

GROUPES D'UNIFILIATION, PARENTÉ ET SOCIÉTÉ À MAISON AU LADAKH (LE *PHASPUN*)

Patrick Kaplanian

L'auteur repart de la polémique qui l'avait opposé à M. Brauen en 1981. Pour ce dernier, le *phaspun*¹ est un groupe culturel d'entraide alors que l'auteur défendait la thèse du groupe d'unifiliation. L'auteur reconnaît aujourd'hui que cette querelle était stérile, que le *phaspun* présente les deux aspects et que par conséquent une théorie correcte doit rendre compte de ces deux aspects. Pour ce faire l'auteur doit d'abord réfuter la thèse selon laquelle le Ladakh est une société à maison. Il élabore alors une nouvelle théorie comme quoi, lors des rites de passage, la maison (*khangpa*) doit se dissoudre dans le *phaspun* afin d'assurer l'incorporation d'un nouvel arrivant ou la perte d'un partant.

Historique et Problematique

En 1981 j'écrivais:

Lorsque l'on demande aujourd'hui à un Ladakhi ce qu'est le *phaspun*, la réponse la plus fréquente est d'ordre pratique et économique: un groupe d'entraide qui intervient à l'occasion des trois grands événements de la vie, la naissance, le mariage et la mort. Lors d'un décès, il est difficile à ceux qui souffrent de s'occuper eux-mêmes de tout le rituel. Ce sont donc les membres du *phaspun* qui se chargent de contacter les moines, de laver le cadavre, etc. D'autre part, le bois coûte cher et chacun contribuera à en fournir pour l'incinération.

Pourtant, au départ, le concept de *phaspun* était bien différent. L'étymologie l'atteste: *pha* veut dire père, *spun*, frères et sœurs. Que pouvait signifier l'association de ces deux mots, sinon qu'il s'agissait d'un groupe de consanguins avec un ancêtre commun?

¹ Pour l'orthographe tibétaine j'utilise la translittération Wylie. Pour la prononciation ladakhi il faut ajouter à la liste de Wylie les réflexes sr, tr, dr et thr. Les règles de transcription sont données dans Kaplanian (1981: 14).

Si c'était bien le cas, il n'en reste plus trace aujourd'hui, à l'exception de cet indice étymologique et de la remarque de Dainelli cité par Carrasco qui implique que les membres du *phaspun* sont des parents éloignés.

Il n'y a pas de contradiction entre l'affirmation de l'absence de linéarité et de chaîne généalogique et l'existence d'un clan avec un ancêtre commun. Cet ancêtre commun est théorique, et personne n'éprouve le besoin de remonter jusqu'à lui. L'affirmation de son existence devrait suffire pour que tous les membres du clan soient 'frères' (*spun*).²

De nos jours, au Sham et au Zanskar,³ le *phaspun* est un clan exogamique: deux de ses membres ne peuvent pas se marier ensemble. A Leh, l'exogamie est en voie de disparition et il est même possible pour un étranger de se faire nommer membre d'un *phaspun* en donnant une fête à tous ses membres. Mais, même à Leh, les mariages entre membres d'un même clan sont rares. (1981: 167-68)

'De nos jours' faisait référence à 1980 mais aujourd'hui ces règles d'exogamie continuent à s'appliquer au Zanskar (Crook 1994; Riaboff 1997) et dans les villages reculés (entendre par là éloignés de l'Indus et de la route Srinagar-Leh) comme Photoksar (Pirie 2002: 145). L'allusion à Dainelli concerne l'héritage. Il s'agit du passage suivant:

Le premier dans la succession est le fils aîné, puis le plus âgé des fils survivants, et ainsi de suite. A défaut d'enfants mâles (ou après eux), la fille aînée, puis la plus âgée des survivantes, et ainsi de suite. A défaut de descendants directs, le frère aîné, puis le frère plus jeune, et ainsi de suite. Ensuite vient la sœur aînée, à condition qu'elle ne soit pas mariée, puis la sœur plus jeune, et ainsi de suite. Viennent ensuite les jeunes oncles, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas hérité de leur propre famille, par rang d'âge. En fin de liste viennent la mère, puis la veuve, puis la veuve du fils aîné. Les derniers héritiers possibles sont les parents les plus éloignés inclus sous le nom collectif de *phaspun*. (Dainelli, 1932, cité par Carrasco, 1959: 37, cité par Grist 1977: 223 et Kaplanian 1981: 164).⁴

Les anciennes règles de l'héritage faisaient donc des *phaspun* (en ladakhi, *phaspun* veut aussi dire: membre du *phaspun*) des parents éloignés.

² Je dois d'abord signaler que l'interprétation étymologique avait déjà été faite par le prince Pierre de Grèce (1956: 138). Pour Jäschke (1980 [1881] s.v. *spun*) *pha-spun* désigne "several neighbours or inhabitants of a village, that have a common *lha*, and thus become *ruspa cig cig*, members of the same family." Cette expression de *ruspa cik cik* (*rus-pa gcig gcig*) 'un seul os' revient encore fréquemment dans la bouche des informateurs lorsqu'il est question de *phaspun*. Voir aussi Carrasco (1959: 54); Geary (1948: 73), Pierre de Grèce (1956: 138). Plus récemment Aggarwal définit les *phaspun* comme des 'patri-fraternal groups' (1994: 61, 68, 71).

³ Ce qui depuis a largement été confirmé (Crook 1994; Riaboff 1997).

⁴ Même réflexion chez Singh (1912: 25).

Depuis l'ethnographie a progressé et nous allons voir de très nombreux faits qui corroborent cette thèse. Nous verrons aussi des faits plus troublants. Mais, pour le moment, je reviens au contexte de 1981. Je répondais indirectement à Brauen (1980) qui faisait du *phaspun* un groupement culturel. Or, je pense que j'ai fait l'erreur de rentrer dans sa problématique qui est celle d'un *aut... aut...*, ou bien un clan ou un groupe de filiation unilinéaire (GFU, *descent group*), ou bien un groupement culturel. Or l'ethnographie est là pour démentir une telle approche. Le *phaspun* est un clan exogamique, un groupe de filiation *et* un groupement culturel. Les faits sont là et on ne peut en choisir certains pour en éliminer d'autres. En d'autres termes, on ne parviendra à une théorie satisfaisante que quand elle rendra compte de ces deux aspects à la fois.

Ceci dit qu'un groupe d'unifiliation soit en même temps un groupe d'entraide ou un groupement culturel est une chose assez commune ailleurs qu'au Ladakh. Il en est même qui sont de véritables personnes morales (*corporate groups*) possédant des terres ou des biens.

Le *P_{HASPUN}* est un Groupe Exogamique

Le *phaspun* est, ou plutôt était il n'y a pas si longtemps, un groupe exogamique. La chose était nettement exprimée dans les années 70 dans la région de Leh. En 1981–1983, elle était encore claire dans le Bas-Ladakh (Sham):

Dans le village plusieurs informateurs m'ont dit que les membres d'un même *phaspun* ne se mariaient pas entre eux traditionnellement. Et ceci parce qu'ils étaient très proches, "juste comme des consanguins (*kin*)", voire, selon certains, plus proches encore. Un informateur m'a dit qu'alors qu'on pouvait épouser des consanguins au-delà du septième degré, les membres d'un même *phaspun* devaient compter jusqu'à trente degrés tellement ils sont proches. Un autre informateur me dit la chose suivante à propos des membres d'un même *phaspun*: "*mane nyemo in, phaming busring tsoks*; ils sont très proches, comme un *phaming* (un père et ses frères), un *busring* (un fils et ses sœurs)". (Phylactou 1989: 158, ma traduction)

Quant à l'application pratique de cette règle stricte mais partiellement projetée dans le passé, Phylactou est plus nuancée: "En théorie elle [la future épouse] devrait aussi venir d'un autre groupe de *phaspun* quoique, aujourd'hui, ceci est rarement observé" (p. 153). Par contre, Dollfus, qui a travaillé à la même époque dans le même village, reconnaît explicitement que "dans le Bas-Ladakh, l'ensemble des villageois

respectent l'exogamie de *haspun*" (1989: 210). Cela ne l'empêche pas d'adopter telle quelle la position de Brauen.

L'exogamie de *haspun* se manifeste pendant la cérémonie de mariage. La femme qui se marie quitte son *haspun*, elle doit faire ses adieux à la divinité tutélaire de son *haspun* avant de partir, montant pour cela dans le *chotkhang* (*mchod-khang*, la 'chapelle' de la maison). Et rappelons le couple Heber qui signale qu'une divorcée qui retourne chez elle est très mal acceptée: "tu appartiens à un autre *haspun*" (Heber, 1932: 78). En cas de mésentente conjugale, cela est dû au fait que le *lha* divinité tutélaire du *haspun* (le *pha(z)lha*;⁵ *pha-lha*) de l'épouse ne veut pas la lâcher.

Les choses sont encore plus nettes en ce qui concerne le mariage⁶ proprement dit, les négociations et la cérémonie. Reprenons la thèse de Phylactou (156 et 157):

- Avant d'envisager un mariage, les membres du *haspun* sont consultés. Ils sont reçus pour cela dans la maison du garçon.
- Ils participent aux négociations.
- Ils (ceux de la fille) prennent en charge la cuisine pendant le mariage (c'est là l'aspect entraide cher à Brauen).
- Ils (ceux du garçon) prennent part à la procession qui va chercher la fiancée et la ramènent.
- En cas de mariage par enlèvement, la famille 'enleveuse' doit s'excuser, non seulement auprès des membres de la famille d'origine de la fille enlevée, mais aussi de son *haspun*.

Et Phylactou de conclure, après une démonstration très serrée: "Tout se passe comme si ce sont les *haspun*, plutôt que les maisonnées, qui sont engagées dans l'échange". Nous allons voir l'importance de cette phrase.

J'ajoute à cette liste que, parmi les membres de la procession qui va chercher la fiancée, c'est un *haspun* du garçon qui apporte le *gulus*, un jeu complet de vêtements, en principe pour la fille, et un autre qui part avec un sac vide et ramène le *raktak*, le trousseau. Même aujourd'hui, dans la région de Leh où cette institution est en complète déconfiture, ceci persiste. Certains disent même que c'est tout ce qu'il reste du rôle du *haspun* dans le mariage. Et d'autres de préciser que lorsqu'on fait

⁵ On prononce *phalha* et quelquefois *phazlha*, je note donc *pha(z)lha*.

