

Introduction à l'ethnologie

Les textes qui suivent constituent le corpus me permettant d'aborder la définition de la discipline d'une part, les différents courants et quelques grands thèmes de recherche.

La bibliographie regroupe des ouvrages de référence.

Sommaire

I. Présentation de la discipline	2
1. Rappel historique.....	2
2. Une discipline scientifique différenciée de la sociologie	3
II. Méthodologie.....	5
1. Recherche qualitative en ethnologie et anthropologie sociale	5
2. Observation participante.....	6
III. Courants et auteurs	7
1. L'évolutionnisme : Morgan, Tylor et Frazer	7
2. Diffusionnisme Ratzel, Haudricourt et Gazagnadou	7
3. Fonctionnalisme : Malinowski, Radcliffe-Brown	8
4. Culturalisme : Mead, Benedict et Herskovits	9
5. Structuralisme : Lévi-Strauss	10
IV. Quelques domaines d'étude et ethnologues	11
1. La parenté.....	11
2. L'anthropologie des échanges.....	18
3. L'anthropologie politique	19
4. La linguistique.....	19
Bibliographie	24

I. PRESENTATION DE LA DISCIPLINE

1. Rappel historique

L'histoire de l'anthropologie, autrefois reléguée aux marges de la discipline, a acquis entre 1960 et 1965 une place dans l'histoire des sciences et un droit de cité parmi les chercheurs. [...] Si l'on caractérise l'ethnologie – ou l'anthropologie sociale et culturelle – par la conjonction d'une problématique, d'une méthode et d'une organisation professionnelle, son histoire est brève. On s'accorde généralement à situer l'émergence de cette science dans la période 1860-1890. Deux ordres de difficultés compliquent toutefois la périodisation : l'extrême variété des traditions nationales, qui ont fait souvent douter de la scientificité de la discipline, et l'importance, depuis l'Antiquité, des considérations anthropologiques, ethnologiques et ethnographiques chez des philosophes, des historiens, des géographes, des voyageurs. [...]

Le XVIII^e siècle est marqué par la naissance d'un projet anthropologique explicite, qui accompagne et voudrait guider le second mouvement de grandes découvertes, dans le Pacifique, l'intérieur de l'Afrique et de l'Amérique. [...]

Au XIX^e siècle se multiplient les interrogations sur l'unité de l'espèce humaine, et sur la nature de ses variétés, sur le moteur de la dynamique historique qui entraîne le progrès, sur les raisons des difficultés culturelles. Des sociétés d'ethnologie se créent en France (1838), en Grande Bretagne (1843), aux Etats-Unis (1842), en Allemagne (1851). Aux questions scientifiques évoquées se mêlent des préoccupations d'ordre humanitaire ou éthique : le lien entre les doctrines racistes et la persistance de l'esclavage est clairement perçu

P. Menget in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, sous la direction de P.Bonte et M.Izard, collection « Quadrige », P.U.F., Paris, 2000, pp.328-332

2. Une discipline scientifique différenciée de la sociologie

La diversité d'approche des sciences sociales, malgré les difficultés actuelles de reconnaissance auprès des instances politiques françaises, reste le premier outil de compréhension des mécanismes fondamentaux des sociétés. Sociologues et anthropologues, par leurs approches fondamentalement différentes d'un même objet d'étude rencontrent aujourd'hui certaines difficultés de compréhension comme si, depuis plus d'un siècle maintenant, ces querelles sémantiques n'avaient pu être dépassées. À la suite des pays nordiques (Finlande, Suède...) les instances décisionnelles des politiques urbaines tendent à inscrire toujours davantage les anthropologues dans leurs concertations.

[...] en quoi cette discipline scientifique [l'anthropologie], dans un cadre pluridisciplinaire, offre des outils complémentaires majeurs pour expliciter les dynamiques internes des communautés étudiées (entendues ici comme ensemble d'acteurs individuels ou collectifs participant d'un même ensemble social et culturel)?

L'anthropologue vit au cœur et avec les communautés qu'il étudie, son objet d'étude est observé de l'intérieur. Dans un second temps, le travail de distanciation permet au scientifique de théoriser et comparer son sujet avec d'autres cas similaires appartenant à d'autres aires géographiques et culturelles : « *l'anthropologie [...] par le moyen de la comparaison, de la généralisation et du passage à la forme théorique, met les résultats de l'investigation ethnologique au service d'une "connaissance générale de l'homme"* » (Bontelzard, 2000, p. VII).

[...] la question de l'identité est sous-jacente. En effet, « *le thème de l'identité se situe non seulement à un carrefour, mais à plusieurs. Il intéresse pratiquement toutes les disciplines, et il intéresse aussi toutes les sociétés qu'étudient les ethnologues ; il intéresse enfin l'anthropologie de façon très spéciale [...]* » (Lévi-Strauss, 2008, p. 9).

Constituer « communauté » est, non un état de fait, mais le résultat d'un cheminement, d'une construction d'une histoire commune, d'un système de valeurs transcendant les différences identitaires individuelles. Ainsi, « *en dépit de leur éloignement dans l'espace et de leurs contenus culturels profondément hétérogènes, aucune des sociétés constituant un échantillon fortuit ne semble tenir pour acquise une identité substantielle : elle la morcelle en une multitude d'éléments dont, pour chaque culture, bien qu'en terme différents, la synthèse pose un problème* » (Lévi Strauss, 2008, p. 11). C'est pourquoi nous pouvons éclairer les conflits et les observations faites dans les banlieues parisiennes en les rapprochant des synthèses théoriques de terrains aussi différenciés que celui de la vallée du Zanskar dans l'Himalaya indien.

En effet, l'anthropologue, en vivant avec les autochtones perçoit les régulateurs sociaux, les circulations de la parole extrêmement codifiées, l'équilibre politique semblant aller de soi, mais résultant d'une conscience aiguë de l'importance de la prise en compte de l'altérité... [...] Ce qui nous importe dans cet article est de constater que, malgré une différence fondamentale de perception et construction du monde, malgré l'existence d'une stratification sociale d'un côté (chez les bouddhistes) et l'absence de stratification sociale de l'autre (chez les musulmans), deux groupes humains distincts en viennent à constituer *une* communauté. Ces observations rapportées à nos sociétés « occidentales » permettent d'asseoir la nécessité de composer des équipes pluridisciplinaires où les différentes approches scientifiques éclairent les perceptions qu'ont les individus de leurs vécus, de leurs valeurs, des valeurs de la société d'accueil... [...] Ainsi, l'anthropologue, de par sa « décentration » et son empathie avec son terrain de recherche, va intérioriser certains marqueurs de la régulation sociale de son objet d'étude. Cette intériorisation deviendra extériorité lorsque l'anthropologue, de retour dans sa société d'origine, commencera à théoriser ses observations de terrain. La difficulté du chercheur est donc sa réadaptation à son retour. Lorsque celle-ci s'est opérée, les non-dits, les marqueurs sociaux, les codifications de la régulation sociale lui apparaissent alors clairement. Ce va et vient entre culture d'origine et culture de l'objet d'étude amène l'anthropologue à faire le pont entre les vécus de sociétés d'aires culturelles et géographiques foncièrement différentes. Il apparaît donc comme l'un des éléments importants dans la constitution d'équipes pluridisciplinaires en permettant aux intéressés de prendre conscience et de formaliser ces non-dits intégrés dans ce que Bourdieu nomme l'*habitus*.

[...]L'anthropologue est donc là pour créer ce lien, aider à la compréhension et la correspondance de marqueurs sociaux différenciés. En effet, de par la structure de sa discipline et l'élaboration de ses concepts, le sociologue est souvent ethnocentré. L'anthropologue, par sa capacité d'ethno-décentration, contribue, dans un travail d'équipe pluridisciplinaire, d'une part, à rendre les termes et les finalités des politiques publiques initiées plus compréhensibles pour les administrés, et d'autre part à expliciter et traduire pour les initiateurs des projets les attentes des personnes dont le référent est différencié. Ainsi, l'anthropologue au sein d'une équipe pluridisciplinaire, par sa connaissance du ou de terrain(s) exotique(s), en rendant compte de matériaux ethnologiques différenciés et en les comparant à ceux de sa culture d'origine aide, collabore à la mise en place de projets sociaux impulsés par les politiques nationales où l'idéalisme (tel que c'est souvent le cas pour les associations « de bien public ») est souvent présent.

S. Deboos, *Anthropologie et sociologie, deux éclairages différents dans la compréhension des instances d'arbitrage d'une communauté pluriconfessionnelle ?*, Revue des Sciences Sociales, n°46, 2011, pp.148-157

Bibliographie : Bonte Pierre & Izard Michel (2000), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, coll. Quadrige, Paris, PUF. Lévi-Strauss Claude (2008), *L'identité*, Paris, PUF.

