

# Archéologie, Anthropologie sociale et culturelle et ethnologie

## Deux disciplines en résonance

**L**e présent article fait suite à un dialogue entrepris entre archéologie d'une part et anthropologie sociale et culturelle et ethnologie d'autre part, dans le cadre de l'étude de rituels lors de colloque des 15 au 16 janvier 2013 à l'université de Strasbourg. En anthropologie sociale et culturelle et ethnologie, le concept de « rituel » regroupe les termes de rites, cérémonie, cultes... ainsi, cette polysémie amène une difficulté de définition tenant au moins à deux raisons : d'une part, cette notion est associée à d'autres, dont l'usage est fluctuant, notamment celles de cérémonie, de coutume, d'étiquette, de rite, de ritualisation, d'autant qu'elles sont usitées ailleurs qu'en ethnologie, par exemple en éthologie ou dans les sciences religieuses. D'autre part, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, de nombreux ethnologues (Van Gennep, Turner, Hocart, Gertz...) ont élaboré, pour cette notion, des définitions et fixé des emplois qui sont loin d'être homogènes proposant des explications très diverses du phénomène rituel selon

des critères considérés comme déterminants tels que : le lien nécessaire ou non du rituel avec les domaines du sacré, du fait religieux et des pratiques de la magie ; la prééminence ou non des croyances et des mythes (des représentations) par rapport au rituel ; le contraste éventuel entre celui-ci et les activités techniques, « profanes », ou le champ de la rationalité. Ainsi, Lévi-Strauss définit la notion de rituel en ce « qu'il consiste en paroles proférées, gestes accomplis, objets manipulés indépendamment de toute glose ou exégèse permise ou appelée par ces trois genres d'activité et qui relève non pas du rituel même mais de la mythologie implicite ». Dans le cadre de mon étude, je retiendrai la définition suivante permettant de circonscrire l'acception du terme « rituel » en ethnologie : une dynamique et une intensité spéciale qui n'est pas celle de la vie courante, un déploiement particulier dans l'espace et dans le temps, des transformations dans les relations entre les humains et/ou les entités non humaines du

cosmos, une imbrication spécifique du verbal et du non verbal.

En quoi archéologie et anthropologie sociale et culturelle sont-elles deux disciplines scientifiques pouvant entrer en résonance dans le cadre de l'étude de rituels ?

Depuis le début des années 2000, je me rends régulièrement au Zaskar, vallée himalayenne de l'état du Jammu & Kashmir, appartenant à l'aire culturelle tibétaine. Ces séjours répétés dans cette vallée enclavée de l'Himalaya occidentale, entourée de cols compris entre 4500 et 5300 mètres d'altitude, m'ont permis de mieux appréhender les rapports au sein de la population relevant de la situation particulière de cette vallée. Le district du Zaskar est administré par Kargil, capitale du *Ladakh Autonomous Hill Council*. La population du Zaskar, classée « Scheduled tribe » par le gouvernement indien, est recensée régulièrement (13 200 habitants en 2007) et peut prétendre à certains avantages administratifs déterminés et encadrés par la constitution de la République Démocratique Indienne. Aujourd'hui, cette population majoritairement bouddhiste, comprend un faible taux de musulmans (1/10<sup>e</sup>).

Des pétroglyphes découverts au Zaskar permettent de dater les premières traces d'occupation humaine de cette vallée de la fin du II<sup>e</sup> début du I<sup>er</sup> millénaire avant J.-C. En effet, pour H. P. Francfort, les pasteurs nomades des steppes mongoles auraient sillonné jusque sur le Plateau du Tibet, et même au-delà en remontant la vallée du haut Indus, montrant l'ancienneté des migrations de population dans cette partie de l'Asie. Ces pétroglyphes ont notamment été retrouvés sur des cols et des chemins de commerce déjà répertoriés.

Or, suite à l'étude des phénomènes migratoires régionaux, R. P. Khatana constate qu'au Zaskar, les habitants ont un mode de vie hérité de leur passé migratoire, et il poursuit en indiquant que même les pratiques rituelles (interdits et croyances) des musulmans de Padum témoignent de pratiques culturelles préislamiques.