⁶ Le *haspun* ne joue aucun rôle au mariage au Zanskar m'écrit Riaboff.

l'inventaire du trousseau avant le départ de la fiancée, ce sont les membres du *phaspun*, et non seulement de la maisonnée du garçon, qui remercient. Autrement dit il ne s'agit pas seulement de faire circuler des femmes mais aussi des biens entre deux *phaspun*.

Si c'est bien un groupe exogamique, s'agit-il pour autant d'un groupe de filiation? Phylactou écrit: "Ce n'est pas un groupe de filiation (*descent group*) dans la mesure où ses membres ne retracent pas leur ascendance jusqu'à un ancêtre nommé". (Phylactou 1989: 157–58. Voir aussi la discussion dans Gutschow 1995: 339–40). Certes il n'y a pas de généalogies (je laisse pour le moment le cas du Zanskar de côté) et, en l'absence de généalogies, pas d'ancêtre nommé. Je reconnais que peu de choses sont venues étayer, de ce point de vue là, ma théorie de 1981 s'appuyant sur le sens de *pha*, père, à part quelques bribes.⁷ Mais est-ce si important? Le fait que l'appartenance au *phaspun* se transmet patrilinéairement, d'une part, et l'exogamie, le fait que la femme quitte son *phaspun* pour rejoindre celui de son mari, d'autre part, sont suffisants pour définir un GFU. Réserveons l'emploi du mot clan à un GFU qui a un ancêtre commun et contentons-nous pour le moment de l'expression GFU.

Il n'y a pas besoin d'ancêtre commun pour que cela fonctionne. On appartient au *phaspun* par son père, et on épouse une femme d'un autre *phaspun*. Et c'est suffisant. L'ancêtre commun (mythique) n'est qu'une idéologie indigène pour justifier l'exogamie en assimilant l'endogamie à l'inceste (il est d'ailleurs induit par les 30 degrés de l'informateur de Phylactou, tout comme le fait que les membres du *phaspun* sont comparés à des consanguins). Comme le fait très justement remarquer Riaboff (1997: 99): "Pour beaucoup d'auteurs la descendance unilinéaire suffit pour qu'on puisse parler de clan". (Et de citer Mercier 1968: 938).

Le Ladakh n'est pas une Société à Maison

La thèse comme quoi le Ladakh serait une société à maison a été élaborée, à peu près en même temps, à la fin des années 80, par deux ethnologues qui travaillaient toutes deux sur le village de Himis Shukpachan, Phylactou (1989) et Dollfus (1989). On sait que l'on doit ce concept à C. Lévi-Strauss qui, dans un célèbre article (1979), introduit

⁷ Pierre de Grèce (1956: 138) raconte que d'après son informateur les membres d'un *phaspun* partagent un ancêtre commun. Mais il semble s'être contenté d'un seul informateur.

cette notion pour résoudre d'insolubles problèmes posés par la société kwakiutl. Nos deux auteurs partent de la définition de Lévi-Strauss qu'elles isolent de son contexte:

La maison est une 1) Personne morale, 2) détentrice d'un domaine, 3) composé à la fois de biens matériels et immatériels, 4) qui se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne réelle ou fictive, 5) tenue pour légitime à la seule condition que cette continuité puisse s'exprimer dans le langage de la parenté ou de l'alliance, ou 6) le plus souvent, des deux ensemble. (1979: 151–52)

Que le *khangpa* (*khang-pa*, la maisonnée) soit une personne morale, c'est incontestable et toute la littérature ethnographique sur le Ladakh le confirme (Pierre de Grèce 1939, 1963, Grist 1977, Kaplanian 1981, Phylactou 1989, etc.). D'ailleurs, juste avant de donner sa célèbre définition (1979: 151), Lévi-Strauss en donne un exemple chez les Yurok étudiés par Kroeber: "Ce ne sont pas les individus, ni les familles qui agissent, ce sont les maisons, seuls sujets de droits et de devoirs". On pourrait en dire autant des *khangpa* ladakhi.

Que cette maison soit détentrice d'un domaine, composé à la fois de biens matériels et immatériels, qu'elle se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres cela ne fait pas non plus de doute pour la *khangpa*. Mais c'est dans la suite que le bât blesse: "en ligne réelle ou fictive" et "à la seule condition que cette continuité puisse s'exprimer dans le langage de la parenté et de l'alliance; ou le plus souvent les deux ensemble". La lignée peut-elle être fictive au Ladakh? Et qu'entend l'auteur par "dans le langage"? Avant de démontrer que ces deux derniers aspects de la citation ne s'appliquent pas au Ladakh, il convient de bien comprendre de quoi il s'agit.

Qu'est-ce qui caractérise la 'maison' lévi-straussienne dans l'expression 'société à maison', le terme maison étant ici emprunté au Moyen Age français? La maison est effectivement une personne morale. C'est un château, des terres, des serfs, des titres nobiliaires, des armoiries ou des écus, un rang dans les cérémonies, voire des reliques. Mais ce qui la caractérise c'est la façon dont tout cela se transmet en jouant à la fois sur la filiation et sur l'alliance. La maison n'est pas un groupe de consanguins auxquels se sont incorporées des femmes alliées. La maison est cette personne morale, faite de biens matériels et immatériels et qui se transmet en tant que telle, indépendamment de la filiation et de l'alliance. Lévi-Strauss cite le médiéviste Schmid: La lignée noble (*Adelsgeschlecht*) ne coïncide pas avec la lignée agnatique et elle est même souvent

dépourvue de base biologique. C'est "un héritage spirituel et matériel, comprenant la dignité, les origines, la parenté, les noms et les symboles, la position, la puissance et la richesse, et assumé (...) eu égard à l'ancienneté et la distinction des autres lignées nobles" (1979: 151). Cet ensemble tout est bon 1) pour le transmettre intact, 2) pour le conserver, 3) pour l'agrandir, l'embellir, l'améliorer. Tout, c'est-à-dire aussi bien la filiation que l'alliance voire l'adoption. Il n'y a donc ni patri- ou matri-linéarité mais, par exemple chez les Kwakiutl, une simple tendance à la patrilinéarité. Le gendre peut très bien hériter (même s'il y a des fils, ce qui n'a rien à voir avec le mariage *makpa* [*mag-pa*, 'en gendre'], uxori-local, très connu dans la plupart des sociétés par ailleurs patrilinéaires), la fille aussi. Tout est question de circonstances, de rapports de prestige, de pouvoir etc.

Mais tout cela s'exprime dans le langage de la parenté et de l'alliance. Une fille 'étrangère' amènera avec elle des titres et des biens, en réalité parce que la 'famille', ou plutôt la maison qui la reçoit, est plus prestigieuse, et qu'elle a intérêt à cet arrangement, mais on dira que c'est parce qu'elle est la bru. Qu'importe si dans d'autres circonstances elle n'apportera rien parce que le rapport entre les deux maisons est différent et que c'est peut-être son mari qui ira vivre dans sa 'maison'. La seule institution pérenne c'est justement la maison, dans son intégrité, sa continuité voire son désir de croître et de prospérer. Mais cela n'est jamais dit: tout est dit en termes de filiation et d'alliance, voire d'adoption.

On voit déjà que le Ladakh, le système traditionnel ladakhi tel qu'il était encore solidement en place il y a une trentaine d'années, n'a rien à voir avec cela. Certes la maison est une personne morale, certes la continuité de la maison est ce qui prime, mais les moyens employés ne sont pas les mêmes. La société ladakhi est strictement patrilinéaire. C'est le fils aîné qui hérite. Les deux ou trois frères plus âgés épousent la même femme. Le patrimoine n'est ainsi pas partagé. L'aîné reste le véritable père, le chef de famille, le chef de la *khangpa* et le mariage uxori-local (*makpa*) n'a lieu que s'il n'y a que des filles. Enfin, s'il y a plus de deux ou trois fils, les autres rejoignent la *gonpa* (*dgon-pa*, monastère) ou se font *makpa* ailleurs (c'est-à-dire vont épouser une fille dans une famille où il n'y a pas de fils) et renoncent à tout droit sur le patrimoine. Les filles elles-mêmes n'ont aucun droit.

Mais c'est surtout à travers les caractéristiques des sociétés à maison que le contraste avec le Ladakh se manifeste de façon patente. Écoutons Lévi-Strauss:

a) La filiation vaut l'alliance et l'alliance vaut la filiation écrit Lamaison (1977) qui a développé la théorie de Lévi-Strauss (voir aussi Lévi-Strauss 1984: 198). Rien de tel au Ladakh. On n'a jamais vu un gendre hériter, même dans le mariage *makpa* où c'est le petit-fils qui hérite. On n'a jamais vu une bru apporter autre chose que son trousseau (et non pas une dot).

Les droits du sang (je devrais dire de l'os, *rus*) sont tels que même dans l'adoption on adopte un parent par le sang. Le système ladakhi est diamétralement opposé au système français (par exemple). En France, l'enfant adopté n'a aucun lien de parenté avec l'adoptant. Et pourtant le droit français interdit le mariage de deux enfants adoptés par le même couple, même s'il est évident qu'il n'y a aucun lien de parenté entre eux, si l'un est Malgache et l'autre Vietnamien.

Au Ladakh c'est exactement le contraire. En cas d'absence d'enfant on adopte un enfant parent du père (idéalement le fils du frère du père, FBS) et une enfant parente de la mère (idéalement la fille de la sœur de la mère, MZD) puis on les marie. C'est dire à quel point le 'sang' (l'os, *rus*, du père et le sang *thrak* (*khrag*) de la mère, ou sa chair *sha*) prime.