II. METHODOLOGIE

1. Recherche qualitative en ethnologie et anthropologie sociale

L'ethnographie intensive consiste dans l'observation approfondie d'une tribu, observation aussi complète, aussi poussée que possible, sans rien omettre. Un ethnographe professionnel travaillant très bien, peut, à lui seul, en l'espace de trois ou quatre années, procéder à l'étude presque exhaustive d'une tribu. L'étude des seuls Zuni, qui a coûté la vie à Cushing ainsi qu'aux Stevenson comporte sept volumes in-quarto du Bureau of American Ethnology. Ce travail, extraordinairement condensé, reste insuffisant [...]

Les travaux ethnographiques offrent trop souvent l'aspect d'une caricature ; tel qui s'intéresse à la muséographie négligera, en effet, tout ce qui n'est pas culture matérielle ; tel autre, spécialisé dans l'étude des religions, ne verra que culte, sanctuaires et magie ; un autre observera l'organisation sociale et ne parlera que clans et totems ; un autre encore ne cherchera que les phénomènes économiques.

L'observateur doit avant tout respecter les proportions des différents phénomènes sociaux.

Plan d'étude d'une société :

Morphologie sociale ...	<ul style="list-style-type: none"> Démographie Géographie humaine Technomorphologie Techniques
Physiologie.....	<ul style="list-style-type: none"> Esthétique Economique Droit Religion Sciences
Phénomènes généraux	<ul style="list-style-type: none"> Langue Phénomènes nationaux Phénomènes internationaux Ethologie collective

M. Maus, *Manuel d'ethnologie*, [1947] 2002, Payot, pp.28-29

2. Observation participante

« *Beeru ! Ejo ! Kromi waave !* » Chuchote une voix d'abord lointaine et confuse, puis douloureusement proche [...] Insistante, la voix répète son appel : « *Beeru ! Ejo ! Pichugi memby waave ! Nde rö ina mechä ! vwa !* Homme blanc ! Viens ! L'enfant de Pichugi est né ! C'est toi qui as demandé à voir ! » Tout s'éclaire brusquement, je sais de quoi il s'agit. Fureur et découragement. A quoi bon leur recommander plusieurs jours à l'avance de m'appeler dès l'apparition des premiers signes, s'ils me laissent dormir pendant que se produit l'évènement ! Car c'est une occurrence désormais rare dans la tribu que la venue au monde d'un enfant, et je tenais beaucoup à voir accoucher Pichugi.

C'est son frère Karekyrumbygi, Grand Coati, qui est penché sur moi. [...] Voyant que je ne dors plus, il se redresse sans ajouter un mot et disparaît rapidement dans l'obscurité. Je me précipite sur ses talons, espérant que le bébé n'est pas né depuis trop longtemps et que je trouverai encore de quoi satisfaire ma curiosité ethnographique : peut-être en effet n'aurai-je plus l'occasion d'assister à un accouchement chez les Guayaki. Qui sait quels gestes accomplis en cette circonstance, quels mots rares de bienvenue au nouvel arrivant, quels rites d'accueil d'un petit Indien risquent de m'échapper à jamais. Rien ici ne saurait substituer à l'observation directe : ni questionnaire – si précis fut-il – ni récit d'informateur – quelle qu'en soit la fidélité. Car c'est souvent sous l'innocence d'un geste à demi esquissé, d'une parole vite dite que se dissimule la singularité fugitive du sens, que s'abrite la lumière où prend vie tout le reste. Voilà pourquoi j'attendais avec autant d'impatience que les Indiens eux-mêmes l'accouchement de Pichugi, bien décidé à ne pas laisser échapper le moindre détail de ce qui, irréductible au pur déroulement biologique, prend d'emblée une dimension sociale. Toute naissance est vécue dramatiquement par le groupe en son entier, elle n'est pas la simple addition d'un individu supplémentaire à telle ou telle famille, mais une cause de déséquilibre entre le monde des hommes et l'univers des puissances invisibles, la subversion d'un ordre que le rituel doit s'attacher à rétablir. [...]

Rassuré, je me rends compte que j'étais injuste avec Karekyrumbygi. En fait il m'a prévenu à temps puisque, d'un paquet brusquement apparu et sur quoi un coup d'œil jeté à la dérobée me permet d'apercevoir des trainées sanguinolentes, jaillit un vagissement rageur : l'enfant est « tombé ».

P. Clastres, *Chronique des indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972, pp. 9-10

III. COURANTS ET AUTEURS

1. L'évolutionnisme : Morgan, Tylor et Frazer

On trouve encore dans certaines parties de la famille humaine, des exemples si parfaits des institutions domestiques en usage aux périodes barbares et sauvages de l'humanité, que les différentes étapes de ce progrès, sauf pour la période strictement primitive sont relativement bien conservées [...] Mais on ne peut plus invoquer la théorie de la dégradation humaine pour expliquer l'existence des sauvages, mais de plus elle ne s'appuie sur aucun fait connu de l'histoire humaine [...] On peut remarquer enfin que l'expérience de l'humanité a été acquise par des voies presque uniformes, que les besoins des êtres humains, placés dans des conditions identiques, ont été fondamentalement les mêmes, et que les opérations de l'intellect ont été uniformes en raison de l'identité spécifique du cerveau de toutes les races humaines. Les germes de principales institutions et des techniques nécessaires à la conservation de la vie se développèrent alors que l'homme était encore un sauvage. Dans une large mesure, les réalisations des périodes postérieures, celles de la barbarie et de la civilisation, n'ont fait que poursuivre le développement de ces conceptions originelles.

L.H. Morgan, *La Société Archaique*, Paris, Anthropos, 1971, pp. 6-7

2. Diffusionnisme Ratzel, Haudricourt et Gazagnadou

Toutes les sociétés ont en effet connues des systèmes de transmission des nouvelles (à des fins étatiques, commerciales, religieuses associatives, etc) plus ou moins sophistiqués, mais il ne sera pas question dans cet ouvrage, des systèmes non étatiques car ce sont les problèmes de l'Etat et de ses communications ainsi que les diffusions des techniques d'Orient vers l'Occident qui nous intéressent ici. On abordera donc un seul système de transmission d'informations qui fut, au moins pendant 25 siècles, le plus rapide et le plus efficace : la poste à relais ou poste d'Etat à relais. [...] Au XIIIe siècle, les Mongols mettent en place leur immense empire et avec lui un gigantesque réseau de relais de poste. On verra rapidement un tel système de relais de poste apparaître, peu de temps après dans le sultanat mamelouk et siècle suivant en Europe. A quoi correspond ce phénomène ? aussi étonnant que cela puisse paraître, à la très possible, large et lente diffusion de cette technique de transmission des informations de la Chine vers l'Ouest ! Dont les effets politiques et culturels seront radicalement différents en Occident au regard de ce qu'ils furent en Orient et en Extrême Orient.

[...] il nous a alors semblé intéressant d'utiliser les recherches et les méthodes très différentes, relatives aux diffusions, d'anthropologues comme Franz Boas et ses élèves, d'André Leroi-Gourhan ou encore d'historiens tels que Fernand Braudel ou Maurice Lombard. Il s'agissait non seulement de nous situer au milieu de cet espace eurasiatique, en

particulier dans le monde arabo-persan mais également d'essayer d'identifier une technique de pouvoir en rapport avec l'Etat chinois et d'en suivre la propagation vers l'Orient musulman voire l'Occident. En effet, si les conjonctures historiques et économiques ont été favorables à des diffusions technoscientifiques du monde chinois vers l'Ouest, il peut en avoir été de même pour des techniques administratives, la Chine étant en matière de bureaucratie, assez bien fournie et cela depuis l'Antiquité.