Par ailleurs, lorsque le chercheur, en empathie avec les Zaskarpas, dans un

premier temps, puis s'en distanciant, relève les différentes composantes de l'identité, il comprend qu'elle est vécue comme étant une « concrétisation ponctuelle à une croisée de chemins, à l'intersection de lignes surréelles et réelles » que sont la représentation de l'Autre d'une part, et le récit narratif, d'autre part, ce dernier étant confié à la mémoire car « le texte mémorisé est mieux possédé [...] il est enrichi, sacralisé ».

Comment les Zaskarpas ont-ils construit et maintenu une cohésion et cohérence de la définition communautaire ? En quoi l'ethnologue de par sa mise en perspective d'une réalité observable peut-il aider l'archéologue à mieux appréhender des phénomènes qu'il ne peut reconstituer qu'au travers de traces matérielles ?

En effet, lors de la constitution de l'identité communautaire dans un contexte pluri-confessionnel, l'archéologue peut voir les traces de migrations, mais ne peut avoir accès par ces sources matérielles (pétroglyphes, culture matérielle) au travail symbolique (orature, participation commune

lors de rituels) à l'origine de la cohésion communautaire observée par l'ethnologue.

## Le Zaskar, une vallée parlant aux archéologues et historiens

### Rapide coup d'œil géographique

Compris entre les chaînes de l'Himalaya au sud et du Karakoram au nord, le Ladakh (100 000 km<sup>2</sup>) est divisé en cinq régions (dont le Zaskar) et appartient à l'aire culturelle Tibétaine. La vallée du Zaskar s'étend entre 3 600 m et 4 000 m d'altitude ; elle est enchâssée entre l'Himalaya et la vallée de l'Indus. La rivière Zaskar se jette dans l'Indus, à Nimo, en aval de Leh. Mais en raison de l'impraticabilité des gorges, la voie de communication principale, depuis une trentaine d'années, rejoint Kargil grâce à une route carrossable de 232 km (Padum-



Carte 1 : contextualisation du Zaskar

Kargil), en passant par le col du Penzi La (4400 m d'altitude). Ainsi, s'il faut une journée d'autocar (seize à dix-huit heures) pour se rendre à Kargil, il faut plusieurs jours de marche pour sortir du Zanskar par les différents cols qui culminent à 5300 m.

Le climat du Zanskar est rude et isolé en hiver (novembre à mai/juin). Cependant, durant trois semaines en janvier/février, un petit trafic entre Leh et le Zanskar s'établit par la rivière gelée, appelée *chadar*. Ces conditions climatiques expliquent en partie les difficultés rencontrées par les populations pour toute culture céréalière et l'absence d'arbres.

### Une vallée impliquée dans les routes de commerce

Les caravanes de sel et la route de la soie empruntaient la vallée du haut Indus qui sépare la chaîne himalayenne de celle du Karakoram, sans jamais pénétrer dans le Zanskar.

Dans le passé, les personnes se déplaçaient à pied, comme l'attestent plusieurs témoignages: *Mémé*<sup>9</sup> Abdul Aziz, à l'âge de douze ans, est parti pour la première fois à Kishtwar (qu'il situe à la frontière Pakistanaise) pour travailler sur les chantiers de construction de routes. Suivant ses dires, en ce temps, ils partaient à dix ou quinze personnes, restaient là-bas tout l'hiver et ne revenaient qu'au printemps pour les travaux des champs. Une autre route passant par le Penzi La reliant le Zanskar à Kargil est largement parcourue à pied en saison estivale. Ces groupes pouvaient également marcher vers Manali (Himachal Pradesh) en passant par le col du Shingu La, pour acheter des vivres (notamment du sel). C'est lors de ces périples que certains Zanskarpa mentionnent la présence de dessins étranges sur des pierres ou des stèles aux passages des cols ou le long des chemins montagnards. Ces pétroglyphes étudiés par HP Francfort montrent « de façon préliminaire [...] que des tribus des groupes des steppes « andronovien » puis « sako-sibérien » ont largement fréquenté le Ladakh, le Zanskar et le Tibet occidental depuis l'âge de bronze jusqu'au iv<sup>e</sup> siècle

avant J.-C. au moins et qu'elles étaient en contact avec les « empires » de la Chine vers l'est et de la Perse par le haut Indus »<sup>10</sup>.