Bien plus, en France un enfant adopté et son père s'appellent père et fils. Au Ladakh on dit 'oncle' et 'neveu'. L'adoption n'efface pas la parenté réelle alors que la France utilise le 'langage' de la parenté pour des liens qui n'en sont strictement pas (il ne s'agit pas pour autant d'une société à maison mais, bien sûr, d'une société indifférenciée). Et cela va très loin. Si on ne trouve pas un garçon du côté du père et une fille du côté de la mère alors on fait le contraire: une fille du côté du père et un garçon du côté de la mère. Et dans ce cas le mariage est considéré comme un mariage '*makpa*', uxori-local.

b) La résidence a tendance à primer sur les liens de parenté. C'est ce qui justifie l'expression 'société à maison'. Si le gendre choisit le 'camp' de son beau-père il déménage avec armes et bagages (entendre biens et titres). De même une bru. Lévi-Strauss donne l'exemple iban:

On sait que, chez les Iban, mais aussi ailleurs, cette tension (entre les familles d'un couple) s'exprime dans et par un mode de descendance que Freeman appelle "utrolatéral", c'est-à-dire l'incorporation des enfants à la famille dans laquelle, au moment de leur naissance, leurs deux parents ont choisi de résider, par libre décision et aussi en réponse aux pressions venues de l'un et de l'autre côté. Les ethnologues se sont donc trompés en cherchant, pour ce type d'institution, un substrat qu'ils ont demandé tantôt à la descendance, tantôt à la propriété, tantôt à la résidence de

leur fournir. Nous croyons, au contraire, qu'il faut passer de l'idée d'un substrat objectif à celle de l'objectivation d'un rapport: rapport instable d'alliance, que, comme institution, la maison a pour rôle d'immobiliser, fût-ce sous une forme fantasmatique. (1984: 194–95)

Or je n'ai jamais entendu rien de tel au Ladakh. La résidence est strictement patrilocale et virilocale. Le seul cas où un couple essaie de résider chez les parents de la femme est le cas de Chorol décrit par Sophie Day dans sa thèse (1977). Mais cela tourne à la catastrophe (voir mon analyse dans 2000a: 164). L'exemple de l'adoption qui vient d'être décrit le prouve bien. Le fait qu'un enfant vienne vivre sous le toit de son oncle ne change pas son statut de neveu. Les liens de parenté ne sont pas modifiés par la résidence.

c) Les mariages dans une société à maison sont toujours anisogamiques c'est-à-dire soit hyper- soit hypogamiques. En effet pour qu'il y ait tout ce jeu d'intérêts qui permet, à travers le mariage, aux biens et aux titres de passer d'une maison à l'autre, il faut que les maisons soient de statut inégal.

Or au Ladakh les mariages sont isogamiques. Une grande partie des négociations qui précèdent le mariage tendent à vérifier que les deux futurs conjoints sont de statut comparable. Le seul cas d'anisogamie (d'hypogamie) que j'ai rencontré est celui d'une femme de la famille royale de Stok qui avait épousé un *mangriks* (*dmangs-rigs*, disons un membre du tiers-état pour trouver un équivalent français, en fait le membre d'une famille de *sergar* (*gser-mgar*), orfèvre) à Choglamsar (2000b: 184, 192) ce qui effectivement avait augmenté le prestige de sa famille d'adoption.

d) Les sociétés à maison alternent les mariages éloignés et les mariages rapprochés. En effet on épouse loin pour acquérir titres et biens, puis au plus proche (un demi-germain par exemple) pour garder les privilèges acquis.

Faut-il le dire? Rien de tel au Ladakh. Le mariage dans un degré rapproché est exclu, puisque dans le système traditionnel il était interdit d'épouser jusqu'au 7ème degré canon. Les mariages sont le plus souvent à bonne distance, ni trop proches, ni trop éloignés, dans tous les sens de ces termes.

e) Conséquence du point précédent, les sociétés à maison transcendent les règles d'endogamie et d'exogamie.

Tel n'est pas le cas au Ladakh. L'endogamie de strate, *riks* (*rigs*), est très stricte (cf le point c) et l'exogamie de *phasapun* était encore strictement

pratiquée dans le Sham, il y a une vingtaine d'années, dans la région de Leh il y a une trentaine d'années.

f) Enfin les sociétés à maison sont un état intermédiaire entre les sociétés à groupe d'unifiliation et les sociétés indifférenciées. D'où leur instabilité et le flou de leurs règles. D'où peut-être aussi l'usage du vocabulaire de la parenté et de l'alliance dont elles ne sont pas dégagées. Par exemple Boas note chez les Kwakiutl une tendance théorique à la patrilinéarité, contrariée par le fait que les filles amènent des biens en dot. Ailleurs on présentera comme une 'exception' à la règle le fait qu'un gendre succède à son beau-père. Le conflit entre les paternels et les maternels est constant, sans que pour autant on arrive au rééquilibrage que constituent les sociétés indifférenciées.

Là encore rien de tel au Ladakh où le système était stable jusqu'à une date récente. Il n'y a pas la moindre trace de cognatisme dans le Ladakh traditionnel (sauf en ce qui concerne l'interdiction du mariage, puisque l'on compte les degrés de parenté des deux côtés). Les filles n'ont aucun droit à la propriété, et le *raktak* (les biens que la fille apporte avec elle au mariage) n'est pas une dot mais un trousseau (voir Phylactou).

A mon avis la meilleure preuve que le Ladakh n'est pas une société à maison réside dans la notion de *gyut stonces* (*brgyud ston-byes*) c'est-à-dire d'extinction de la lignée. Puisque la 'maison' est toujours dépourvue de base biologique et que tout est bon pour la maintenir en biaisant avec les règles tout en continuant à utiliser le langage de la parenté, il ne devrait pas y avoir d'extinction de ligne ou de lignée. Lévi-Strauss donne lui-même l'exemple kwakiutl: "un individu désireux d' 'entrer dans une maison' où il n'y avait pas de fille à marier, épousait symboliquement un fils et, à défaut de fils, une partie du corps—bras ou jambe—du chef de maison ou même une pièce de mobilier". Et voilà, le tour est joué: il suffit de faire entrer quelqu'un en lui faisant épouser un coffre et il n'y a plus de *gyut stonces*. Inutile de dire que cela est impensable au Ladakh.

Le *gyut stonces* n'est pas théorique. Sander (1984) en donne un exemple et Dollfus aussi (1989: 58). Ce dernier est très intéressant car il s'agit de la famille noble de Himis Shukpa Chan avec le titre de *lhonpo* (*blonpo*). Aujourd'hui la terre de cette famille a été réoccupée par d'autres et la maison s'appelle toujours *lhonpo*, mais ses habitants ne sont pas pour autant considérés comme des *lhonpo*, comme des nobles, et ne sont pas habilités à effectuer les obligations rituelles de l'ancien *lhonpo*. Une fois de plus, le sang prime de façon absolue.

Khangpa *et* Phaspun

Il n'en reste pas moins que la résidence, le sol, l'espace, l'intérieur (*nang*) sont des données importantes. Phylactou raconte dans sa thèse qu'une femme avait fait scandale en accouchant chez ses propres parents et non chez son mari. Finalement les choses s'étaient arrangées parce qu'elle et son mari appartenaient au même *phaspun* (il s'agit d'un des premiers cas de mariage à l'intérieur d'un *phaspun* au Bas-Ladakh). L'histoire m'avait tellement intrigué que j'ai mené une enquête à ce sujet. On m'a constamment confirmé 1) qu'une femme doit accoucher dans la maison de son mari, (on doit aussi mourir dans sa maison) 2) que sinon c'est toute une histoire, qu'il faut faire toute une série d'offrandes et de purifications (*idem* en cas de décès), 3) mais que la femme peut accoucher dans une autre maison appartenant au *phaspun* de son mari (ici aussi *idem* pour la mort). Mais, m'a-t-on précisé, si une femme accouche dans une maison appartenant à un autre *phaspun*, l'enfant appartient en dernière instance à la maison de son père et au *phaspun* de son père. Autrement dit on essaie de faire coïncider espace et institutions, mais en dernière instance, en cas de conflit, le 'sang' prime sur la résidence. Tout le contraire d'une société à maison. C'est ce qu'avait déjà prouvé l'analyse de l'adoption.⁸

Une Caricature de Société Patrilinéaire

L'exemple de l'adoption montre que le Ladakh (entendre la vallée de l'Indus) est non seulement une société strictement patrilinéaire, mais qu'elle en est même une caricature.

Une caricature? Pas si sûr. Le Zanskar, région enclavée au sud de la vallée de l'Indus, présente un portrait encore plus accentué. Les Zanskari, en effet, distinguent *rus* (os) de *phaspun*.

La population du Zanskar est organisée en lignées qu'elle appelle *ruspa* (*rus-pa*, "os" (...)). Les enfants appartiennent de naissance au *ruspa* de leur père, et ils en restent membres jusqu'à la fin de leur vie. (...) En général un homme ne va pas se marier à une femme appartenant au même *ruspa* (...) pour cette raison la femme appartient à un *ruspa* différent de celui de son mari et de ses enfants, mais au même que celui de son père et de ses frères et sœurs. (Dargyay 1988: 128, ma traduction)

⁸ Précisons que tout cela n'est valable que dans la vallée de l'Indus. D'après ce que m'écrit Isabelle Riaboff ce n'est pas vrai au Zanskar.

N'appartiennent au *rus* que les descendants en ligne agnatique, lesquels (cette fois-ci c'est très clair, cf. Riaboff 1997, et voir aussi Gutschow 1995) remontent à un ancêtre commun. Quant au *phaspun*, c'est le même groupe agnatique coiffé, comme dans la vallée de l'Indus, d'un *pha(z)lha* (*pha-lha*), divinité tutélaire, plus les épouses (*ibid.*). Ainsi la femme quitte-elle, comme dans la vallée de l'Indus, son *phaspun* et son *pha(z)lha*, mais elle continue à appartenir au *rus* de son père. Cette distinction est très théorique, un peu artificielle et surtout peu opératoire puisque, dans la pratique, la femme vit dans la *khangpa* et dans le *phaspun* de son mari, et que le *rus* n'est qu'un concept abstrait, sans applications pratiques, rituelles par exemple. Il n'en reste pas moins qu'elle existe.⁹

En fait Zanskari et Kwakiutl représentent les deux extrêmes, les deux pôles entre lesquels on peut intercaler toute une série de sociétés unilinéaires, avec des règles plus ou moins souples d'intégration des éléments étrangers: adoption, enlèvement, cooptation, mariage, fusion et scissions, réécriture de l'histoire etc.

Pour une Nouvelle Theorie du *P_{HASPUN}*¹⁰

Mon hypothèse serait la suivante: la *khangpa* est une unité compacte, insécable, immobile. Elle ne peut recevoir un nouvel élément (un nouveau-né, une jeune mariée) ni en perdre un (une fiancée qui part, un défunt). C'est le *phaspun* qui alors prend le relais de la *khangpa* afin de permettre l'intégration ou la perte d'une personne.

⁹ Un détail montre bien cette différence entre la vallée de l'Indus et le Zanskar. Au mariage une procession, composée uniquement d'hommes, part de la maison du fiancé portant un *dadar* (*mda'-dar*, flèche habillée) qui représente la fiancée. Elle revient avec la fiancée et la flèche, l'une et l'autre étant à la fin installées dans la maison du fiancé devenu mari. Au Zanskar il y a deux flèches, l'une qui suit le même procès que dans la vallée de l'Indus, et l'autre qui reste chez la fille. On peut suggérer que la première représente la fille devenue membre d'une nouvelle *khangpa* et d'un nouveau *phaspun*, et la seconde la même fille appartenant toujours au *rus* de son père.