D. Gazagnadou, *La poste à relais, La diffusion d'une technique de pouvoir à travers l'Eurasie, Chine – Islam – Europe*, Paris, Kimé, 1994, pp. 11 - 13

3. Fonctionnalisme : Malinowski, Radcliffe-Brown

Le premier [axiome] est que toute culture doit satisfaire le système des besoins biologiques : métabolisme, reproduction, conditions de température, protection contre l'humidité, le vent et toutes les attaques climatiques ou atmosphériques, protection contre les animaux et contre les hommes, détente, exercice musculaire et nerveux, régulation de la croissance. Second axiome : toute réalisation culturelle qui réclame l'emploi d'objets travaillés et du symbolisme est un prolongement instrumental de l'anatomie humaine et satisfait directement ou indirectement un besoin somatique [...] On pourrait démontrer que dès l'instant où la pierre, le bâton, la flamme ou les vêtements viennent compléter l'anatomie humaine, l'emploi de ces objets, de ces outils, de ces articles, s'ils satisfont des besoins somatiques, crée du même coup des besoins dérivés [...] Un nouveau type de besoin lié au besoin biologique et tributaire de lui, mais générateur de nouveaux déterminismes, accompagne toute ébauche d'activité culturelle [...] en prenant n'importe quelle communauté, primitive ou civilisée, on verrait qu'il existe partout un service de subsistance propre à la tribu, voulu d'abord par les besoins alimentaires du métabolisme humain, mais créateur de nouveaux besoins, technologiques, économiques, juridiques voire magiques, éthiques, religieux. De même, puisque la reproduction humaine, qui exige l'entretien, l'éducation et la formation civique des enfants ne se confond pas avec le simple fait de l'accouplement, elle impose tout un jeu de déterminants supplémentaires, c'est-à-dire des besoins, qui trouvent à se satisfaire par des assiduités réglées, par le tabou de l'inceste et de l'exogamie, par les dispositions matrimoniales des apparentements généalogiques, et tout ce qu'ils entraînent de rapports éthiques, juridiques et coopératifs [...]

B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*, Maspéro-La Découverte, 1968, pp. 140-142

4. Culturalisme : Mead, Benedict et Herskovits

Comment en ce vingtième siècle où tant d'idées anciennes appellent une révision, l'homme et la femme peuvent-ils concevoir leur virilité et leur féminité ? [...] Parler du corps est chose complexe et difficile. [...] Pour qu'il soit possible de se représenter d'une manière vivante, tout en restant à bonne distance, la façon dont notre corps apprend à être corps d'homme ou corps de femme, je me référerai aux sept cultures des mers du Sud que j'ai étudiées pendant ce dernier quart de siècle. Les expériences qui s'y font et les connaissances élémentaires sont les mêmes que les nôtres. [...] La même méthode : la discipline de l'anthropologie, cette science des mœurs et des coutumes qui nous enseignent la manière dont les hommes ont édifié, à partir de leur héritage biologique commun, des types divers de civilisation qui rivalisent entre elles.

C'est en majeure partie grâce aux différences qui existent entre les deux sexes que l'homme a pu produire cette diversité de cultures qui fait la dignité et la grandeur du genre humain. Mais la différence naturelle qui fonde cette diversité culturelle ne présente souvent qu'un rapport très lointain avec l'élaboration qui en est résultée dans la division biologique du travail. C'est du contraste dans l'aspect et la fonction des corps masculin et féminin que les hommes ont tirés des analogies relatives au soleil et à la lune, à la nuit et au jour, au bien et au mal, à la force et à la vulnérabilité. Mais l'une ou l'autre de ces qualités s'est trouvée tantôt attribuée à un sexe tantôt à l'autre. Parfois ce sont les garçons que l'on considère comme infiniment vulnérables et nécessitant des soins tout particuliers, d'autres fois ce sont les filles. Dans certaines sociétés c'est pour les filles que les parents doivent réunir une dot ou attirer le mari par des procédés magiques ; dans d'autres le souci porte sur la difficulté de marier les garçons. Certains peuples estiment que les femmes sont trop faibles pour travailler hors du logis, d'autres en revanche les considèrent comme porteuses éminemment qualifiées de lourds fardeaux « parce que leur tête est plus solide que celle de l'homme » [...]

On ne connaît aucune culture qui ait expressément proclamé une absence de différence entre l'homme et la femme en dehors de la part qui leur revient dans la procréation de la génération suivante ; qui ait professé l'idée, qu'ils ne sont, hors cela, que des êtres humains aux attributs variables dont aucun ne peut être exclusivement assigné à l'un ou l'autre sexe.

M. Mead, *L'un l'autre sexe*, folio essais, Paris, 1966, pp. 9-15

5. Structuralisme : Lévi-Strauss

Le principe fondamental est que la notion de structure sociale ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci. Ainsi apparaît la différence entre deux notions si voisines qu'on les a souvent confondues, je veux dire celles de *structure sociale* et celles de *relation sociale*. Les *relations sociales* sont la matière première employée pour la construction des modèles qui rendent manifeste la *structure sociale* elle-même. En aucun cas celle-ci ne saurait donc être ramenée à l'ensemble des relations sociales, observables dans une société donnée. Les recherches de structure ne revendiquent pas un domaine propre, parmi les faits de société ; elles constituent plutôt une méthode susceptible d'être appliquée à divers problèmes ethnologiques, et elles s'apparentent à des formes d'analyse structurale en usage dans des domaines différents.

Il s'agit alors de savoir en quoi consistent ces modèles qui sont l'objet propre des analyses structurales. Le problème ne relève pas de l'ethnologie, mais de l'épistémologie, car les définitions suivantes n'empruntent rien à la matière première de nos travaux. Nous pensons en effet que pour mériter le nom de structure, des modèles doivent exclusivement satisfaire à quatre conditions.

En premier lieu, une structure offre un caractère de système. Elle consiste en éléments tels qu'une modification quelconque de l'un d'eux entraîne une modification de tous les autres.

En second lieu, tout modèle appartient à un groupe de transformations dont chacune correspond à un modèle de même famille, si bien que l'ensemble de ces transformations constitue un groupe de modèles.

Troisièmement, les propriétés indiquées ci-dessus permettent de prévoir de quelle façon réagira le modèle, en cas de modification d'un de ces éléments.

Enfin, le modèle doit être construit de telle façon que son fonctionnement ne puisse rendre compte de tous les faits observés.

C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958, pp.305-306

IV. QUELQUES DOMAINES D'ETUDE ET ETHNOLOGUES

1. La parenté

Le présent article rend compte de la transformation, depuis 2001, des termes de parenté partagés par les Bouddhistes et les Musulmans de la vallée du Zaskar, aux confins de l'Himalaya indien.

Padum, la capitale de l'ancien royaume du Zaskar, est aujourd'hui le centre d'activité administratif et économique de la vallée. En conséquence, nombre de travailleurs saisonniers d'origine indienne ou népalaise, ainsi que le personnel administratif nommé par l'Etat fédéral, résident au Zaskar uniquement en période estivale à cause des conditions climatiques extrêmes. De plus, depuis 1980, la création d'une route carrossable entre Padum et la capitale du District, Kargil, encourage les jeunes générations de Zaskarpas à s'expatrier dans les vallées voisines et dans la plaine indienne pour leurs études et/ou expériences professionnelles.

Dans quelle mesure ce brassage de population récent observé sur les quelques 13600 habitants du Zaskar permet-il d'explicitier les changements et transmutations des termes de parentés et de leurs usages ? À propos de la dimension socioculturelle du langage, Alessandro Duranti (1985 :195) affirme que ce dernier est façonné par les particularismes culturels dans la manière dont les acteurs se représentent le monde. Dans ce cadre, envisageons les termes de parentés comme des marqueurs d'une appartenance à un groupe et aux transformations de celle-ci. Ces transformations observées dans la manière de nommer ses ascendants, descendants et co-latéraux peuvent-elles être considérées comme marqueur d'un déplacement des frontières dans l'autodéfinition d'appartenance à un groupe ?

Après une brève présentation géographique du Zaskar, nous détaillerons les termes d'appellations usités par les Zaskarpas indépendamment de leur appartenance confessionnelle. Dans cette population majoritairement bouddhiste où les musulmans ne représentent que 7,27% de la population, nous prêterons tout particulièrement attention à la présence de mariages interconfessionnels ritualisés à chaque génération. Dans une seconde partie, nous mettrons en lien leur raréfaction et la transformation des termes de parentés en tant que *symptôme* d'une transmutation de la société Zaskaripa, ce qui nous permettra de conclure.[...]