Le Zanskar avait donc une position particulière dans les échanges commerciaux intra régionaux. Cette vallée apparaissant à première vue comme un cul-de-sac, pouvait être pénétrée par des chemins orientés au nord, à l'est, à l'ouest et au Sud, mais seulement quatre ou cinq mois par an. « *Even so, though not covered by any major through-routes, Zanskar's position in the network of local trades was pivotal. [...] But the Rupshu Chang-pa's main source of foodgrains was Zanskar. [...] The first mention of the trade between the Chang-pa and the Zanskaris in an English-language text appears to be in Frederic Drew's The Jammu and Kashmir Territories. According to this, the going rate of exchange in Zanskar in the 1860s was two pounds of salt for three of barley. By then, it may be presumed, the trade must already have been of very old standing* »<sup>11</sup>.

Parmi les échanges commerciaux ayant cours au Zanskar, celui du grain était le plus important, mais un autre commerce était pratiqué avec la vallée de Padar par le col du Umasi La<sup>12</sup>: celui du riz, du bois et des vaches<sup>13</sup>.

Ainsi, au cours de différents entretiens menés au Zanskar, tous ont confirmé l'importance des cols limitrophes de la vallée du Zanskar en tant que lieu de commerce. La route carrossable ouverte en 1980 a intensifié ces échanges tout en modifiant les modes et lieux d'approvisionnement et d'échange. En effet, avant le tracé de cette voie carrossable, le Zanskar était dépourvu d'échoppe. Aujourd'hui, l'été, les commerces de fruits et légumes, de bois et les boucheries installés au Zanskar sont tenus par des Kashmiris. Le commerce ne se fait donc plus à la limite de la vallée, mais s'est translaté en son sein, et les Zanskarpa, hommes et femmes, peuvent désormais venir s'approvisionner aisément à Padum dans la journée et être le soir même de retour dans leur village.

Par ailleurs, au cours des cinquante dernières années, les ustensiles et techniques ont subi de profondes trans-

formations: les marmites en pierre noire du Baltistan, transbordées dans la vallée de la Suru pour en faire commerce avec le Zanskar sur le col du Penzi La tendent à disparaître pour être remplacées par de la vaisselle en métal de Srinagar et des faitouts en cuivre et laiton martelés d'Amritsar. Seuls quelques petits instruments en cuivre et laiton martelés sont encore fabriqués par le *Lache*<sup>14</sup> de Padum. De même, par le passé, les Zanskarpa faisaient le commerce de bovins sur le col du *Umasi La* avec les habitants de la vallée de Padar. Certains bovins chargés de sacs de riz ou de lentilles ou de balles de laines étaient ensuite échangés contre de l'orge ou du blé, des chèvres et des moutons. Un Zanskarpa par génération, chez les musulmans, a la charge de cette activité commerciale très pénible et dangereuse en raison de la traversée du glacier. Un autre commerce relatif aux animaux (moutons et chèvres) est présent au Zanskar: le commerce de la laine est guidé par la nécessité d'augmenter l'approvisionnement en matière première afin de confectionner les habits traditionnels zanskari. En effet, afin de tisser les métrages suffisants pour la quantité de *gonche* (manteau traditionnel) à coudre, les Zanskarpa faisaient commerce avec les nomades (*bakawal*) de la vallée de Suru sur le col du Penzi La. Les Zanskarpa échangeaient ce tissage contre de la farine d'orge, de blé et du fromage. Les Zanskarpa ne font pas commerce de la laine de leurs propres moutons, celle-ci ne produisant aucun surplus. En 2001, des nomades ont fait l'objet d'un jugement rendu par la Haute Cour de Justice du Jammu & Kashmir, car ils faisaient paître leurs troupeaux sur le col du Penzi La. Désormais, les nomades ne peuvent plus se rendre sur le Penzi La que pour y faire commerce. Il leur est interdit d'y mener paître leurs troupeaux.