¹⁰ Isabelle Riaboff, à qui j'ai envoyé une première version de cet article et qui m'a fait nombre de commentaires très utiles, me fait remarquer deux choses à propos du Zanskar. La première est que le *phaspun* n'y joue absolument aucun rôle au mariage. D'autre part qu'une femme peut très bien accoucher hors de chez ses *phaspun*, et que c'est fréquent surtout pour la première naissance à l'occasion de laquelle la jeune mère préfère accoucher chez ses propres parents. En conséquence de quoi à partir de cet endroit, notre article se concentrera uniquement sur le Ladakh proprement dit, c'est-à-dire la vallée de l'Indus.

Cette compacité de la *khangpa* n'est pas quelque chose de nouveau. Grist avait déjà démontré (1977), à travers l'analyse des règles de l'héritage, que la *khangpa* glisse sur elle-même (cf aussi Phylactou 1989: ch. 2 et 3). Cela réapparaît dans la notion de *gyut* (*brgyud*), mot qui signifie aussi bien ligne, trait, que lignée (*lineage*) mais pas lignage. Untel n'est *skutraks* (*sku-drag*, noble) ou *amchi* (*Am-ci*, médecin traditionnel) que parce tel est le cas depuis toujours dans cette *khangpa*. Mais cela ne fait pas pour autant de la société ladakhi une société à maison. C'est parce que—nous l'avons vu—les règles de maintien du groupe agnatique sont strictement respectées, qu'on peut faire abstraction d'un arbre généalogique et être sûr que l'appartenance à une *khangpa* implique la possession d'un titre (de noblesse par exemple) ou d'une profession.

La continuité et la compacité de la *khangpa* apparaissent dans le rituel du *yangguk* (*g.yang-'gugs*).¹¹ Sophie Day l'a démontré pour le *yangguk* en général (1989: 151, cf aussi Phylactou 1989: 198–99) qui marque le repli de la *khangpa* sur elle-même, son glissement et sa continuité à travers la lignée agnatique. Phylactou de son côté montre, à travers l'analyse du *yangguk* pratiqué au moment du mariage, la difficulté de détacher une personne de la *khangpa*: le *yangguk* est justifié par la peur que la fiancée emporte tous les biens avec elle. Cela confirme bien que la *khangpa* est un tout compact, personnes et biens pris ensemble (1989: 252–53).

C'est cette compacité de la *khangpa* qui empêche de saisir le *phaspun* comme un groupe avec ancêtre commun, c'est-à-dire un arbre généalogique. Le *phaspun*, dans ce cas du moins, est un groupe de *khangpa* et non de personnes. Tout au plus peut-on envisager une scission de *khangpa*. Dans certains rituels, l'individu doit faire appel à son plus proche *phaspun* (rappelons que *phaspun* désigne le groupe ou le membre du groupe). C'est par exemple le cas de celui qui, allant chercher la mariée, porte le *gulus*, c'est-à-dire un jeu complet de vêtements de femme. Il est censé être le plus proche *phaspun* du fiancé. Il n'est pas présenté comme un cousin plus ou moins lointain dont on pourrait remonter le lien de parenté avec le fiancé mais, en l'absence d'arbre généalogique, leur lien est expliqué par une scission. Les deux *phaspun* les plus proches appartiennent à deux maisons qui sont considérées comme étant issues de la scission d'une même maison. On dit *khangpa gongyok* (*khang-pa gong-ma*

¹¹ *Yangguk*, cérémonie destinée à maintenir ou à accroître la richesse d'une maisonnée. On opère toujours un *yangguk* chez la fiancée à l'occasion d'un mariage.

yog-ma) c'est-à-dire "*khangpa* du haut et du bas". Et d'autres de dire: "Les *phaspun* doivent nous aider car ils sont issus d'une scission de notre maison".

Ceci explique peut-être que la *khangpa* est la seule institution qui n'a pas de divinité tutélaire, de *lha*.¹² On constate que toutes les institutions, individu, *phaspun*, village, palais, monastère ont par contre un *lha* (*skelha*, *skyes-lha*; *pha(z)lha*; *yul-lha*; (*r)tse-lha* ou *gurlha*; *gonlha*, *dgon-lha*) (Kaplanian 1977). Le *lha* est comme une accolade, comme le trait du diagramme de Venn, qui unit plusieurs éléments, plusieurs unités discrètes ensemble. La *khangpa* en tant qu'unité compacte et indivisible n'est pas faite d'unités discrètes.

En résumé, la *khangpa* est un espace fermé, replié sur lui-même, qui se reproduit à l'identique. Il est représenté par le *gyut*, la ligne qui glisse le long d'elle-même. Elle est à l'opposé de l'arbre généalogique: toutes les branches sont coupées pour qu'il ne reste que le tronc. La polyandrie fraternelle et l'envoi de fils au monastère ou vers des mariages *makpa* sont les moyens utilisés pour élaguer l'arbre. Elle forme une masse compacte et indivisible. Par contre le *phaspun*, même sans ancêtre commun, est comme un arbre qui se développe et s'épanouit. C'est un ensemble d'individus, d'unités discrètes, séparées. Les deux concepts sont contradictoires.

Les Rites de Passage: La Naissance

Lors des rites de passage, le *phaspun* se substitue à la *khangpa* sans pour autant complètement effacer cette dernière. Cette substitution facilite l'arrivée d'un nouveau venu ou la perte d'une personne.

Ainsi la femme peut accoucher dans n'importe quelle maison du *phaspun*. Cela veut dire que le *phaspun* dans son ensemble a remplacé la *khangpa*. C'est à ce moment-là qu'un *dadar* (*mda'-dar*, flèche habillée) est planté dans un *bo* (mesure d'orge). Tant que l'enfant est représenté par ce *dadar*, il n'est pas tout à fait intégré dans la *khangpa*. Il ne le sera qu'au bout d'un mois, au *ldagang* (*zla-gang*) (Brauen 1980: 37–38), la fête finale qui conclut toute la série rituelle de la naissance.

L'intégration de l'enfant se fait en trois temps:

- Dans un premier temps la femme accouche théoriquement dans n'importe quelle maison du *phaspun*, en pratique le plus souvent chez son mari. Le cordon ombilical n'est pas coupé. L'enfant est et n'est pas

¹² *Khimlha*, *khyim-lha*, parfois employé, étant le plus souvent synonyme de *pha(z)lha*.

une nouvelle personne séparée du corps de la mère. Il l'est malgré tout puisqu'elle a accouché et qu'il est représenté par le *dadar*.

- Dans un second temps le cordon ombilical est coupé. L'enfant, plus éloigné du corps de la mère, plus autonome en tant que personne physique, n'est toujours pas intégré: il est toujours représenté par le *dadar*.

C'est à ce moment-là qu'apparaît le *dzemces* (verbe qui signifie 'ne pas recevoir de nourriture de'; *nga dzemat*: 'je ne mange pas chez eux'). La *khangpa* du nouveau-né est polluée. Seuls les membres du *phaspun* peuvent recevoir de la nourriture de la maison polluée, respirer la fumée de son foyer et utiliser ses plats. Les autres maisons, pendant une durée qui dépend de leur propre *pha(z)lha* (zéro, sept, quinze ou trente jours), ne peuvent recevoir de nourriture de la maison polluée sans déclencher la colère du *lha* en question.

Nous sommes donc dans une période intermédiaire. La *khangpa* réapparaît mais elle est polluée. Parce qu'elle peut donner sa nourriture aux autres membres du *phaspun*, elle reste intégrée au *phaspun* dont elle se détache néanmoins en tant que *khangpa* polluée. Les autres *khangpa* du *phaspun* peuvent recevoir sa nourriture, tout comme elles peuvent donner à manger aux autres maisons du village. Ce qui leur fait souvent jouer ce rôle, d'où l'aspect 'groupe d'entraide'. D'un côté elles sont donc solidaires de la *khangpa* polluée en tant qu'appartenant au même *phaspun* qu'elles et de l'autre elles entretiennent avec le reste du monde des relations normales de *khangpa* à *khangpa*.

- Dans une troisième phase le *dzemces* est terminé, le *dadar* est retiré, l'enfant est définitivement intégré à la *khangpa*, et à la *khangpa* avant tout.

Le symbolisme du *dadar* est quant à lui très simple. Il est planté dans une mesure de céréales, un pot cylindrique taillé d'une seule pièce appelé *bo* et rempli d'orge. L'unité de la *khangpa* c'est ce *bo*, dont les membres sont les grains d'orge auxquels on agrège un nouvel arrivant représenté par ce *dadar* qui est planté dedans.

La Mort

Les règles sont les mêmes en cas de décès. On peut mourir dans n'importe quelle maison du *phaspun*, mais pas en dehors (ou alors, comme à la naissance, il faut faire toute une série d'offrandes et de sacrifices aux *lha*). Mais, ici, le remplacement de la *khangpa* par le *phaspun* est encore plus fort: tous les membres du *phaspun* sont là pour aider. Autrement dit le *phaspun* est devenu une grande famille, une grande *khangpa*, dans laquelle la *khangpa* s'est dissoute.

Là aussi la perte se fait en trois phases. Dans la première le cadavre est dans la maison (ou une maison du *phaspun*). Il n'y a pas encore perte. Il n'y a *dzemces* qu'à partir de l'incinération. A l'incinération il y a perte.

Le mort est parti. Il a quitté la *khangpa-phaspun* (l'expression est de moi). C'est là que le *dzemces* apparaît. Comme dans le cas de la naissance, le *dzemces* marque un début de reconstitution de la *khangpa* dans l'ensemble *phaspun* à cause des règles déjà énoncées.

Dans un troisième temps, la perte est définitivement assumée. Le *dzemces* disparaît. On le voit bien, le *dzemces* n'a rien à voir avec une pollution qui serait due au cadavre. Au moment où les *phaspun* lavent et arrangent le cadavre, il n'y a pas de *dzemces*. Ce n'est qu'après l'incinération, quand la perte est devenue réelle, qu'il y a pollution.

Un Début de Synthèse

Pourquoi la reprise en main de la *khangpa* par elle-même prend-elle la forme d'interdits alimentaires, plus précisément d'interdits de commensalité? Parce que—groupe culturel d'entraide oblige—en période de crise le *phaspun* est devenu cette grande famille, une sorte de grande *khangpa* unique où tout le monde met la main à la pâte. C'est d'ailleurs souvent ce que disent les Ladakhi: "le *phaspun* c'est comme une famille." Et cet aspect "groupe d'entraide" touche avant tout à la nourriture.¹³ Le nombre d'invités peut être impressionnant et c'est le *phaspun* qui assure la main-d'œuvre.

