore le contour de la veste ; ruban tissé pour décorer les bords du foulard : p. 174.

kofi = sorte de coiffe, tissu de soie drapé que les femmes lient sur leur tête, de couleur noire et avec des franges qui tombent sur le front et les oreilles : pp. 158, 161, 162.

koła bâl = sorte de gilet avec des épaulettes en forme de petits ailerons : pp. 169, 223.

kolowâna = sorte d'écharpe utilisée à Mahâbâd : pp. 174, 229, 262.

koloz = bonnet en laine : p. 157.

kortak = sorte de «sur-robe» ou cafetan semi-ajusté sur le torse, avec une jupe flottante. Les deux bords du buste sont attachés par deux fils tissés, juste au-dessous des seins et serrent la taille. *Kortak* reste ouvert sur le devant et laisse voir la jupe de la robe de dessous, ainsi que la poitrine. Au Bâdinân, il est porté par les jeunes femmes : pp. 164, 170, 171, 172, 173, 183, 216, 223, 241, 246.

kum = bonnet : pp. 157, 158, 237, 238.

kurt = court ; petit : pp. 181, 296.

Kh

khâki = kaki, couleur de la terre : pp. 167, 193, 234, 243.

khalak (*perch-i khalak*) = frisés (cheveux frisés) : p. 215.

khamlânden = se maquiller : p. 187.

khana = henné : pp. 188, 189.

khanabandân ou shaw-e khana = première soirée de la fête du mariage nommée la soirée du henné : p. 285.

khanjar = poignard : p. 191.

khayât ou jeldru = couturier : p. 198.

kher o khapân = femme forte, séduisante et belle (littéralement ronde et grosse) : p. 295.

kher o mer = femme ronde et belle : p. 295.

khereng ou khering = tintement des bijoux ; joli et charmant : pp. 256, 257.

kherenga khereng = crissement continu des bijoux : pp. 256, 257.

kheringa = crissement des bijoux : pp. 240, 257.

kherkhâl = anneau ou bracelet de cheville : pp. 190, 191, 257.

kherma = crissement des bijoux : p. 256.

khermezhen = tintement des bijoux : p. 256.

khesha khesha = frôlement et frémissement des tissus : p. 257.

ksheshel = bijoux, bijoux : pp. 189, 256.

ksheshak = entrejambe du pantalon : p. 177.

khori = laine du mouton : pp. 166, 223.

L

lâra lâr = dandinement, déhanchement : p. 257.

lâwâz ou kez = sans force, maigre : pp. 293, 296.

lanja ou lanja o lâr = démarche gracieuse, oscillante : pp. 256, 257.

lapek = gants : pp. 186, 224.

lavandi ou lawandi = extrémités longues des manches ; bande en forme de trapèze ou de triangle cousue à l'extrémité des manches : pp. 164, 170, 171, 172, 205, 232, 235, 254, 301, 302, 303.

lian ou kawâna = sorte de raquette, large et courte pour marcher sur la neige. p. 225.

lira = sorte de collier : p. 190.

lizga = petites pièces de verroteries ou de petites pierres enfilées : pp. 190, 191.

M

mâkina ou mâkina-ye jeldru = machine à coudre : p. 216.

mâkiyazh kerdén ou darmân kerdén = se maquiller : p. 187.

mâra-murkâ = collier tissé avec un crochet à l'aide de verroteries enfilées : p. 190.

mât = couleur sans éclat et sans étincelles : p. 243.

makhmar ou makhmur = tissu en velours : p. 174.

malâ jam = sorte de ceinture féminine en métal, ornée de petits bijoux et de verroteries : p. 183.

manjukh = petites verroteries ou petites pierres pour fabriquer des bijoux : p. 190.

mantasha = sorte de collier : p. 190.

maqast = ciseaux : p. 170.

maraz = mohair, laine très douce d'une sorte de chèvre : p. 166.

mashki = sorte de coiffe : p. 251.

mel ou sarmel = épaule : pp. 170, 242.

melwâna = collier : p. 190.

mêkhak = clous de girofle ; oeillet : pp. 190, 228, 256, 258.

mêkhakban ou mêkhakband = collier fait avec des clous de girofle et des verroteries : p. 190.

mêzar = sorte de turban : p. 158.

miâ ou mim = cire pour épiler les jambes : p. 188.

mil = crochet pour tricoter : p. 157.

morâd khâni = sorte de veste masculine portée pendant les fêtes : pp. 166, 231.

murek = petites pièces de verroteries ou de pierres pour les bijoux : p. 190.

murawashin = petites pierres bleues utilisées pour les bijoux : p. 191.