Les deux derniers commerces exportés hors de la vallée du Zanskar demeurent: celui des chevaux au printemps et en été; celui du beurre en hiver, par la rivière gelée, le *Chadar*. « *Apart from grain and butter, the only other item produced in Zanskar that could be exported in any appreciable quantities was livestock, espe-*

cially horses. The Zanskari horses have long been famous for their hardiness, stamina, strength, sure-footedness and good temperament; they were much in demand all over the western Himalaya [...].

One of the most extraordinary trades of Zanskar is the trade in butter with Leh. This took place in winter, since for obvious reason it is not possible to transport large quantities of butter in summer. In winter there is only one way into and out of Zanskar – the Chadar, as the route along the frozen waters of the Zanskar River is known. This route must have been in occasional use from time immemorial [...]»<sup>15</sup>

Avant l'ouverture de la route, les familles du Zanskar troquaient les fruits et légumes contre leur production de beurre, fromage, *sampa* (farine d'orge grillé) et chevaux. Suivant les dires des Zanskaras, les échanges de grains, bovins, pois et beurre, internes au Zanskar, prenaient place à Padum, carrefour commercial pour la majorité des Zanskaras.

Ces anciennes routes commerciales vers la vallée de Suru (col du Penzi La) ou l'Himachal Pradesh (col du Shingu La) ou la vallée de Padar (le col du Umasi La) ont fait l'objet de nombreux témoignages de Zanskaras de générations différentes. Aujourd'hui, même si les voies de communication restent restreintes entre Padum et le reste du monde, la piste carrossable ralliant Padum à Kargil et les deux autres routes encore en travaux ralliant l'une Padum à Nimo et l'autre Padum à Keylong transforment durablement les modes et lieux d'échange.

## De la construction de l'identité communautaire à Padum au Zanskar

### Une tradition partagée, socle d'une organisation sociale locale particulière

Après plusieurs mois de terrain, les Zanskaras m'adressèrent au Roi de Padum car «lui connaît toute l'histoire

de Padum» afin de me faire conter l'arrivée des premiers musulmans au Zanskar. Profitant de l'occasion de la fête du *Lhosar* (Nouvel an tibétain) pendant laquelle les musulmans rendent visite aux familles bouddhistes pour leur souhaiter la bonne année, un vieux musulman m'introduisit auprès du Roi et des anciens de Padum. Cela fut fait de la même manière qu'une famille bouddhiste de Padum m'avait introduite auprès des musulmans quelque temps plus tôt alors que les bouddhistes offraient des *katak*<sup>16</sup> pour les fêtes religieuses musulmanes.

Puntsok L'Dawa, Roi actuel de Padum, 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, qu'il me conte comme étant *le fait du prince* : à cette époque, Padum était beaucoup plus petit. 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 élevée dans le bourg. Puntsok L'Dawa poursuit la narration en évoquant le fait que les bouddhistes étaient obligés de tuer une bête pour l'hiver ce qui était comptabilisé comme mauvais *karma*<sup>17</sup>, pouvant conduire son auteur à errer perpétuellement dans le cercle des réincarnations, le *Samsara*. Or, rappelés que dans un environnement aussi hostile que la vallée du Zanskar, la viande, aliment protéiné, complète l'apport nutritif quotidien constitué de farine et de produits laitiers (lait, fromage, yaourt), permettant au corps de traverser les mois d'hiver. Aussi, pour éviter cet abattage et son corollaire que sont les nombreux rites de purification et prières de repentir ou *Puja*<sup>18</sup>, le roi décida d'envoyer un émissaire par le Umasi La afin de s'enquérir d'un boucher et d'un secrétaire. 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.

Le roi se présente comme régulateur dans la communauté biconfessionnelle car il est dépositaire d'une tradition. Il apparaît comme un trait d'union entre les deux groupes confes-

sionnels. Bouddhistes et musulmans du Zanskar ont un mode de vie relativement semblable. Ces deux groupes confessionnels font circuler en leur sein et entre eux les outils agricoles, ainsi que les mêmes traditions orales relatives à leur histoire. Malgré des versions divergentes sur certains points, une structure convergente des récits montre la volonté des bouddhistes de maintenir une présence musulmane au Zanskar, laquelle présence est non armée et ne fait pas de prosélytisme puisque les seules conversions résultent de l'alliance matrimoniale interconfessionnelle, celle-ci étant généralement guidée par la nécessité.