Les usages des termes de parenté

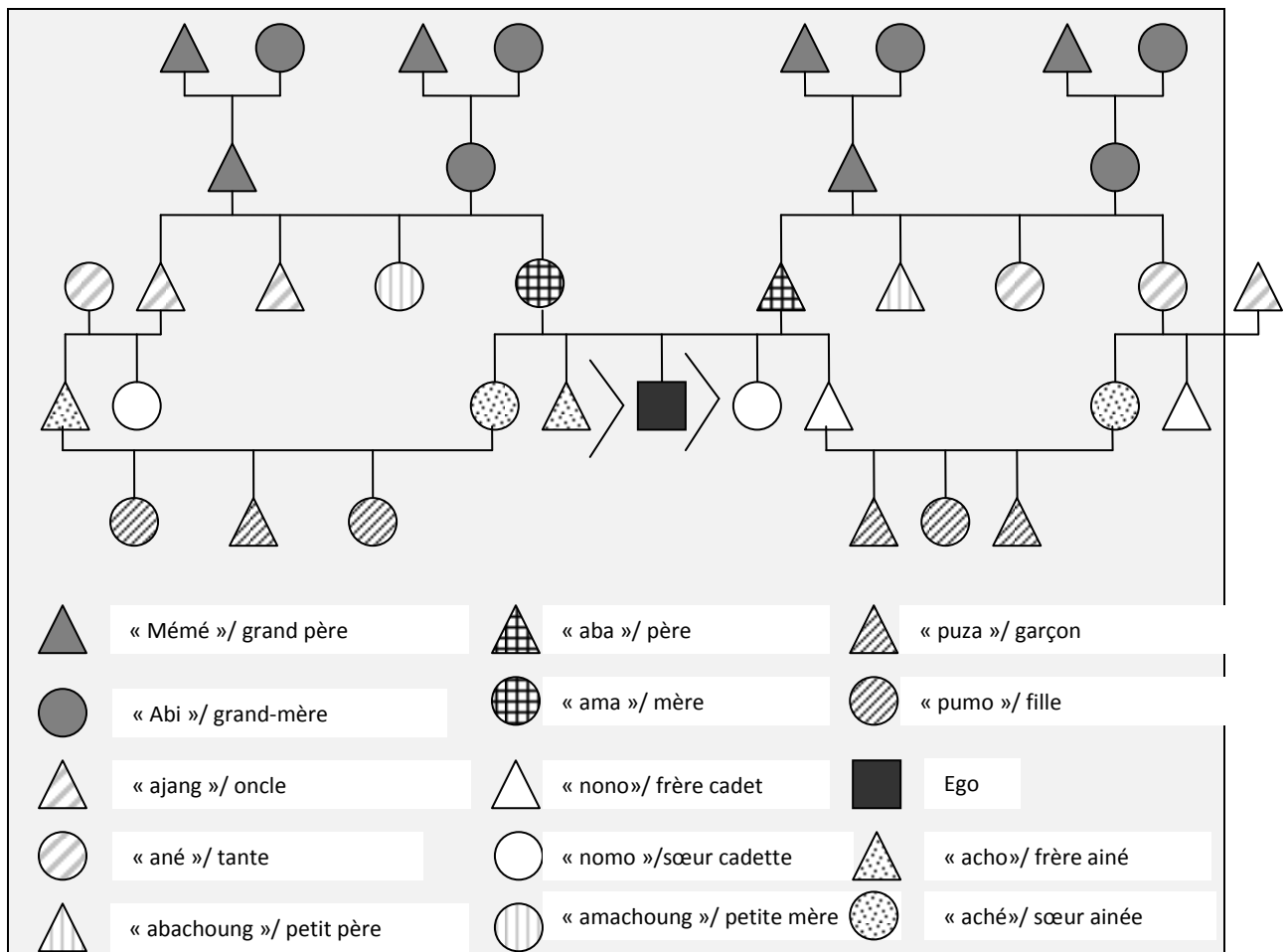
Le Zaskar fait partie des sociétés qui « font appel à la parenté d'une manière beaucoup plus systématique [...], elles utilisent les relations de parenté et d'alliance pour définir

l'appartenance ou la non appartenance au groupe » (C. Lévi Strauss, 2011:61). Au Zanskar, la similitude des termes employés par les bouddhistes et par les musulmans pour désigner leurs parents par filiation (*descent*) est frappante. Les Zanskarparas parlent un dialecte tibétain très similaire à celui des Ladakhis où seul l'accent vari. Au Ladakh, comme chez l'ensemble des bouddhistes et des musulmans du Zanskar, les termes de parenté d'adresse et de référence sont suivis du prénom de l'intéressé. Par exemple : « *Abi Amina* » où le premier terme détermine non seulement la génération, ici G+2 ou G+3, mais encore le sexe, « *Abi* » (a-phyi¹) pour une femme. Ainsi, « *Abi Amina* » désigne une femme âgée de la génération de la grand-mère ou de l'arrière grand-mère, dont le prénom est Amina. Dans la conversation courante, on rappelle sans cesse, lorsque l'on nomme une personne, la proximité ou l'éloignement générationnel par rapport à Ego. De plus, le post-fixe « -lé » (le) est une marque de respect apposé au terme de parenté lui-même : « *Abi -lé* ». En ce qui concerne les différences certains termes d'adresse présents au Ladakh (Dollfus, 1989 :195-218) n'ont pas cours chez les bouddhistes et musulmans du Zanskar - non que les gens les ignorent, mais ils ne les utilisent tout simplement pas dans la vie courante - la majorité des termes de parenté restent les mêmes.

Pour Pascale Dollfus, « La terminologie de parenté en usage au Ladakh reprend l'ensemble des « termes de base » (« *basic or root terms* ») tibétains établi par P.K. Benedict²(1942 :314) à partir de l'étude de textes classiques, de dictionnaires et de formes dialectales modernes, à l'exception toutefois du terme *sru*, « soeur de mère » et des termes distinguant les grands-parents des arrières grands-parents. De même, si les termes exclusivement affectés aux parents plus jeunes que le sujet ne sont pas neutres, ils comportent tous une racine commune à laquelle est ajoutée, selon les cas, un déterminant masculin ou féminin : *bu*, l'enfant, *bu-cha*, l'enfant mâle, *bu-mo*, l'enfant de sexe féminin» (Dollfus, 1989 : 197). Au Zanskar, la racine *bu* devient *pu*, les grands parents ne sont pas distingués et on utilise « ané » pour la sœur du père.

¹ Les termes entre parenthèse sont les translittérations des termes de parenté

² Cet article de P.K. Benedict portant sur une étude comparative des nomenclatures Tibétaines et chinoise est repris et commenté par C. LEVI-STRAUSS (1967, page 427-428). Cité par P. DOLLFUS (1989 :197)



Graphique 1: Les termes de parenté à G+1, G+2 et G+3 au Zanskar

☞ *Termes de parenté d'adresse et de référence à G+2 et G+3*

— Terme de parenté masculin : tous les hommes de la génération du grand-père maternel et paternel et des générations supérieures sont appelés « Mémé » (mes-mes)

— Terme de parenté féminin : toutes les femmes de la génération de la grand-mère paternelle et maternelle et des générations supérieures sont appelées « Abi » (a-phyi)

☞ *Termes de parenté à G+1*

— Termes de parenté masculins : le père est appelé « aba » (a-pha), les frères du père sont appelés « achoung » ou « abachoung » (a-čhun ou a-ba čhun), les frères de la mère sont appelés « ajang » (a-žan), ce terme peut être étendu par respect à l'ensemble des hommes

de la génération G+1. Dans cet usage respectueux, ce dernier terme vaut pour tout homme indépendamment du lien de parenté avec Ego.

— Termes de parenté féminins : la mère est appelée « *ama* » (a-ma), les soeurs de la mère sont appelées « *amachoung* » ou « *machoung* » (a-ma čhun ou ma-čhun). En usage élargi, toutes les femmes de la génération de la mère, quelque soit le lien de parenté sont appelées « *ané* » (a-ne)

☞ *Termes de parenté à G 0*

— Termes de parenté masculins : les frères plus âgés qu'Ego (Bouddhistes et Musulmans), ainsi que tous les garçons plus âgés qu'Ego mais toujours de la même génération que lui sont appelés : « *acho* » (a-čho). Les frères plus jeunes qu'Ego, ainsi que tous les garçons plus jeunes qu'Ego, mais toujours de la même génération que lui, sont appelés « *nono* » (no-no)

— Termes de parenté féminins : les sœurs plus âgées qu'Ego (Bouddhistes et Musulmanes), ainsi que toutes les filles plus âgées qu'Ego, mais toujours de la même génération qu'Ego, sont appelées « *ache* » (a-čhe). Les sœurs plus jeunes qu'Ego, ainsi que toutes les filles plus jeunes qu'Ego mais toujours de la même génération, sont appelées « *nomo* » (no-mo)

☞ *Termes de parenté à G-1, G-2*

— Termes de parenté masculins : les fils des frères et sœurs d'Ego sont appelés « *tzao* » (cha-bo). Ce terme est rarement utilisé et on lui préfère le terme générique de « *puza* » (bu-cha) qui désigne l'ensemble des garçons des générations suivant celle d'Ego.

— Termes de parenté féminin : les filles des frères et sœurs d'Ego sont appelées « *tzamo* » (cha-mo). Ce terme est rarement utilisé et on lui préfère le terme générique de « *pumo* » (bu-mo) qui désigne l'ensemble des filles des génération postérieures à celle d'Ego.

☞ *Terme de parenté neutre*

L'ensemble des garçons et des filles jusque quinze ou seize ans est appelé « *tugu* » (phru-gu) par la génération d'Ego ou les générations supérieures.