Cette grande famille est un groupe de personnes physiques et non plus de *khangpa*, d'où sa capacité à intégrer ou perdre un élément. Une fois le nouvel élément capté dans les mailles du filet, ou une fois le trou dans le filet recousu, la *khangpa* traditionnelle doit se reformer. Dans la période intermédiaire, les liens avec les autres *phaspun* restent privilégiés dans la mesure où le *dzemces* ne les concerne pas: mais une faille est apparue puisque seule la *khangpa* est polluée.

On objectera qu'il peut y avoir *dzemces* sans que cet aspect groupe d'entraide n'apparaisse, ce qui est le cas pour la naissance où l'aspect entraide est très limité, parfois inexistant. Mais le seul fait de pouvoir accoucher dans n'importe quelle maison du *phaspun* suffit à transformer la *khangpa* en *khangpa-phaspun*: c'est comme si toutes les maisons n'en formaient qu'une puisqu'on peut accoucher dans n'importe laquelle. En d'autres termes la contradiction entre les deux institutions a disparu.

¹³ Mais pas uniquement. C'est un *phaspun* qui va chercher les moines, ce sont des *phaspun* qui lavent le cadavre etc.

Dans la géométrie de l'espace ladakhi, la somme de plusieurs espaces fermés peut former un espace fermé unique.¹⁴

L'appartenance de l'enfant au *phaspun* ne fait aucun doute, et cela dès la naissance, peut-être même dès la conception. Justement parce que le *phaspun* est un GFU. La filiation suffit donc. Par contre l'idéal de la *khangpa* c'est l'immobilité. Immobilité représentée par ce glissement sur elle-même.¹⁵ Mais un enfant qui naît est bien un nouveau venu qui brise l'immobilité, l'égalité à elle-même de la *khangpa*. Même réflexion pour un défunt qui la quitte. Il faut alors 'casser' la maison pour en faire un groupe de personnes physiques, d'unités discrètes, qui peut intégrer ou perdre une personne de plus ou de moins. La maison doit ensuite se ressouder. C'est ce qu'elle fait en rompant les relations commensales ce qui l'aide à se replier sur elle-même.

Mort et Naissance

Ceci dit en cas de décès les choses sont un peu plus compliquées.

a) Je viens d'écrire qu'en cas de naissance le *dzemces* commence très exactement lorsque l'on coupe le cordon ombilical, c'est-à-dire lorsque l'enfant, séparé du corps de la mère, devient vraiment une personne de plus. En cas de décès il y a aussi un moment très précis: lorsque l'*uksapa* (celui qui a du chagrin, *uksa*), à savoir celui qui a porté le cadavre de la maison au catafalque (parfois, s'il n'y a pas de catafalque, il porte le cadavre jusqu'au lieu de crémation, situé à la limite du village, en dehors de l'espace cultivé), franchit la porte au retour. L'*uksapa* est en principe le fils aîné, à défaut le conjoint etc. et, en l'absence de parents, un *phaspun* (on retrouve ici la règle de l'héritage de Dainelli).

On peut penser que, même décédé au sens biologique et occidental du terme, le défunt n'est toujours pas parti tant que l'incinération n'a pas eu lieu. On peut aussi penser que la paire *uksapa*-cadavre est comparable à la paire mère-enfant avant la coupure du cordon ombilical. La question est alors: pourquoi, en cas de décès, le *dzemces* se déclenche-t-il au moment précis où l'*uksapa* franchit la porte à son retour de la crémation? Y a-t-il quelque chose de comparable au cordon ombilical et au corps

¹⁴ Cf. *khangpa* = *khangchen* + *khangchung*: la maison principale et les maisons annexes ne forment qu'une seule entité.

¹⁵ Un garçon est choisi pour la cérémonie du *yangguk* parce qu'il n'est pas censé quitter la maison un jour.

de la mère? On peut imaginer que l'*uksapa*, se chargeant du cadavre, se met, même pendant un court instant, dans une position fusionnelle comparable au couple mère-enfant. Et que, lorsqu'il le relâche—soit qu'il le pose sur le *rumkhang* (*ro-khang*, crématorium), soit qu'il le pose sur le catafalque—il se produit une véritable séparation comparable à celle de la mère et de l'enfant, que le défunt a vraiment quitté ce monde, et qu'il manque une personne à la *khangpa*. Il est en effet le parent le plus proche du défunt. Mais si le couple mère-enfant est comparable au couple *uksapa*-défunt, en quoi la coupure du cordon ombilical est-elle comparable au franchissement d'une porte? Parce que l'*uksapa* est dehors au moment de la crémation, et que ce n'est qu'au retour, au moment du franchissement de la porte, au moment où il réapparaît seul, que la perte devient manifeste. De même que la naissance ne devient effective que lors de la séparation de la paire mère-enfant, manifestée par la coupure du cordon ombilical, et ce dans la maison, de même le décès ne devient effectif que lorsque la disparition du corps du défunt des bras de l'*uksapa*, est constatée au retour dans la maison.

Ainsi, si l'intégration du nouveau-né dans le *phaspun* découle tout simplement de sa naissance et le départ du défunt du même *phaspun* de sa crémation, l'intégration du nouveau-né dans la *khangpa* découle dans un premier temps d'une sorte de 'scission' de sa mère, scission qui est évidente biologiquement. Et il en est de même du départ du défunt de la *khangpa*. Comme cette fois-là la chose n'est pas évidente biologiquement, elle est créée rituellement. C'est le personnage qui fait l'objet d'un 'dédoublément' qui, une fois qu'il se retrouve lui-même séparé de son 'double', et cela à l'intérieur, qui induit la pollution. Pourquoi cette scissiparité? Parce qu'elle relève de la logique de la *khangpa*, et non pas de celle du *phaspun*. On l'a déjà vu à propos des scissions de maisons.

On objectera alors que, si l'on peut choisir un seul parent considéré comme le plus proche comme *uksapa*, on ne peut éviter le fait qu'un enfant descend à la fois d'un père et d'une mère. Mais justement (Kaplanian, 1981: 246–47) le père subit le même sort que l'*uksapa*: ou bien il est en dehors de la maison au moment de la naissance et il n'est pas pollué tant qu'il n'y entre pas, ou bien il est à l'intérieur de la maison, est violemment pollué et n'a plus le droit de sortir. S'il sort, il doit prendre des précautions draconiennes, ne pas s'approcher d'un cours d'eau et de tout endroit habité par les esprits de l'eau, de la fertilité et du sous-sol que sont les *lhu* (*klu*) ni de l'autel d'un *lha*. Et cette très forte pollution—que j'avais appelée *pangak* par opposition au *dzemces*—mais la terminologie est floue—se déclenche aussi au moment de la coupure du cordon ombilical.

b) D'autre part la procession qui amène le cadavre jusqu'au lieu de crémation n'est composée que d'hommes, parents, voisins, amis et membres du *phaspun* (lesquels se distinguent par le port d'une ceinture spéciale). Il est donc à penser que, contrairement à la naissance, il ne suffit pas, pour qu'un individu quitte le monde d'ici-bas, de dissoudre la *khangpa* dans le *phaspun*. Il faut a) séparer les hommes et les femmes b) quitter la maison. Ici un petit commentaire est nécessaire pour mieux comprendre.

Si dans la vallée de l'Indus, contrairement à ce qui se passe au Zanskar, les femmes quittent totalement le *phaspun* paternel et intègrent le *phaspun* marital, le *phaspun* n'en reste pas moins une affaire d'hommes. Tout ce qui relève du culte du *pha(z)lha*, par exemple le renouvellement annuel de l'autel extérieur (*lhatho; lha-tho*) du *pha(z)lha*, est effectué par les hommes, et les hommes uniquement. Et cela se passe dehors (voir Rigal 2000, Kaplanian 2000b). Les femmes restent à l'intérieur de la maison. Dans le cas du village de Chiling, Rigal note même une coordination entre les activités culinaires des femmes dedans et celle des hommes dehors, sur la terrasse de la maison. Ce n'est véritablement que lorsque hommes et femmes sont séparés que le *phaspun*, masculin, trouve toute sa mesure.

Ceci n'est possible que lorsque les hommes sont hors de la maison. En d'autres termes, la *khangpa*, cette unité compacte et, sinon insécable, du moins difficilement sécable, ne prend véritablement tout son sens que lorsque hommes et femmes sont réunis dans le cadre de la famille, dedans. Le *phaspun* relève d'une société purement masculine, dehors, et sans *khangpa*. C'est cette société là dont les individus sont des unités discrètes, véritablement séparées les une des autres, de telle sorte que l'une d'elles (un défunt) peut partir.

Le mécanisme n'est donc pas tout à fait le même pour la naissance et pour la mort. Réunis sous forme de grande famille, les membres du *phaspun*, masculins et féminins, accueillent un nouvel arrivant, puis les *khangpa* se reforment à l'aide du mécanisme du *dzemces*. Mais dans le cas d'un décès ce n'est pas suffisant. Comme si le *phaspun*, devenu une grande *khangpa*, une grande famille, était encore trop soudé.

Mais alors pourquoi cette différence? La réponse est très simple. Alors que le nouveau-né doit simplement intégrer la *khangpa* (il a déjà intégré le *phaspun* dès sa naissance en vertu de la règle d'unifiliation), le défunt quitte et la *khangpa* et le *phaspun* et même le monde des humains. D'où l'incinération au-delà de la limite des champs cultivés. D'où aussi non seulement la dissolution de la *khangpa* dans le *phaspun*, pour lui permettre de quitter la *khangpa*, mais un retour au *phaspun* lui-même, une déstructuration

de la société, un retour aux temps primitifs en quelque sorte, à un âge d'or sans femme et sans maison.

c) Reste une troisième différence: pourquoi n'y a-t-il pas de flèche en cas de décès? De la même façon qu'on plante une flèche pour intégrer un nouveau venu on pourrait en retirer une pour marquer un départ. Vraisemblablement parce que le *dadar* représente un être vivant. Il y a même eu un informateur pour me dire que le corps de la flèche était le *srok* (*srog*)—ce mot difficile à traduire que l'on pourrait rendre par 'esprit' ou 'âme'—de la personne représentée.