Ce récit narratif partagé met en scène la volonté du Roi de Padum. Par ailleurs, notons que les premières conversions dans la vallée, selon leur récit, sont voulues par les bouddhistes, cette volonté s'exprimant par la voix du Roi de Padum qui «donne à chacun des musulmans une femme». Ainsi, ce récit nous montre que l'alliance entre musulmans et bouddhistes est scellée par le mariage et que la conversion est un acte reconnu et orchestré par la plus haute autorité de la vallée, le Roi de Padum qui leur donne les moyens de construire le groupe confessionnel musulman, en leur offrant la possibilité d'avoir une descendance. Cette décision royale induit deux registres de lecture :

- d'une part, les deux musulmans accomplissent des tâches que les bouddhistes exècrent (tuer une bête pour manger l'hiver) ou qu'ils sont incapables d'effectuer (correspondre en ourdou avec l'empereur Moghol). D'autant que certaines strates<sup>19</sup> inférieures sont frappées d'un interdit alimentaire de sorte que tout aliment préparé ou cuisiné par eux devient impropre à la consommation pour les autres strates. Pour les musulmans, au contraire, tuer un animal est un sacrifice fait au nom d'Allah, donc un acte ritualisé. Ainsi, ce qui est condamnable pour les uns, est respectable pour les autres.

- d'autre part, le Roi, par le don de femme, montre et assoit son pouvoir, induisant la reconnaissance des musulmans comme assujettis : c'est le Roi qui choisit pour eux. Alors que les

historiens nous parlent de conquête moghole et de mise en place d'un informateur en la personne d'un marchand, le récit narratif ou tradition reconvertit cette domination moghole, donc extérieure et musulmane, en fait d'autorité royale locale, donc intérieure et bouddhiste.

Cette translation montre la force de la tradition et de sa transmission orale ainsi que la volonté de garder une cohésion à Padum. Lorsque l'installation des musulmans de Padum est évoquée avec d'autres bouddhistes originaires d'autres villages de la vallée, ceux-ci confessent leur ignorance en la matière. Tous cependant racontent «la destruction du château de Karsha par les envahisseurs moghols». Ces deux éléments (installation des musulmans et destruction d'un château par les Moghols) n'ont pas de lien logique pour ces Zankarpas et sont contés séparément. Leur connaissance aléatoire de l'histoire de la région et leur absence de corrélation dans l'oralité entre l'installation des premiers musulmans à Padum et les incursions mogholes, montrent cette nécessité de taire ce qui pourrait occasionner une situation conflictuelle. Cet impératif du silence au nom de l'ensemble (les Zankarpas) s'impose à eux tel l'*imarticulé social*<sup>20</sup> défini par L. Dumont.

Suite au découpage de l'Inde au lendemain de la partition de 1947 et à l'établissement et l'organisation de l'État du Jammu & Kashmir avec l'affectation d'un *Tehsildar*<sup>21</sup> à Padum depuis peu (vingt-cinq ans), l'exercice du pouvoir sur la vallée s'est transformé. En effet, jusque dans le milieu des années 1970, le Roi de Padum détenait un pouvoir régalien (assurer la sécurité extérieure et intérieure, interpréter le droit pour trancher et rendre justice). Depuis la présence d'un *Sub divisional magistrate*<sup>22</sup> et d'un *Tehsildar* à Padum, les pouvoirs politique et administratif sont entre les mains du *Lambardar*<sup>23</sup> et du *Tehsildar*.

Les bouddhistes de Padum continuent cependant de rendre visite et de consulter le Roi de Padum pour lui demander conseil en matière d'affaires familiales, d'héritage, de nom... Il fait également partie du conseil qui siège pour choisir le *Lambardar* et le

conseil (quatre personnes) chargé de seconder le *Lambardar* dans ses tâches quotidiennes. Mais désormais, il ne décide plus des dates de transhumance ni ne tranche plus officiellement lors de conflits entre héritiers. Ce type de décision et de règlement de litige est aujourd'hui du ressort du *Lambardar* et du *Tehsildar*. Le roi perd ainsi son rôle sur le calendrier et ses capacités d'arbitrage et de justice.