Termes d'affinité

Deux termes définissent : gendre et époux, « *magpas* » (mag-pa) pour le garçon ; épouse et bru, « *nama* » (mna' -ma) pour la fille.

Le premier constat est la relative pauvreté des termes de parenté d'adresse et de référence désignant les différentes personnes de la génération G+2 et G+3, puisqu'elles sont toutes appelés « *Mémé* » ou « *Abi* ». De même, les personnes de la génération d'Ego sont toutes appelées « frère » ou « sœur », ne distinguant que l'âge supérieur ou inférieur à celui d'Ego. Enfin, Ego nomme l'ensemble des membres de la génération inférieure tous « garçon » ou « fille », lorsque ce n'est pas le terme générique « enfant » qui est utilisé.

Ainsi, Ego dans sa terminologie ne distingue le lien de parenté et le sexe que pour la génération G+1, où des termes différents sont utilisés pour les frères du père et les sœurs de la mère ; les autres personnes, étant indifféremment appelées « oncle » ou « tante ». La relative richesse des termes de parenté d'adresse et de référence pour désigner les parents de G+1 est en lien avec leur rôle dans les rites de cycle de vie d'Ego. Lors de la naissance d'Ego, en cas d'absence du père, c'est le frère du père ou le grand père qui vont assumer le rôle et donner le nom à l'enfant. De même, chez les musulmans au moment de la circoncision, ils seront également présents pour assurer le rôle de père de substitution. Lors de la fête de fin d'apprentissage du Coran, toujours en cas d'absence du père, c'est encore le frère du père ou de la mère ou le grand-père paternel ou maternel qui seront présents pour féliciter le garçon ou la fille et organiser le repas festif en leur honneur. Lors des tractations entre les familles pour marier leurs enfants, en cas d'absence de l'un des parents, c'est le frère de la mère (si la mère est décédée) ou le frère du père (si le père est décédé) qui seront présents. Les femmes préparant la bru seront les sœurs de la mère. Au moment du mariage, en cas d'absence du père, le frère du père joue un rôle majeur, car il assume le rôle du père, et l'oncle maternel sera également présent pour être l'émissaire « donnant » la fille à la belle-famille. Ce rôle de l'oncle maternel n'est pas un fait courant chez les musulmans, alors que chez les bouddhistes, il l'est davantage (Stein, 1996 :56). Ainsi, le vocabulaire étendu pour désigner les parents d'Ego de génération G+1 renvoie à la place importante qu'ils occupent dans les différents rites de passage d'Ego (Van Gennep, 2001 (1909): 97) .

Les mariages et l'endogamie de localité

Les mariages chez les bouddhistes comme chez les musulmans se font majoritairement à l'intérieur du groupe confessionnel. Lors des invitations qu'elles se rendent au cours de l'hiver, les femmes musulmanes discutent du choix des futurs conjoints. Ces choix sont fonction, non seulement des caractères des deux protagonistes, mais également des ententes et affinités entre décideuses. Lorsqu'on interroge des jeunes garçons ou jeunes

filles d'une quinzaine d'années, ils disent clairement qu'ils font confiance à leur mère, car celle-ci connaît leur caractère. Rares sont ceux ou celles qui veulent choisir eux-mêmes ou elles-mêmes leur conjoint. Les choix se font *intuitu personae*, c'est-à-dire par appréciation réciproque des caractères de chacune des personnes. Dans tous les cas, les jeunes gens à marier respectent leurs aînées et ont confiance dans leur choix. Aux dires des musulmans de Padum, il n'y aurait pas de répudiation ou de divorce ; certes, « certains couples s'harmonisent mieux que d'autres » confient les musulmanes les plus âgées.

Par ailleurs, on peut souligner que les mariages bouddhistes sont majoritairement conclus entre personnes de même appartenance confessionnelle et de même origine sociale. En effet, au regard de l'organisation par maison et de la grande attention portée par les bouddhistes à l'origine et au nom de la maison lors des choix des alliances matrimoniales. En plus de différencier la position dans la hiérarchie sociale, les familles bouddhistes portent attention à la position dans la fratrie car dans une famille bouddhiste, l'aînée des filles a droit à un « grand mariage » (Riaboff, 1997 :86) et hérite des bijoux de sa mère. En effet, le nom de la maison renseigne non seulement sur le statut mais également sur l'esprit tutélaire. Dans le passé, les bouddhistes mêlaient la pratique de la polyandrie (lévirat) et de la polygynie sororale, afin d'éviter le partage des terres. Aujourd'hui, la législation en interdit l'usage. Les mariages bouddhistes unissant une personne du Zanskar avec une personne extérieure à cette vallée restent rares. Les mariages bouddhistes doivent respecter un système d'appartenance statutaire (Riaboff, 1997:89,96), ainsi que l'esprit tutélaire de la maisonnée (Kaplanian, 2008 :1997). Aujourd'hui encore, avant « d'accepter le *chang* » (la bière), c'est-à-dire de conclure les fiançailles, les familles veillent à ce que l'alliance soit bien aspectée par une consultation chez l'astrologue. Elles doivent également respecter le *Pathpun* (la divinité tutélaire familiale), ainsi que la hauteur de statut. Lorsque la famille bouddhiste ne trouve pas de parti honorable pour sa fille au sein de la vallée, cette famille préférerait jusque peu marier sa fille à un musulman de la vallée, plutôt que de la voir quitter le Zanskar. D'ailleurs, le terme « étranger » (*chhigyalpa/ philingpa*) est employé pour toute personne extérieure à la vallée. Cette manière de considérer l'étrangéité comme extérieur à la vallée se retrouve également dans le rapport à la propriété et au territoire qui se définit en fonction de la maisonnée. Dans l'alliance matrimoniale, l'endogamie est préférée et est pensée comme « intérieure à la vallée ». L'exogamie devient le fait d'aller chercher une personne extérieure à la vallée, et non une personne « extérieure au groupe confessionnel ». Ce partage tend à changer depuis 2007.

Cas particulier des mariages interconfessionnels entre Musulmans et Bouddhistes

Suivant l'historiographie contée par les Padumpas bouddhistes et musulmans, le Roi de Padum aurait mandé deux émissaires de langue ourdou au Kashmir. Ces deux Musulmans auraient assumé les rôles de secrétaire du Roi et de boucher. Afin de s'assurer de leur établissement dans la vallée, le Roi leur aurait donné à chacun une femme,

institutionnalisant la première alliance matrimoniale interconfessionnelle, laquelle s'est répété à chaque génération jusqu'au tournant du vingt-et-unième siècle (Deboos, 2010 :93). Les différents témoignages attestent que ces mariages résultent du libre choix des deux prétendants et que c'est toujours un homme musulman qui prend une femme bouddhiste pour épouse. Cette épouse peut être originaire de Padum ou d'un autre village de la vallée du Zanskar. Par exemple la grand-mère maternelle de Mémé Abdul Aziz, un musulman de Padum, venait du village d'Abran, un autre village de la vallée en direction du Penzi La (Deboos, 2010 :112).

Suivant les différents témoignages recueillis, les mariages interconfessionnels font également suite à la stérilité de la première épouse ou encore à la mort de celle-ci. Lorsqu'une femme meurt, il revient à une des femmes parentes de la défunte de seconder le père veuf dans ses tâches quotidiennes et d'assurer la tenue du foyer sauf si la fille aînée est en âge d'assumer ces tâches. Ainsi, suivant les origines de l'épouse décédée, cette aide peut venir, soit de femmes musulmanes, soit de femmes bouddhistes comme ce fut le cas dans la famille d'Abdul Aziz à la mort de sa femme (laissant quatre enfants en bas âge). En effet, Abi Fatima Bemo, Bouddhiste de Karsha et proche parente de la mère d'Abdul Aziz est venu l'aider pendant plusieurs années. Ils sont tombés amoureux et finalement Mémé Abdul Aziz s'est marié en seconde noce avec cette bouddhiste de Karsha. En cas d'absence de femme disponibles pour remplir ce rôle, les parents du veuf veillent au remariage de celui-ci et lui choisissent une nouvelle femme. Dans la famille de Shamsat Din (Musulman), à la mort de sa femme musulmane, alors qu'il était déjà père de quatre enfants, ses parents convinrent d'un second mariage avec une femme musulmane.

Ainsi, le lien social qui fonde les relations entre les Zanskarpas n'est pas envisagé comme, en premier, lieu soumis à l'appartenance religieuse, mais déterminé par un espace géographique : être de la vallée du Zanskar. La localité fait référence. Ceci est particulièrement visible pour les relations d'affinité et renforcé par le fait que les deux groupes confessionnels utilisent les mêmes termes de parenté d'adresse et de référence entre deux personnes de même génération, et emploient très largement les termes « frère » et « sœur ».