Avant d'attaquer le mariage, faisons donc le point. Dans le cas de la naissance une nouvelle personne physique est intégrée. Elle devient personne physique à part entière lorsque le cordon ombilical est coupé et qu'elle est séparée du corps de la mère. A ce moment-là commence le *dzemces*, lequel marque la séparation absolue d'une *khangpa* avec les *khangpa* des autres *phaspun* et la séparation relative de ladite *khangpa* avec les autres *khangpa* du même *phaspun*. Le *dzemces* sert à reconstituer les *khangpa* au sein du *phaspun*, de passer d'un système, les groupes exogamiques, à un autre, les familles enfermées et glissant sur elles-mêmes. Pour recevoir une personne physique du dedans, pour l'arrivée d'un nouveau-né, il suffit donc de transformer la *khangpa* en *khangpa-phaspun*. Pour un partant qui doit quitter les murs de la maison et se rendre à l'extérieur, pour un défunt que l'on doit emmener au crématorium, cela ne suffit pas. Il faut constituer une société d'hommes uniquement lesquels se situent à l'extérieur, à l'extérieur de la maison, fut-elle transformée en *khangpa-phaspun*.

Le Mariage

Dans le mariage enfin les *phaspun* se substituent aux *khangpa*. Cela Phylactou l'a déjà démontré. Les choses se passent comme si les négociations avaient lieu entre deux groupes de *phaspun*. Et ce sont les membres du *phaspun* du garçon qui remercient lorsque chez la fiancée on énumère le trousseau, lequel trousseau est ramené par un ou plusieurs *phaspun* avec toujours le *gulus* (que quelquefois, dit-on, la fiancée porte).

Si l'on reprend le raisonnement qui précède, on devrait avoir, d'une part, une maisonnée (*khangpa*) qui perd un membre et, d'autre part, une autre qui incorpore un nouveau membre. On devrait donc trouver d'une part un mécanisme comparable à ce qui se produit en cas de

décès et de l'autre un mécanisme comparable à ce qui se produit en cas de naissance. Or ce n'est pas tout à fait le cas: il n'y a *dzemces*, ni dans la maison qui perd une fille (que je note K2), ni dans celle qui reçoit une femme (K1). En fait le processus du mariage est assez différent des deux autres rites de passage. Peut-être parce que ces derniers sont l'objet de l'arrivée d'une personne totalement nouvelle ou du départ définitif de quelqu'un. On passe de 0 à 1 ou de 1 à 0. Ici il y a le passage d'une jeune fille d'un *phaspun* (P2) à un autre (P1) et d'une *khangpa* (K2) à une autre (K1), mais ni apparition, ni disparition de ladite personne. Ou bien parce qu'il y a deux *khangpa* en cause au lieu d'une seule. C'est ce que l'analyse devra éclaircir.

Un rapide résumé des étapes est ici nécessaire (pour les détails Brauen 1980 et Phylactou 1989):

- Chez le garçon, avant même le départ de la procession, un *dadar* est planté dans un *bo*.
- La procession se met en route pour aller chercher la fiancée. Elle comprend le père du garçon, l'oncle maternel, *azhang* (A-zhang), le *nathritpa* (*sna-khrid-pa*), celui qui tient la flèche qu'il a donc retirée du *bo* dans la maison, le *phaspun* qui tient le *gulus* (voir plus haut), d'autres *phaspun* qui portent un sac vide et qui rapporteront le trousseau, enfin des parents, des voisins et des amis, tous de sexe masculin.
- La procession est reçue dans la famille de la fille, devenue pour l'occasion *khangpa-phaspun*. Le *dadar* est provisoirement replanté dans un *bo*. Il y a une vingtaine d'années dans le Bas-Ladakh (Sham) elle était aussi reçue à l'extérieur de la maison par les hommes du village ou du quartier et par les hommes uniquement. Et pendant cette cérémonie extérieure la flèche était, là aussi, provisoirement plantée dans un *bo*. L'intérieur de la maison était essentiellement occupé par les femmes. Et ce sont les hommes du *phaspun* qui assuraient le service.
- La procession, essentiellement le *nathritpa*, va chercher la jeune fille à l'intérieur. Dans la cuisine on procède au déballage du *raktak* (*rag-tag*, le trousseau) dont la liste complète est établie par l'*azhang* de la jeune fille. Les membres du *phaspun* du fiancé présents remercient. Une cérémonie du *yangguk* a lieu.
- La procession se remet en marche, le *nathritpa* tenant toujours la flèche et escortant la fille. Un *phaspun* du fiancé rapporte le *gulus*, d'autres *phaspun* portent le *raktak* (le trousseau), l'oncle maternel du garçon et le père sont toujours là. En principe il n'y a pas de filles à l'exception d'une 'assistante', le plus souvent une tante, idéalement une *ane* (c'est-à-dire une sœur du père) de la fille, mais aujourd'hui quelques filles se glissent pour accompagner leur 'copine'.
- Avant l'arrivée à la demeure du fiancé a lieu une cérémonie pour éliminer le *bakkyak* (*bag-gyag*), ce quelque chose de mauvais (*kyak*, *gyag*)

que la fiancée (*bagma*, *bag-ma*) apporte avec elle. (Description détaillée dans Brauen 1980: 63)

- A l'arrivée chez le garçon a lieu une cérémonie pendant laquelle les deux fiancés mangent une cuillerée du même plat. D'autre part, le *dadar* est replanté dans le *bo*. Il sera retiré quelque temps plus tard. Une grande fête commence à ce moment-là.

On peut se poser une première question: pourquoi la fiancée est-elle représentée par une flèche habillée? La question est d'ailleurs double:

1. Pourquoi la fiancée est-elle représentée par une flèche à l'aller, alors qu'elle devrait être absente, puisqu'elle attend dans la maison de destination? Pourquoi la flèche est-elle fabriquée et part-elle d'une maison dont elle ne fait pas encore partie? Et pourquoi va-t-elle à la rencontre d'elle-même, si on peut dire?
2. Pourquoi est-elle toujours représentée à son retour alors qu'elle est physiquement présente, cela ne fait-il pas double emploi?

On commencera par cette toute dernière question. Evidemment le rapprochement est à faire avec la naissance. Le bébé est représenté tant qu'il n'est pas totalement intégré à sa nouvelle *khangpa*. De la même façon la fiancée, nouvelle venue, fait et ne fait pas encore partie de sa nouvelle maison. Il faut un temps d'intégration où elle est représentée tout en étant présente.

Elle ne devient intégrée qu'après son arrivée dans sa future maison, après avoir mangé une cuillerée du même plat que son mari. Car—comme dit plus haut—si le fondement du *phaspun* ce sont les liens de sang (d' 'os' pour les Ladakhi) le fondement de la *khangpa* est la commensalité. On peut faire le parallèle avec le *dzemces*: la pollution est liée à la commensalité. Cela consiste à ne pas manger de la nourriture cuisinée par la famille polluée, à ne pas respirer la fumée du foyer pollué, et à ne pas manger dans la vaisselle (aussi propre soit-elle) de la famille polluée.

Quant à la raison pour laquelle elle est déjà représentée lors de la procession à l'aller, la réponse réside dans le concept d'*ome rin* (*oma'i rin*, 'le prix du lait'). Il s'agit d'un dédommagement que la famille preneuse donne à la famille donneuse pour avoir élevé la fille. En d'autres termes la fille était provisoirement chez ses parents biologiques. Une fois ceux-ci dédommagés pour avoir éduqué une fille qui n'appartenait pas vraiment à leur maison, la fille peut appartenir une fois pour toutes à la maisonnée à laquelle elle a finalement toujours appartenu. Ainsi s'explique peut-être l'absence de *dzemces*. Contrairement à la naissance ou au décès, il n'y a pas vraiment perte d'un côté, ni vraiment intégration d'une nouvelle personne de l'autre. La représentation par le *dadar*, d'une

part, la cérémonie qui consiste à manger dans le même plat, de l'autre, suffisent à l'intégration définitive dans K1. La représentation par le *dadar* suffit aussi au départ de K2.

Un détail illustre parfaitement le fait que la fille est déjà présente dans la maison à laquelle elle va appartenir. La procession qui va chercher la fiancée est polluée. Elle ne peut être reçue par aucune maison en route et, à l'époque où, avant l'arrivée de la voiture, elle devait parfois marcher plusieurs jours, elle devait camper. Ainsi, dans le cas du mariage, il n'y a *dzemces* que si la procession entre dans une maison sur le parcours, une maison qui n'a rien à voir avec les groupes alliés. Or les Ladakhi expliquent cela par le *bakkyak*, ce quelque chose de mauvais que la fiancée apporte avec elle. Mais quand on leur fait remarquer que la fiancée est absente à l'aller et que, à l'aller du moins, la procession ne devrait pas être polluante, le paradoxe ne semble pas les gêner. C'est qu'en fait elle n'est pas aussi absente que cela. Il faudra expliquer ce *dzemces* sur le trajet.

Donc la jeune fille est déjà là dans K1. Mais que signifie ce 'déjà là'? Est-elle déjà là en tant que membre du *phaspun* de son futur mari? Ou de sa *khangpa*? Ou des deux? La comparaison avec la naissance où le nouveau-né est, dès l'accouchement, représenté par une flèche elle aussi plantée dans un *bo* et qui, dans ce premier stade, n'est que membre du *phaspun* laisse entendre que c'est du *phaspun* qu'elle fait déjà partie. Mais la comparaison avec le décès incite à penser l'inverse, puisque le défunt quitte d'abord la *khangpa* avant de quitter le *phaspun* hors les murs escorté d'une procession masculine. Trois détails laissent penser que c'est à la *khangpa* qu'elle est déjà partiellement intégrée. Le premier est l'*ome rin*, car c'est une maisonnée qui dédommage une autre maisonnée du prix du lait semble-t-il et non un *phaspun*. Le second est le fait que la jeune fille dit formellement adieu à son *pha(z)lha* lorsqu'elle part de chez elle (P2) et monte saluer son nouveau *pha(z)lha* lorsqu'elle arrive dans sa nouvelle demeure (P1). Le troisième est que c'est du *bo* que la flèche est retirée par le *nathritpa* et nous savons maintenant que le *bo* représente la maison. Mais laissons pour le moment cette question en suspens. Notons simplement que, si la jeune fille fait déjà partie de la *khangpa* K1, elle est là en tant que fille ou en tant que sœur. Lorsqu'elle y 'reviendra', ce sera en tant qu'épouse.