N

nâsk = doux, transparent, fin : pp. 175, 255.

nâvtang = taille fine, mince : pp. 241, 253.

nâz o krishma = coquetterie : p. 257.

nâzek = fin, transparent : pp. 175, 246, 255.

na'âlin = pantoufle : pp. 136, 185.

nemad = feutre (étouffe) : p. 168.

nifak ou kheshtak = entrejambe du pantalon : p. 177.

niyâz = désir : p. 257.

nushtu ou neveshti = amulettes, les versets du Coran que les seyyed ou les religieux transcrivent sur un papier en forme de triangle nommé *chekol* enveloppé dans un tissu : pp. 191, 229.

O

oya = ruban orné de filigranes ou de paillette et de verroteries : p. 174.

P

pâlto ou bâlto = manteau à la mode occidentale : p. 168.

pântol ou pâtol = pantalon masculin : pp. 176, 225.

pâwâna = bracelet de cheville : pp. 191, 242.

pacham ou parcham = frange de cheveux : p. 188.

pacha ou pêcha = litham ; pièce d'étoffe, voile dont les femmes se couvrent la partie inférieure du visage : p. 161.

pambi = coton brut : p. 132.

pastak = gilet en feutre, ouvert par devant mais couvrant bien le dos : pp. 168, 223.

pêch = sorte de turban que les hommes enroulent autour de leur calotte : pp. 157, 158, 223, 238, 262.

pêlâv ou pêlaw = chaussure en général : pp. 184, 185.

perch = cheveux : pp. 188, 215.

perman kerden ou kahrab kerden = faire une permanente pour les cheveux (friser les cheveux) : p. 189.

persheng = rayon de soleil ; scintillant : p. 256.

peshtênd ou peshtên = ceinture en tissu, drapé qui entoure la taille : pp. 176, 180, 183, 233, 239, 241, 242, 249, 262.

piâla zangi = sorte de boucle d'oreille : p. 190.

pijâma = pyjama : p. 177.

pîlak ou pulaka ou balbik = paillette : p. 235.

poshi ou pushi = coiffe masculine, grand tissu frangé de couleur noire, de préférence en soie ou en coton fin : pp. 157, 158.

pushin = sorte de coiffe noire féminine : p. 162.

puzawâna ou pozawâna = jambière : pp. 186.

Q

qâput = manteau en feutre : p. 168.

qâyêsh = ceinture féminine de largeur mince en métal doré ou argenté : p. 183.

qadak ou hachk = manche ou bras : p. 170.

qadifa ou makhmar = tissu de velours : p. 174.

qalaw = gros ou corpulent : pp. 293, 295.

qalaw bun = grossir ; s'enrichir : p. 293.

qamis = chemise à col anglais : pp. 164, 193.

qamsala = capuchon ou veste : p. 193.

qatâra = sorte de bijoux ; chaîne en or ou en argent orné de pièces du même métal avec laquelle on attache la coiffe : p. 190.

qawrânden = couper en rond : p. 171.

qaytân ou qêtân = corde tissée très fin ; chez les bâdini c'est une ceinture féminine en forme de corde tissée en laine colorée avec des pompons : pp. 174, 183.

qochka = sorte de calotte portée par les filles : p. 238.

qolchâqa = Chez les Mokri, sorte de tablier en coton noir qui couvre tout le corps, du cou au pied : pp. 176, 225.

qolpka = bouton du vêtement : p. 171.

qomâsh = tissu en général : p. 170.

qosânden (sar-e khoy qosânden) = couper (couper les cheveux) : p. 189.

qotâsa ou qotâza = bijoux en argent qu'on attache aux tresses des cheveux : pp. 190, 252.

qotk = sorte de veste ; buste : pp. 164, 166, 170, 171, 172, 174, 181, 183, 216.

R

rânk = pantalon masculin kurde fait avec de mohair : pp. 240, 262.

râzândenawa = maquiller, décorer : p. 187.

rakh = côté : p. 184.

rang = couleur ; manière ; comportement ; forme ; apparence : pp. 189, 246.

rang kerdên ou sabaq kerdên = colorer ou teindre : p. 189.

rangârang = bariolé : p. 250.

rangin = multicolore ; bariolé ; joli : p. 243.

raq = dur, rigide. p. 176, 242.

rashêk = sorte de sandale tissée du poil du chèvre ; elle est imperméable : pp. 156, 184, 185, 224.

rawet = démarche, manière de marcher ; rythme poétique ; l'écoulement de la sève vers les bourgeons : p. 257.

redin = barbe : pp. 187, 245.

redin sepi = barbes blanches , hommes sages : p. 245.

reh = barbe : p. 187

rishok ou risho = partie effiloché de turban, franges qui pendent autour du visage et de la tête : p. 238.

rus = nu : pp. 236, 296.

rut = nu, pauvre : p. 235.

rutk = sorte de tissu bon marché : p. 166.