En bref, les bouddhistes et musulmans du Zanskar partagent certains concepts et pratiques telles que les mariages endogames de localité, entendue comme étant la vallée du Zanskar. Les mariages interconfessionnels se répètent de génération en génération et transcendent l'historiographie telle qu'elle est contée par les Zanskarpas. Ces alliances matrimoniales entre bouddhistes et musulmans sont les seules où les époux ont la liberté de se choisir. Suivant les témoignages des Zanskarpas, les mariages exogames du point de vue religieux apparaissent comme endogames du point de vue communautaire : la localité prévaut sur toute autre considération. Ainsi, l'usage des termes de parenté communs, conjugué avec

l'endogamie locale et les manières de vivre l'appartenance territoriale au Zanskar, amènent les bouddhistes et les musulmans à se considérer comme membre d'une même société.

S.Deboos, *Nommer sa mère Ama ou Maā ? Transformation de l'usage des termes de parenté - Redéfinition des rapports à l'espace et effets frontière - Cas du Zanskar, Himalaya indien*, In *Revue des Sciences Sociales* n°48, 2012, pp. 84-92

2. L'anthropologie des échanges

L'échange consiste en deux cessions dont chacune est la cause et la fin de l'autre, impliquant pour chacun des échangistes des obligations exigibles.

Le don consiste en une cession sans que le cédant n'ait d'obligation exigible de la faire, ni sans qu'il en acquière sur le bénéficiaire.

Ce dont il résulte que :

- 1) La réciprocité n'est pas la synthèse du don et de l'échange. Elle se situe à un niveau d'abstraction qui élimine du don ou de l'échange tous leurs éléments significatifs : cause, fin, obligation ; elle comprend dans son concept des choses aussi éloignées des transferts de bien (ou de femme) que par exemple le fait que, lorsque deux personnes qui ne se connaissent pas se rencontrent dans un wagon de métro vide, la première s'assoit à une certaine distance de l'autre, et que, *réciroquement*, la seconde fait de même.
- 2) Une théorie qui ne prend en compte que les cycles de réciprocité [...] n'a rien à dire sur le don ou sur l'échange.

C'est très exactement le cas dans la théorie lévi-straussienne, et plus spécialement telle qu'il l'explique (et il l'explique très bien) dans la dernière citation : en ne prenant en considération dans les phénomènes d'échange ou de distribution que « le nombre et l'arrangement », en éliminant tout ce qui est « qualitatif », il élimine en même temps cause, finalité des actions humaines, obligations et différences entre les obligations, tout ce qui fait la vie sociale. En termes de « cycle de réciprocité », en éliminant tout ce « qualitatif », en s'en tenant au mouvements, c'est-à-dire à l'aspect cinétique, on ne peut pas voir la différence entre un don suivi d'un contre-don entre A et B et un échange entre ces mêmes A et B, puisque les deux vont se représenter par le même « nombre et arrangement d'éléments », par une figure exactement identique.

A.Testart, *Critique du don, études sur la circulation non marchande*, syllepse, Paris, 2007, pp. 221-222

3. *L'anthropologie politique*

L'intérêt particulier qu'offrent les Nambikuara est qu'ils nous confrontent avec la forme la plus simple d'organisation sociale et politique [...] Leurs bandes ne bâtissent pas de hutte ou d'abri, ils sont totalement ignorants de l'art de la poterie. Ils ne tissent pas à l'exception du fil de coton qu'ils portent autour du bras et des jambes, ils ne possèdent pas d'installations, de hamacs ou de plates-formes pour dormir mais s'allongent à même le sol [...] Chez les Nambikuara le commandement n'est pas héréditaire. Lorsqu'un chef devient vieux ou malade, il se retire et désigne son successeur [...] *Uilikande*, le terme indigène pour chef, semble vouloir dire « celui qui unit » [...] Durant les six ou sept mois de saison sèche, ce dernier est entièrement responsable de la conduite de sa petite bande. Il donne le départ de la période nomade, choisit les itinéraires, les lieux de halte et leur longueur [...] Bien que la préparation du curare chez les Nambikuara soit une activité purement profane, il est celui qui fabrique les flèches empoisonnées. C'est encore lui qui manufacture la balle de caoutchouc utilisée dans les jeux occasionnellement pratiqués [...] La polygamie qui est pratiquement le privilège du chef, lui apporte le sentiment d'une reconnaissance de ses efforts [...] Ce principe affecte fortement la vie du groupe. Le périodique retrait de jeunes femmes prises par le chef du cercle des cycles de mariage régulier crée un déséquilibre permanent entre le nombre des hommes et des femmes en âge de mariage. Les jeunes hommes sont les victimes de cette situation [...] Le consentement est à la fois l'origine et la limite du commandement [...].

C. Lévi-Strauss, 1944, « The social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe : The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso » *Transaction of the New York Academy of Science*, n°7

4. *La linguistique*

Paroles de bouddhistes sur leur passé et leur récit de l'arrivée des musulmans au Zanskar

Lorsque Tundup et Palzes commencèrent à me conter en la résumant la façon dont les musulmans étaient arrivés à Padum, ils me dirent de m'adresser au Roi de Padum, car « lui connaît toute l'histoire de Padum ».

Puntsok L'Dawa, Roi actuel de Padum, est le premier bouddhiste à s'ouvrir à moi sur ce sujet. Il commence par retracer la généalogie de sa famille sans aucune base documentaire écrite, puis entame le récit de l'arrivée des premiers musulmans à Padum, au Zanskar. A cette époque, Padum était beaucoup plus petit qu'aujourd'hui. Le monastère situé au sommet de la butte sur laquelle est construit Padum dominait le village; de même, la maison

du roi avait une situation géographique plus élevée dans le bourg. Puis, Puntsok L'Dawa poursuit la narration en évoquant le fait que les bouddhistes étaient obligés de tuer une bête pour l'hiver et que cela était comptabilisé comme un mauvais *karma*. Ainsi, pour éviter cet abattage et son corollaire que sont les prières de repentir pour racheter cette action, le roi décida d'envoyer un émissaire par le Umasi La (col culminant à 5300m d'altitude et séparant la vallée du Zanskar du Kashmir) afin de s'enquérir d'un boucher et d'un secrétaire du roi. Il précise que les seuls écrits existant à Padum jusqu'à cette époque étaient en *boddyig* et non en ourdou, la langue des marchands des caravanes de sel.

Suite à cet entretien avec le Roi de Padum, les jeunes ne se prononçant pas, prétextant l'ignorance, ce sont les vieux et certaines personnes entre trente et quarante ans qui me contèrent chacun leur version.

a- « [...] au Zanskar, à l'origine, il y avait des chrétiens, des bouddhistes et dans trois villes, il y avait des musulmans, ils étaient à Kumi, Karsha et Padum. Mais il y eut la guerre et il ne resta plus que les bouddhistes, c'est alors que le Roi de Padum ayant besoin d'un boucher et d'un secrétaire fit venir du Kashmir un homme musulman à qui il donna une femme, une maison et des champs. C'est ainsi qu'arriva le premier musulman de cette nouvelle migration au Zanskar il y a environ sept ou huit générations [chaque génération dure environ soixante ou soixante-dix ans]. »

b- « [...] il y a 300 ans au moins [cela pour dire qu'il y a longtemps], lorsque les Moghols sont venus au Zanskar, le Roi de Padum les a repoussés, mais lorsque l'armée battit en retraite, le roi a demandé à deux d'entre eux de rester pour lui servir de boucher et de secrétaire. Le roi leur donna femme et c'est ainsi que s'établirent les musulmans de Padum. »

c- « [...] les musulmans de Padum sont tous des bouddhistes convertis. »

Sonam Konchok et son frère relatent qu'il y a sept ou huit générations de soixante-dix années chacune que les musulmans sont arrivés au Zanskar. Suivant leurs dires, Karsha, à l'origine, n'avait que deux familles, de part et d'autre du torrent. D'ailleurs, aujourd'hui encore une partie de Karsha s'appelle *Chikar*³ et l'autre *Nangkar*⁴. Les grands-pères font remonter la construction de leur maison à peu de temps après cette partition de Karsha en deux quartiers. Pour eux, il y a deux raisons à la présence des musulmans : la première serait que les bouddhistes sont partis de la vallée du Zanskar par le Penzi La, se sont convertis dans la vallée de la Surru puis sont revenus vivre à Karsha. La seconde raison serait que les musulmans sont venus par les cols et se sont mariés à des femmes bouddhistes. [...]