Donc la jeune fille ne change pas de maison. En fait elle change et elle ne change pas de maison et la contradiction est bel et bien là. Car, *ome rin* ou pas, elle est quand même née ailleurs et il faut bien qu'elle quitte la demeure paternelle pour rejoindre celle de son époux. D'une part, de

par la règle de filiation elle appartient au *phaspun* de son père, d'autre part elle a été introduite dans la maisonnée familiale par les cérémonies qui suivent la naissance décrites plus haut et qui sont les mêmes pour les garçons et les filles.

Pour aller plus loin il faut décomposer le mariage en quatre mouvements. Le premier est le départ de la flèche-fiancée de la maison du garçon K1; le second, son arrivée à la maison de la fille K2; le troisième le départ de la fille de chez elle escortée de la flèche-fiancée. Le dernier est l'arrivée de ces deux dernières chez le garçon. On a donc deux *khangpa*, deux sorties et deux entrées.

1) Départ de K1. K1 n'est pas transformée en *khangpa-phaspun*. Il n'y a pas de fête particulière, de réunion importante, d'attroupement. Ce qui confirme que la jeune fille ne quitte pas, sous forme de flèche, P1, mais simplement K1.

Cependant, représentée veut dire qu'elle appartient et qu'elle n'appartient pas à K1, comme le bébé à la naissance. L'appartenance pleine et entière implique l'absence de *dadar* et de *bo*, puisque ce sont ces éléments qui permettent justement une intégration pleine et entière. Ceci dit, le nouveau-né appartient déjà au *phaspun* et est physiquement à l'intérieur de la maison tandis que ce n'est pas le cas de la jeune fille. On le voit déjà, c'est à son retour, quand elle reviendra avec la fiancée elle-même, et que ladite fiancée sera allée saluer son nouveau *pha(z)lha*, que le rôle de la flèche du mariage sera comparable avec celui de celle de la naissance: la jeune fille sera physiquement présente en plus de sa représentation par une flèche, et elle sera déjà membre du *phaspun*.

1a) La procession se met en route. La flèche-fiancée qui a quitté K1 est dehors et n'appartient donc plus à K1, et pas encore à K2 pour le moment. On comprend alors pourquoi le *nathritpa* qui la tient ne doit appartenir ni à l'une, ni à l'autre famille (Phylactou). Peut-être est-ce aussi pour cette raison que la flèche ne doit pas toucher le sol.

Pendant toute la marche de la procession les membres des demeures qui se situent le long du trajet sortent et accueillent celle-ci avec force cadeaux (*chang*, orge fermenté, et autres boissons et nourriture). C'est l'oncle maternel qui distribue de l'argent pour remercier. Ceci est répété comme une antienne par tous les Ladakhi: "L'*azhang* paie dehors, le père paie dedans", même si la réalité ethnographique est plus nuancée, le père participant aux frais, assez élevés, pour qu'ils ne soient pas entièrement à la charge de son beau-frère. Si l'*azhang* paie dehors, c'est qu'il est le personnage le plus important de la procession, le chef en quelque

sorte. Et si le père paie dedans, c'est que l'*azhang* et le père verront leurs rôles et leur statut modifiés lorsque la procession sera à l'intérieur de K2.

Un détail confirme que l'*azhang* est le 'chef' dehors: pendant le trajet l'*azhang* marche derrière le *nathritpa*, mais avant le père.

Quel est donc, pour le moment, le statut de l'*azhang*? Il n'appartient ni à l'une, ni à l'autre maisonnée (sauf dans le cas, rare, de redoublement d'alliance). Et il n'appartient pas non plus à l'un et l'autre *phaspun* en vertu de la règle d'exogamie. La procession étant exclusivement masculine, on est tenté de penser qu'il remplace la mère, laquelle ne peut participer au défilé. Mais qu'est-ce qui explique que ce substitut masculin de la mère soit le 'chef' de la procession?

2) A l'arrivée à K2, cette dernière est transformée en *khangpa-phaspun*. Les rôles y sont d'ailleurs assez strictement répartis entre les membres de K2 et P2, entre ceux qui cuisinent, ceux qui servent etc. La flèche est replantée dans un *bo*. C'est le père qui paie à l'intérieur. Nous sommes donc de retour à la 'norme', le père jouant son rôle de chef de famille.

3) A partir de là les choses ressemblent à ce qui a déjà été décrit pour les deux rites de passage précédents. La flèche étant désormais plantée dans un *bo* chez K2, la fiancée appartient maintenant à K2. Le *nathritpa* reprend la flèche, va chercher la fiancée, l'emmène dehors. Cette dernière quitte donc K2, elle et sa représentation. Et puis elle quitte P2 en allant dire adieu à son *pha(z)lha*. Le mécanisme est comparable à celui du décès.

Mais l'ethnographie est beaucoup plus complexe. D'une part en cas de décès il n'y a pas de flèche pour représenter le défunt qui s'en va. J'ai déjà émis l'hypothèse que le *dadar* ne représente qu'un vivant et ceci le confirme. D'autre part la procession qui va chercher la promise et la ramène est très différente quantitativement et qualitativement de celle qui escorte le cadavre jusqu'au crematorium. Quantitativement d'abord. En cas de décès presque tous les hommes présents sortent. La maison se vide. Il s'agit de tous les parents, des *phaspun*, des voisins, des amis. En cas de mariage, la procession est très limitée; 10, 15 personnes peut-être. Parfois plus dans les très grands mariages. Qualitativement ensuite. La procession se ramène aux personnages que j'ai déjà énumérés, soigneusement triés sur le volet, et quelques amis. D'autre part les hommes qui accompagnent le défunt constituent une masse compacte, une foule indifférenciée (sauf les *phaspun* du défunt qui portent une ceinture

spéciale) alors que ceux qui vont chercher la fiancée marchent et s'assoient selon un ordre hiérarchique très strict (en tête le *nathritpa*, puis ses assistants, puis l'oncle maternel etc.).

Cette seconde différence est la plus facile à comprendre: le défunt quitte totalement le monde des humains et c'est l'ensemble des humains qui l'escorte. La jeune fille ne quitte que sa maison, son *phaspun* et son village. Elle ne quitte pas le monde d'ici-bas. La procession qui va la chercher consiste en sa nouvelle famille (le père), son nouveau *phaspun* (représenté par celui qui porte le *gulus* et ceux qui rapporteront le *raktak*) et, enfin, quelques membres de son futur village. Il n'y a pas destruction totale de la société comme en cas de décès. C'est d'ailleurs pour cela qu'il y a un ordre hiérarchique et non pas une foule qui se regroupe.

Synthèse sur le Mariage et Début de Conclusion

1) On peut déjà faire un début de synthèse. On remarquera d'abord l'opposition entre la façon dont le *raktak* est déplacé et l'extraordinaire complexité du transport de la flèche-fiancée. Le *raktak* est présenté dans K2 dissoute dans P2 aux membres de P1 qui remercient. Puis les membres de P1 le transportent jusqu'à K1. Pourquoi les choses ne sont-elles pas aussi simples pour la jeune fille?

Il faut revenir à l'idéal de la *khangpa* et l'approfondir. Cet idéal est, ai-je déjà dit, le repli sur soi, l'insécabilité ou tout simplement l'immobilité. Immobilité et insécabilité impliquent que la femme reste là où elle est née. La sœur continue donc d'habiter chez elle avec son frère. Mais la règle de prohibition de l'inceste implique que le père de ses enfants soit un homme extérieur à la maison. Dans ce cas la *khangpa* idéale renvoie à une société matrilineaire et matrilocale. L'*azhang* est le chef de famille, sa sœur vit avec lui, le père des enfants de sa sœur vit dans sa propre *khangpa*, et les enfants appartiennent à la maison de leur mère et de leur oncle maternel du fait de leur naissance dans cette maison et de la filiation matrilineaire. C'est effectivement l'*azhang* du fiancé qui, en tant que chef du lignage matrilineaire, donc en tant que tenant lieu du père du fiancé, négocie avec l'*azhang* de la jeune fille considérée comme appartenant idéalement à la famille de son propre *azhang*.

Mais il existe une autre institution, le *phaspun*, qui prône clairement la patrilinéarité. Les enfants appartiennent au *phaspun* du père. Si le *phaspun* implique la patrilinéarité l'enfant appartient au *phaspun* de son père. Mais s'il appartient au *phaspun* de son père peut-il appartenir à la *khangpa*

de sa mère? Non, puisqu'il ne peut y avoir simultanément une règle de patrification et une règle de matrification. Oui, à condition que la règle d'appartenance à la *khangpa* ne soit pas une règle de filiation mais une autre, en l'occurrence une règle de résidence. En d'autres termes, la contradiction n'est pas entre filiation patri- et matrilineaire ni entre patri- et matrilocalité. Elle est entre une *khangpa* matrilocale et un *phaspun* patrilineaire.

2) Comment ces deux institutions contradictoires se réconcilient-elles? Lorsque les différentes *khangpa* sont dissoutes dans le *phaspun* auquel elles appartiennent pour former une grande *khangpa-phaspun*. La société est patrilineaire: l'enfant appartient à la *khangpa* et au *phaspun* de son père. Elle est aussi matrilocale: la femme doit accoucher dans une *khangpa* du *phaspun* de son mari. On comprend mieux maintenant pourquoi il est si important que la femme accouche dans une maison de son *phaspun*.

Ceci suffit à résoudre les problèmes posés par la naissance et la mort. Mais le mariage en pose un autre, à cause de la règle d'exogamie. Si, en effet, il suffit, pour que ses enfants appartiennent à un *phaspun*, que la femme accouche dans ce *phaspun*, elle n'y est pas elle-même née et, de par la double règle de matrilocalité et de patrification, elle appartient à une autre *khangpa* et à un autre *phaspun*. Comment tourner la difficulté?

3) La procession est en quelque sorte un retour à cet idéal de départ. L'*azhang* représente le chef de la maison auquel appartient idéalement le fiancé, en tant que fils de sa sœur, et le *phaspun* fait sa réapparition. Les deux sont remis à plat dans la procession exactement comme l'ethnologue les reconstitue par son raisonnement.

a) L'*azhang* représente donc la maison du fiancé, fils de sa sœur et appartenant à sa propre *khangpa*, dans le cadre de la règle de matrilocalité.

b) Le père représente la maison du fiancé, son propre fils, et appartenant à sa propre *khangpa*, dans le cadre de la règle de patrilinearité. Le *phaspun*, dont fait partie le père, représente le *phaspun* du fiancé, toujours dans le cadre de la règle de patrilinearité. Nous retrouvons, cette fois-ci dehors, la règle de la dissolution de la *khangpa* dans le *phaspun* à l'occasion des rites de passage.