R

ruband = litham ; pièce d'étoffe, voile dont les femmes se couvrent la partie inférieure du visage : p. 162.

rutak = complet masculin, veste et pantalon, bon marché : pp. 166, 168.

S

sâq = jambière : pp. 186, 223, 224.

sangin = lourd ; respectueux ; sage : p. 286.

sarkelâw = bonnet en laine : pp. 157, 223.

sarmelk = languette cousue sur l'épaulette de la veste masculine : p.231.

sarpêch ou pêch = sorte de coiffe en tissu : pp. 158, 162.

sar sepi = cheveux blancs, femmes sages : p. 245

sar tâshin = raser la tête ; une femme déshonorée ; une insulte pour les femmes : p. 252.

semêl ou sembêl = moustache : p. 187.

sepiâw = poudre blanche utilisée comme maquillage que les femmes mettent sur leur visage et leur corps : p. 187.

sikhma = gilet de femme court sans manches : p. 164.

sol = sorte de soulier en cuir de mouton de teinte rouge-orangée : p. 184.

sorâni = extrémités longues des manches, nommé aussi *lawandi* au Bâdinân : pp. 164, 235, 247, 254.

suk ou sevek = léger ; frivole ; irrespectueux ; futile : pp. 246, 247, 296, 297.

sur = rouge : pp. 156, 168, 236, 250.

surâv ou surâvek = fard à joue qui est rouge ou rose : pp. 187.

SH

shâl = ceinture, tissu drapé de laine de la meilleure qualité enroulé autour de la taille : pp. 180, 224, 239.

shâmrokht = sorte de collier, formé d'une longue chaîne en or munie de plusieurs pièces dorées. La pièce du milieu est beaucoup plus grande que les autres : p. 190.

shada = sorte de coiffe en soie ou en coton fin, de couleur noire ou rouge avec des motifs de petites fleurs sur fond clair ou foncé : pp. 157, 158, 262.

shal ou shalwâr = pantalon masculin kurde : pp. 36, 166, 168, 175, 176, 177, 179, 193, 198, 225, 240, 301.

shapek ou shâpek = veste masculine, sans bouton et ouverte sur la poitrine en tissu de mohair ; vêtement de luxe : pp. 36, 164, 165, 166, 167, 168, 175, 231, 240.

shapqa ou shabqa = sorte de chapeau avec des bords : pp. 264, 265.

sharm o hayâ = pudeur : p. 258.

shel = mou ; humide ; doux ; lâche : p. 242.

shelumel = personne belle et séduisante avec un corps gracieux et doux : p. 242.

shirokha = fils tissé qu'on coud à une sorte de chaussure, *gâlek* : p. 184.

shor ou shor = jolie, long : p. 296.

shorâba = franges et pompons de la coiffe de la tête qui pendent tout autour du visage : p. 162.

shutk ou shutek = ceinture en tissu de bon marché : pp. 176, 180, 183, 233, 239.

T

târâ = voile rouge que la jeune mariée porte sur sa tête en signe de virginité : p. 244.

tâs kelâw = coiffe des femmes de Mokri, faite d'un carton cylindrique recouvert de velours de couleurs ornés de paillettes d'or ou argentés : p. 157.

tanek = transparent ; fin : pp. 175, 255.

tang = serré ; étroit : pp. 279, 296, 301.

tanura = jupe : pp. 193, 199.

taqila = calotte, terme employé plutôt par les paysans : p. 157.

tashi = fuseau : p. 166.

tashi rês = fileuse (en général ce sont les femmes qui filent la laine) : p. 166.

tawengar = tisserand : p. 166.

tazbih ou tasbêh = chapelet : p. 192.

tchafta = sorte de coiffe : p. 251.

têr gosht ou per gosht = plantureux ; corpulent : pp. 293, 295.

toqi = sorte de collier, formé de deux chaînes dont l'une porte des pièces d'or et de rubis : p. 190.

tund = ferme ; serré ; piquant : p. 242.