³ *chi* en zanskari fait référence à ce qui est extérieur, ce qui est « hors de » et pour le vieil homme par extension, ce qui vient d'ailleurs, donc pour lui ce qui est musulman

⁴ *nang* en zanskari fait référence à ce qui est « dedans », « à l'intérieur », pour le vieil homme cela se réfère à ce qui est d'origine locale, donc les bouddhistes selon lui.

Les *Mémé* (hommes âgés) racontent que même si le Roi de Padum a fait venir un Kashmiri depuis de très nombreuses générations, l'ourdou n'est parlé au Zanskar que depuis environ cent cinquante ans. [...]

Les bouddhistes ont un mode de vie relativement semblable à celui des musulmans. Ces deux groupes confessionnels font circuler en leur sein et entre eux [...] les mêmes traditions orales relatives à leur histoire. [...]

Ce que les musulmans relatent de leur histoire dans la vallée du Zanskar

Bashir commence par parler de l'arrivée des premiers musulmans au Zanskar il y a cinq ou six générations suivant ses dires (une génération équivalant pour lui à soixante-dix ans). Il conte comment le roi de Padum, Iche Namgyal (nom donné par Bashir), avait besoin d'un secrétaire et d'un boucher. Dans son récit, il insiste sur la nécessité d'un « homme sachant écrire » et « pouvant rédiger les écrits royaux en ourdou ». Ainsi, le roi de Padum fit venir un homme nommé *Hahad Samad d'Islamabad* (nom donné par Bashir) du Kashmir, mais il ne se souvient pas du nom du second. Le roi de Padum donna une femme à ces musulmans devenus, l'un son secrétaire ou *Munchi* et l'autre son boucher, ainsi que des champs et un foyer. Les femmes bouddhistes données en mariage se convertirent à l'Islam et le secrétaire reçut le nom de famille de *Bukhariya*, « foyer » suivant les dires de Bashir. Pour le second nom de famille, il n'est plus sûr.

Ce récit de l'histoire de Padum est également raconté par le père de Zoubida, dont le nom de famille est *Bukhariya* : Shamsat Din (surnommé Shamas) raconte comment vers l'âge de quatorze ou quinze ans son père lui conta l'histoire de ses ancêtres et sa généalogie. Ce récit, uniquement oral tout comme la tradition historique de l'arrivée des musulmans au Zanskar, narre la même version que Bashir, à ceci près qu'il ne mentionne qu'un seul homme venant du Kashmir, Hahad Samad d'Islamabad (nom donné par Shamas) ; celui-ci aurait servi à la fois de secrétaire et de boucher.

Shamas explique qu'il est dans la lignée directe des descendants de cet homme Hahad Samad d'Islamabad (nom donné par Shamas) du Kashmir puisque Hahad Samad eut un fils, Hahad, qui eut lui-même un fils Hahad, qui eut un fils Samad, qui eut un fils Din Mohammed (mort en 2003 à soixante-seize ans) qui était son père. Shamsat Din explique que sa seconde femme, Zenab, descendante directe de cette même lignée est en fait une cousine éloignée. Cette seconde alliance a suivi la mort de la maman de Zoubida. Devant la jeunesse des enfants, les parents de Shamsat Din ont décidé de remarier leur fils à Zenab.

D'autres musulmans de la communauté racontent comment les musulmans de Padum sont arrivés sur la demande du roi de Padum[...].

Un peu plus tard, *Mémé* Abdul Aziz mentionne que suivant la tradition, cela fait cinq générations (cinq fois soixante-dix ans pour lui) que les musulmans sont arrivés à Padum.

Mais la version varie quelques peu et *Mémé* avance, avec hésitation, qu'au début, il y aurait eu une dizaine de familles. Le Roi Namgyal (musulman suivant les dires de *Mémé* Abdul Aziz), après avoir combattu le Pakistan, est venu s'installer au Zanskar. *Mémé* Abdul Aziz explique comment ces hommes ont épousé des filles du Zanskar converties à l'Islam.

Suite aux entretiens avec les deux *Mémé* de Karsha, village de l'autre côté du fond de la vallée et faisant face à Padum, je soumis à Bashir le nom de Ti Sultan (ou Tipo Sultan, certains habitants de Padum et Karsha donnent deux formes à ce nom) et lui demandais s'il en avait entendu parler. Bashir conta que ce grand Moghol vécut au XVIII^e siècle, qu'il se battit contre les Anglais mais qu'il n'est jamais arrivé au Zanskar. Concernant l'arrivée des musulmans au Zanskar, il confirme qu'il y a environ deux cent cinquante ou trois cents ans, le roi de Padum a fait venir deux hommes du Kashmir. Il affirme, qu'à cette époque, l'ourdou était utilisé mais non enseigné et que le Coran était lu en arabe.

Lorsque j'évoque les affirmations des deux vieux de Karsha, concernant de la découverte dans leur jeunesse de tombes qu'ils attribuent aux musulmans, Bashir déclare ne jamais avoir entendu parler d'une famille partie s'installer aux abords du village de Karsha, ni de ces tombes qui pour lui appartiennent à une autre religion. Il est convaincu que les seules tombes musulmanes en dehors de Padum sont celles d'Aksho et de Kargiac. Lorsqu'il évoque l'emplacement de ces tombes, il parle de « signe » et de « magie ». Ces villages marquent la limite de la vallée du Zanskar et pour lui, comme pour d'autres musulmans de Padum, la présence de tombes musulmanes à ces emplacements marquant l'entrée et la sortie du Zanskar, témoignent « de la volonté d'Allah dans la présence des musulmans au Zanskar ».

Les anciens, en revanche, parlent plus facilement de ces tombes, car ils ont autrefois parcouru les routes du Zanskar pour aller à la rencontre des caravanes de sel ou d'autres marchands alors que la route de Kargil n'existait pas encore. Plusieurs disent que la tombe d'Aksho qui a environ cent ans, contient les restes d'un certain Hussein Bath: cet homme, avec d'autres, faisait du commerce de chevaux entre le Zanskar et Kargil. Il fit une mauvaise chute qui lui coûta la vie et fut enterré sur place. Les musulmans ne savent plus qui est enterré dans la tombe de Kargiac, mais affirment qu'elle a environ cent vingt ans et que le mort était bien musulman l'ayant toujours entendu dire de leurs parents.

Puis Bashir rapporte ce que son père lui a conté et comment en 1947 le Zanskar fut envahi par l'armée du Pakistan. On dit que vingt-cinq musulmans l'ont suivie dans sa retraite. Il me dit que c'est la seule et unique guerre que le Zanskar ait connue. Lorsque je lui demande d'évoquer la guerre de Kargil, il répond que cette guerre est très lointaine et qu'ils n'ont pas été concernés. La guerre de Kargil survint dans la dernière décennie du XX^e siècle, et opposa le Pakistan à l'Inde. Le Pakistan avait envahi l'Inde par le Karakorum, la ligne de démarcation entre les belligérants se situant aux portes de Kargil. En 2000/2001, suite au cessez-le-feu, un accord fut signé entre les deux pays. Pour *Mémé* Abdul Aziz, la guerre de Kargil est associée à l'hiver où la neige est « devenue brune et n'était plus blanche ». Suivant ses dires,

cet hiver 1999/2000, il y eu des tempêtes de neige et le vent était chargé de particules de terre rendant la neige brune. Cela ne s'est pas reproduit jusqu'à l'hiver 2004/2005, où une tempête de neige s'est levée ; le vent, chargé de poussière, couvrit les montagnes blanches de fines particules de terre. Le grand-père déclara alors qu'il y avait peut-être de nouveau la guerre à Kargil.

S. Deboos, Être musulman au Zaskar, Himalaya indien, 2010, Saarbrücke, EUE, pp. 93-99

Bibliographie

Ouvrages de référence en ethnologie facilement accessibles

BENVENISTE, EMILE 1969, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Tomes I et II. Paris, Minuit.

IZARD MICHEL ET BONTE PIERRE (sous la direction de) (1991) 2000, 2009 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF.

LOWIE ROBERT (1937) 1971, *Histoire de l'ethnologie classique* Paris, Payot.

SEGALEN MARTINE 2000, *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*. Paris, Armand Colin.

TAMISIER JEAN CHRISTOPHE (sous la direction de) 1998, *Dictionnaire des peuples* Paris, Larousse.