Les deux règles inconciliables cohabitent dans la procession.

4) A quoi sert cette remise à plat? A assumer la contradiction 'elle change et elle ne change pas de maison' mentionnée plus haut.

a) Elle ne change pas de maison: pour assurer le repli sur soi de la *khangpa* il faut que la jeune fille soit considérée comme née dans la *khangpa* de son fiancé. D’où la notion d’*ome rin*, d’où la flèche qui part de l’intérieur même de la maison. La jeune fille est toujours la même, sa pérennité est symbolisée par la flèche, qui est toujours la même, et par le porteur de la flèche, qui est toujours le même aussi. Mais dans ce cas elle est une ‘sœur’ du fiancé et, de par la règle de prohibition de l’inceste, elle ne peut pas l’épouser. Il faut donc que la fille devienne femme, il faut qu’elle revienne avec un statut différent. La flèche, si elle est toujours elle-même, représente néanmoins d’abord une fille de K1, ensuite une fille de K2, enfin une femme de K1.

b) Elle change de maison: c’est là qu’interviennent les oncles maternels. Ramsay (1890 s.v. *wedding*; cf. aussi, Hanlon, 1894: 87) raconte que l’*azhang* de la jeune fille devait porter sa nièce jusqu’à la porte du jardin ou de l’enclos de K2. Certes cette explication remonte à 1890 et cet aspect du rituel semble avoir complètement disparu. Ni Phylactou, ni Brauen ne le mentionnent. Mais il n’avait pas disparu dans les années 1930 si on en croit Ribbach qui nous fournit de précieuses précisions: l’oncle “porta sa nièce sur son dos en bas des escaliers puis à travers l’étable et la cour jusqu’à la porte” (trad. angl., 1986: 96). En fait, un *azhang* porte sa nièce jusqu’à l’entrée principale où le second, celui du garçon, prend le relais pour l’amener jusqu’à sa nouvelle demeure. L’affaire se passe entre *azhang*, ce que corrobore le fait que pendant les longues négociations entre les deux partis qui précèdent le mariage, les deux groupes qui négocient, composés de parents et de *phaspun*, sont en quelque sorte dirigés par les oncles maternels. C’est entre eux que se fait l’essentiel du marchandage à propos de l’*ome rin* et du *raktak* (voir Ribbach, trad. angl.: 41–60). Ceci est aussi corroboré par le fait que lorsque la procession est assise dehors avec tous les hommes, l’*azhang* du fiancé s’assoit en tête d’une rangée, suivi du père et des *phaspun* tandis qu’en vis-à-vis est placé en tête d’une rangée de parents masculins de la fille son *azhang* à elle.¹⁶ Même si la coutume que décrivent Ribbach, Hanlon et Ramsay a disparu, les autres éléments sont suffisants pour conclure que le mouvement se produit d’*azhang* à *azhang*.

¹⁶ A Himis Shukpachan et dans quelques villages du Bas-Ladakh, la procession ne loge pas dans la maison de la fiancée mais dans une autre, idéalement chez l’*azhang* de la fille.

Si on comprend pourquoi la *khangpa* et le *phaspun*, empêtrés dans la règle de patrilinearité, ne peuvent recevoir un nouveau membre, on se demandera pourquoi l'*azhang* le peut. Parce que la *khangpa* idéale repose sur la règle de matrilocalité et que, une fois hors les murs, cette règle n'a plus de sens (alors que celle de patrification tient plus que jamais hors les murs). Dehors, à l'entrée de K2, l'*azhang* peut recevoir une nouvelle personne.

5) Le dénouement se situe peut-être au moment de la cérémonie pour éliminer le *bakkyak*. La jeune fille passe du statut de fille de K2 à celle de femme de K1 et la flèche, après avoir représenté une fille de K1, puis de K2, représente enfin une femme de K1 qu'il ne reste plus qu'à intégrer en la replantant dans le *bo*. A partir de là l'oncle ne représente plus que lui-même.

Le *bakkyak* serait alors le résultat d'une situation anormale pendant laquelle l'oncle remplace le père. Ceci expliquerait pourquoi la procession ne peut être saluée que dehors. Car l'intérieur des maisons renvoie à la situation normale ou plutôt normative. La seule maison dans laquelle la procession entre est K2, mais dans ce cas le père reprend la première place.

Conclusion

La société ladakhi adhère aux règles de la filiation patrilinéaire et est organisée en GFU. L'idéal serait une filiation purement masculine. Mais on ne peut engendrer sans femmes. La règle d'exogamie oblige les femmes à quitter le GFU. Ce qui est contradictoire avec la patrification. Tout ceci est banal et concerne tous les groupes de filiation patrilinéaires. Ce qui varie par contre, ce qui est plus original, c'est la solution propre à chaque société pour surmonter cette contradiction.

Le GFU, le *phaspun*, est doublé d'une autre institution, la *khangpa*. La règle d'appartenance à cette dernière est topologique. Appartient à la *khangpa* celui qui habite dans ses murs. C'est cet aspect topologique qui a fait penser à certains auteurs que le Ladakh était une société à maison. Mais c'est une erreur parce que, justement, lorsqu'il est question d'entrer ou de sortir d'une *khangpa*, le GFU réapparaît. La *khangpa* est l'institution habituelle, ordinaire. Lors des réunions de village, on vote sur la base d'une voix par *khangpa*. Le village est un ensemble de maisonnées. Mais

en cas de rite de passage, et ici le mot passage prend toute sa force, le *phaspun* réapparaît. On ne peut échapper aux règles de la patrification.

Bibliographie

- Aggarwal, R. 1994. *From mixed strains of barley grains: Person and place in a Ladakhi village*. Université d'Indiana. Thèse de doctorat.
- Brauen, M. 1980. *Feste in Ladakh*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Carrasco, P. 1959. *Land and Polity in Tibet*. Seattle et Londres: University of Washington Press.
- Crook, J. 1994. Social Organisation and Personal Identity in Zangskar. In J. Crook and H. Osmaston (eds), *Himalayan Buddhist Villages*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 475–518.
- Dainelli, G. 1932. *Il mio viaggio nel Tibet occidentale*. Milan: A. Mondadori. Traduction anglaise, A. Davidson, (1933): *Buddhists and Glaciers of Western Tibet*. Londres: Kegan Paul.
- Dargyay, E.K. 1988. Buddhism in Adaptation: Ancestor gods and their tantric counterparts in the religious life of Zangskar. *History of Religions* 28(2): 123–34.
- Day, S. 1989. *Embodying spirits: village oracles and possession ritual in Ladakh, North India*. Université de Londres. Thèse de doctorat.
- Dollfus, P. 1989. *Lieu de Neige et de Génévriers*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Geary, C.L.H. 1948. *Western Tibet, a record of a threatened civilisation*. School of Oriental and African Studies, Université de Londres. Thèse de doctorat.
- Grist, N. 1977. Kinship, marriage and inheritance. In M. Phylactou, N. Grist et al. (eds) *Reports on Ladakh, 1976–1977*. Cambridge, manuscrit.
- Gutschow, K. 1995. Kinship in Zangskar: Idiom and practice. In P. Denwood and H. Osmaston (eds), *Recent Research on Ladakh 4&5*. Londres: School of Oriental and African Studies, 337–47.
- Hanlon, H. 1894. Ladak, the Ladakis, and their popular Buddhism. *The Illustrated Catholic Missions*, octobre 1894, 86–88.
- Heber A.R. and K.M. 1903. *Himalayan Tibet and Ladakh*. Londres. Réédition 1976, Delhi: Ess Ess publications.
- Jäschke, H. 1881. *A Tibetan-English dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kaplanian, P. 1977. Entre *lha* et *lhu*. In *Etiologie et perception de la maladie dans les sociétés modernes et traditionnelles* (Actes du premier colloque d'anthropologie médicale). Sous la direction de A. Retel-Laurentin. Paris: l'Harmattan.
- . 1981. *Les Ladakhi du Cachemire*. Paris: Hachette.
- . 2000a. Les vérités de l'interprétation: jalousie, possession et guérison au Ladakh. 2^{ème} édition des actes du 2^d colloque sur le Ladakh, Paris-Pau, 159–65.
- . 2000b. Le jour de l'an à Choklamsar. 2^{ème} édition des actes du 2^d colloque sur le Ladakh, Paris-Pau, 183–209.
- Lamaison, P. 1987. La notion de maison; Entretien avec Claude Lévi-Strauss. *Terrain* 9: 34–39.
- Lévi-Strauss, C. 1979. L'organisation sociale des Kwatiutl. In *La Voie des Masques*. Paris: Plon.
- . 1984. Clan, lignée, maison. In *Paroles données*. Paris: Plon.
- Mercier, P. 1968. Anthropologie sociale et culturelle. In *Anthropologie générale*. Sous la direction de J. Poirier. Paris: Gallimard, la Pléiade, 881–1036.
- Phylactou, M. 1989. *Household organisation and Marriage in Ladakh*. Université de Londres. Thèse de doctorat.

- Pierre de Grèce et du Danemark. 1956. The phaspun of Leh Tehsil in Ladakh, Eastern Kashmir, India. *East and West* 7(2): 138–46.
- . 1963. *A Study of Polyandry*. La Haye: Mouton.
- Pirie, F. 2002. *The fragile web of order: conflict avoidance and dispute resolution in Ladakh*. Université d'Oxford. Thèse de doctorat.
- Ramsay, H. 1890. *Western Tibet: a Practical Dictionary of the Language and Customs of the Districts Included in Ladakh Wazarat*. Lahore: W. Ball.
- Ribbach, S.H. 1940. *Drokpa Namgyal, ein Tibeterleben*. Otto Wilhelm Barth Verlag: Munich-Planegg; traduction anglaise par J. Bray, 1986, *Culture and Society in Ladakh*. New Delhi: Ess Ess Publications.
- Riaboff, I. 1997. *Le roi et le moine, figures et principes du pouvoir et de sa légitimation au Zaskar (Himalaya occidentale)*. Université de Paris X. Thèse de doctorat.
- Rigal, J.-P. 2000. Le nouvel an à Chilling. 2^{ème} édition des actes du 2d colloque sur le Ladakh, Paris-Pau, 83–96.
- Sander, R. 1984. *Soziale Ordnung und Bevölkerung in Ladakh*. Universität de Constance. Thèse de doctorat.
- Singh, I. 1912. *Code of Tribal Custom of Ladakh Tehsil. Jammu and Kashmir State*. Allahabad: The Pioneer Press.