W

wersha = étincelles des tissus et bijoux : pp. 256, 257, 258.

Y

yakha = col : p. 171.

Z

zâj = pierre de couleur bleue pour éloigner le mauvais oeil, sert aussi à fabriquer des bijoux : p. 191.

zakhma = soutien-gorge : p. 176.

zangâl = jambière : p. 186.

zangiâna ou manjukh = petites pièces en verroteries ou en d'autres matières avec lesquelles on fait des bijoux : p. 190.

zangin = riche : p. 250.

zêr = pièce en or ; or : pp. 183, 189, 250.

zêr o zanbar = bijoux ; bijoux en or : p. 189.

zerâv = mince, fin : pp. 241, 253.

zera = cliquetis des bijoux : pp. 256, 257.

ziv ou zêv = pièce en argent, argent : p. 183.

Zh

zhorzhet = sorte de tissu, Georgette : p. 170.



RÉSUMÉ en français :

Entre août 1989 et avril 1991, la France accueille des familles kurdes irakiennes, rescapées des bombardements chimiques irakiennes. Issues dans leur majorité du milieu rural, ces familles n'avaient qu'une vague idée de la vie en France. Comment s'adaptent-elles à leur nouveau milieu ? Arrivent-elles à préserver leur identité culturelle en exil dans un pays étranger et totalement différent du leur ? Ce travail se propose d'apporter des éléments de réponse à ces questions à travers une étude détaillée des pratiques vestimentaires, parmi 23 familles (17 au départ) installées à Angoulême, Albi, Troyes, Clamecy et Montauban.

Les Kurdes arrivés en France ont changé assez rapidement leur habillement et ont adopté les vêtements européens. Soucieux de ne pas se différencier des autres et de ne pas attirer leur attention, ils se conforment à de nouveaux us et coutumes dont l'habillement fait partie. Compte tenu de l'importance du costume traditionnel chez les Kurdes, on s'interroge sur les conséquences de ces changements vestimentaires sur leur identité culturelle. L'habillement est lié à la fois à l'espace privé, intérieur, et à l'espace public, extérieur. Son étude met en évidence les manières dont les réfugiés s'adaptent à ces deux espaces de vie différents et montre comment ils arrivent à aménager et à concilier les deux modèles culturels, d'un côté leur culture et leurs normes «traditionnelles» et de l'autre la culture et les normes «modernes» de la société d'accueil. L'étude des changements vestimentaires nous amène à nous interroger sur l'organisation sociale, le rôle de la communauté, la cohésion de la famille ainsi que sur les rapports entre parents et enfants. L'exemple de ces familles éclaire les différentes étapes du processus de l'intégration, ainsi que les stratégies identitaires face aux changements imposés par la société d'accueil.

TITRE en anglais : The Iraqi Kurdish Refugee Community in France. Life Habits and Integration.

RÉSUMÉ en anglais :

France welcomed Iraqi Kurdish families between August 1989 and April 1991 who escaped from Iraqi chemical bombings. Most of them come from rural areas : These families did not have the image of life style in France. How do they adapt themselves to the new way of life in France ? Do they keep their cultural habits (identity) being in exile and in a country which is totally different from theirs ? This thesis holds its interest in proposing answers to these questions through a detailed study on the dressing habits of 23 families (17 at the beginning of the study) who live in Angoulême, Albi, Troyes, Clamecy and Montauban.

On arrival in France, these Kurdish people, quickly changed their dressing pattern and adopted the European one. As they do not want to look different in order not to be noticed they have accepted the new customs of which dressing is part and parcel. Taking into consideration the importance of the Kurdish dressing the question is, what are consequences of the changes as far as cultural identity is concerned. Dressing is linked to both private interior space and to public space. The study of the dressing habits shows the way these refugees can conciliate the two cultural models. On one hand their traditional norms and on the other the modern norms of the host country. The study of their clothing made me ask the following questions ; their social organisation, the role the community and the family cohesion as well as the relative relationship between parents and children. This example of these families illuminates the different stages of the integration process as well as strategies of social and cultural identities in the face of changes imposed by the host country (France).

DISCIPLINE : Langues, civilisations et sociétés orientales.

MOTS-CLÉS : Kurde, Irak, réfugié, émigration, costume, intégration, France.

INTITULÉ ET ADRESSE DE L'U.F.R. : "Orient et monde arabe", Institut d'Études Iraniennes, 13 rue Santeuil 75231 Paris cedex 05.