Quelques ouvrages :

ABELES MARC [1990] 2005, *Anthropologie de l'Etat*, Paris, PBP

ALLES ELISABETH, 2000, *Musulmans de Chine, une anthropologie des Hui du Henan*, Paris, EHESS

ALVI ANJUM, 2010, "Gifts at marriage in Muslim Punjab", in *The anthropologies of values essays in honour of Georg Pfeffer*, edited by Peter Berger, Roland Hardenberg, Ellen Kattner, Michael Prager,

ASSAYAG JACKIE, 2001, *Inde, Désir de Nation*, Paris, Odile Jacob

BALANDIER GEORGES 1967, *Anthropologie politique*, Paris, PUF

BALAZS ETIENNE, 1968, *La bureaucratie céleste, recherche sur l'économie et la société de la chine traditionnelle*, Paris, Gallimard,

BASHAM A.L. 1975, *A cultural history of India*, Oxford, Clarendon press

BEEK, MARTJIN VAN, 2000, "Dissimulations: Representing Ladakhi identity", in *Perplexities of identification: Anthropological studies in cultural differentiation and the use of resources*, Aarhus University Press,

BÖCK MONIKAET RAO APARNA, 2000, *Culture, Creation and Procreation, concepts of kinship in South Asia Practice*, New York, Bergham

BOURDIEU PIERRE 1982, *Ce que parler veut dire : L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard,

1993, *La Misère du monde*, Paris, Seuil,

1998, *La Domination masculine*, Paris, Seuil,

BULARD MARTINE, 2008, *Chine Inde, La course du dragon et de l'éléphant*, Fayard, Paris,

CASTEL ROBERT, 1999, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, folio,

CLASTRES PIERRE, 1972, *Chronique des indien Guayaki*, Paris, Plon,

1974, *La société contre l'Etat*, Paris, les Editions de Minuit,

CONDOMINAS GEORGES, 1974, *Nous avons mangé la forêt*, Paris, Mercure de France,

2006, *L'espace social, à propos de l'Asie du Sud Est*, Paris, Les Indes Savantes

D'IRIBARNE PHILIPPE, 2008, *Penser la diversité du monde*, Paris, Seuil,

DEBOOS SALOMÉ, 2010, *Être musulman au Zanskar, Himalaya indien*, Saarbrücke, EUE

2011, *Anthropologie et sociologie, deux éclairages différents dans la compréhension des instances d'arbitrage d'une communauté pluriconfessionnelle ?*, Revue des Sciences Sociales, n°46, pp.148-157

2012, *Nommer sa mère Ama ou Maā ? Transformation de l'usage des termes de parenté - Redéfinition des rapports à l'espace et effets frontière - Cas du Zanskar, Himalaya indien*, In Revue des Sciences Sociales n°48, pp. 84-92

DE COPPET DANIEL (ed.) 1992 *Understanding Rituals*. Londres, Routledge

DECLERCK PATRICK, 2001, *Les Naufragés, avec les clochards de Paris*, Paris, Plon,

DOLLFUS PACALE, 1989, *Lieu de neige et de genévriers, organisation sociale et religieuse des communautés bouddhistes du Ladakh*, CNRS, Paris,

1994 « Porte de la terre porte du ciel, un rituel de rançon au Ladakh. » Tib studies 1994 vol 1

1996 « Maîtres du sol et dieux du territoire », in Etudes rurales Juil. Dèc 1996 n° 143-144

DUMONT LOUIS 1992, *Une sous caste de l'Inde du Sud – Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paris, EHESS,

1997, *Groupes de filiation et alliance de mariage, Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris, Gallimard

1966, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard,

DURKHEIM EMILE *Les formes élémentaires de la vie religieuse*,

EVANS-PRITCHARD E.E., (1937) 1994, *Les nuers*, Paris, Gallimard

1972, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandes*, Gallimard, Paris.

FEWKES J.H., 2009, "the family business: Community, kinship and identity", in *Trade and Contemporary society along the silk road, an ethno-history of Ladakh*, Jacqueline H. Fewkes,

- GABORIEAU MARC** 1977, *Minorités musulmanes dans le royaume hindou du Népal*, Nanterre, Société d'ethnologie
- GABORIEAU MARC** 1993 *Ni brahmanes ni ancêtres, Colporteurs musulmans du Népal*, Nanterre, Société d'ethnologie,
- GAZAGNADOU DIDIER** 1994, *La poste à relais, diffusion d'une technique de pouvoir à travers l'Eurasie*, Paris, Kimé,
- GEERTZ, CLIFFORD** 1973, *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books
- GODBOUT JACQUES T.**, 2007, *Ce qui circule entre nous, donner recevoir, rendre*, Seuil, Paris
- GODELIER MAURICE** 1996a *La production des grands hommes, pouvoir et domination masculine chez les Barya de Nouvelle Guinée*, Fayard, Paris
- 1996b *L'énigme du don*, Paris, Flammarion,
- 2007 *Au fondement des sociétés humaines, ce que nous apprend l'anthropologie*, Albin Michel, Paris,
- GOODY, JACK** 1977 *The domestication of the Savage Mind* Cambridge, Cambridge University Press
- 2000, *Famille et mariage en Eurasie*, Paris, PUF
- JAFFRELOT CHRISTOPHE**, 1998, *La démocratie en Inde. Religion, caste et politique*, Paris, Fayard,
- 2005, *Inde, la démocratie par la caste, Histoire d'une mutation socio-politique, 1885-2005*, Paris, Fayard,
- JAMOUS RAYMOND**, 1991, *La relation frère-sœur, Parenté et rites chez les Meo de l'Inde du Nord*
- JELÉN CHRISTIAN**, 1993, *La famille, secret de l'intégration, enquête sur la France immigrée*, Paris, Robert Laffont,
- JUILLERAT, BERNARD** 1995, *L'avènement du père. Rite, représentation, fantasme dans un culte mélanésien*. Paris, CNRS Editions - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- LÉVI-STRAUSS CLAUDE**, 1944, « The social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso » *Transaction of the New York Academy of Science*, n°7
- 1958, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon
- 1971, *L'homme nu*. Paris, Plon.
- MACHIAVEL** 1983, *L'art de la guerre, Le Prince*, Paris, Poche,
- MALINOWSKI B.**, 1968, *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*, Maspéro-La Découverte, pp. 140-142
- MAUS MARCEL**, [1947] 2002, *Manuel d'ethnologie*, Payot,

[1950] 2003, *L'essai sur le don, Forme et raison de l'échange dans les Sociétés archaïques*, In *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF

1968-9. *Oeuvres. 3 Tomes*. Paris, Minuit.

MEAD MARGARET, 1966, *L'un l'autre sexe*, folio essais, Paris,

MORGAN L.H., 1971, *La Société Archaïque*, Paris, Anthropos,

MONNERIE, DENIS 2005, *La Parole de notre Maison. Discours et cérémonies kanak aujourd'hui. (Nouvelle-Calédonie)*. Paris, CNRS Editions - Editions de la Maison des sciences de l'homme.

2010, "Symboles et figures, deux modes sociaux de signification. L'exemple de la Grande Maison d'Arama (Nouvelle-Calédonie)." dans le numéro spécial en *Hommage à Bernard Juillerat*, du *Journal de la Société des Océanistes* 130-1 (2010) pp. 147-163.

RACINE JEAN-LUC, 2001, *La question identitaire en Asie du Sud*, collection Purushartha, Paris, EHESS,

RAMIREZ PHILIPPE, 2000, *De la disparition des chefs, Une anthropologie politique népalaise, Monde Indien, Sciences Sociales 15^e 20^e siècle*, Paris, CNRS EDITIONS

RAULIN ANNE, 2000, *L'Ethnique est quotidien, Diasporas, marchés et cultures métropolitaines*, collection Connaissance des hommes, Paris, L'Harmattan

RIABOFF ISABELLE, 1997a, "Les *Lha*, une catégorie zanskari à géométrie variable" in *Recent Research* 7.

1997b, « Notes sur les rituels agraires au Zanskar, Terre, terroirs, territoires », in *Tibetan Studies* 1997

ROUX VALENTINE, 1998, *Cornaline de l'Inde, des pratiques techniques de Cambraj aux techno-systèmes de l'Indus*, Ed de la Maison des Sciences de l'homme, Paris,

SRINIVAS SMRITI, 1998, *The mouths of the people, the voice of God : Muslims and Buddhists in a frontier community of Ladakh*, Oxford University Press, Delhi.

TESTART ALAIN, 2007, *Critique du don, Etudes sur la circulation non marchande*, Paris, syllepse

TURNER, VICTOR 1967, *The Forest of Symbols*. Ithaca, Cornell University Press./ (1968) 1972, *Les tambours d'affliction*. Paris, Gallimard.

(1969) 2009, *The Ritual process. Structure and Anti-Structure*. New Brunswick et Londres, Aldine Transaction. (Il existe une traduction française.)

VAN GENNEP, ARNOLD (1909) 1981, *Les rites de passage*. Paris, Picard.

ZIMMERMANN FRANCIS, 1993, *Enquête sur la Parenté*, Paris, PUF