Les discussions des groupes d'hommes pluri-confessionnels dans les rues de Padum, les visites et invitations informelles des uns et des autres, les conversations tenues au «bazar» de Padum, fait prendre la mesure de l'importance qu'échanger recouvre pour les Padumpas, qu'ils soient musulmans ou bouddhistes. Ce constant souci de partage des éléments et des événements de la vie quotidienne, témoigne de la grande conscience que ces personnes ont du poids du silence et des non-dits. En effet, suivant différents témoignages des anciens, l'absence de communication et l'indifférence sont assimilées à une source éventuelle de conflits.

### L'historien, en miroir n'a que des faits historiques épars

La mise en perspective du récit narratif partagé par les Zankarpas avec les récits historiques attestés mais épars oblige à distinguer les faits historiques relatés par les chroniques des monastères ainsi que des récits de voyageurs, journaux de cours royales (mogholes), des témoignages des Zankarpas sur leur passé recueillis par l'ethnologue.

Les recherches récentes sur les pétroglyphes<sup>24</sup> ne donnent aucune assurance sur les mouvements de populations et migrations depuis ou vers le Zankar. Il faut attendre l'arrivée des populations tibétaines autour du septième siècle pour avoir quelques traces écrites permettant d'attester que le Zankar appartenait alors à l'aire culturelle indienne et dépendait plus particulièrement du Kashmir. Le bouddhisme a pénétré très tôt dans cette vallée et un certain nombre de bas-reliefs, semblables à ceux de Mulbek, en témoigne. En 1337, le

Kashmir passe sous la domination des dynasties musulmanes. Cette annexion favorisa le rapprochement du Zankar et du Ladakh. Même si l'histoire des vallées contournant l'Himalaya est assez bien connue, celle du Zankar l'est beaucoup moins, composée de sources et témoignages épars.

L'histoire de ce royaume nous renvoie au XIV<sup>e</sup> siècle, lors de l'arrivée des premiers musulmans dans la vallée et des premières alliances. Franke, historien pionnier de cette région du monde, a tenté d'en dresser une fresque historique<sup>25</sup>. L'histoire intimement liée des Royaumes du Zankar et du Ladakh montre que la présence de musulmans dans cette région se serait notamment imposée à travers un mariage scellant l'alliance entre bouddhistes et musulmans, mariage de l'un des rois du Ladakh avec une princesse musulmane moghole (vers 1590), suivi, quelques générations plus tard, de la conversion de l'un des rois du Ladakh à l'Islam. Étant donné le grand nombre de courants religieux dérivant de l'Islam, précisons celui auquel appartiennent les musulmans de Padum. En effet, si la vallée de Suru est plutôt Shi'ite, le reste du Ladakh est majoritairement Sunnite: «*These Muslims, descendants of traditional caravan merchants and for this most part, Sunnis adhering to the Hanafi school of law. [...]Ladakhis. They are Muslims and moreover Sunnis!*<sup>26</sup>»

Ainsi, les musulmans de Padum sont sunnites contrairement aux courants majoritaires des vallées adjacentes<sup>27</sup> (vallée de la Surru par le col du Penzi La et vallée du Haut Indus par le col du Charcha La et du Fatu La). Par ailleurs, des documents rédigés en *boddyig*<sup>28</sup> et connus sous le nom de «Bo-yig document» nous informent sur la place exceptionnelle qu'avait la vallée du Zankar dans le bouddhisme. Les historiens Gergan (1976), Petech (1977), Newang Tsering (1979) et Shuh (1983) confirment que le Zankar est pendant plusieurs siècles considéré comme une «terre mystique»: «*To the guardian deity, Dakinis and the Protectors, I bow. They bestow the common and the extraordinary blessings. In this Zangskar valley which is full of health and happiness, first of all*

came Gesar of gLing, the prime mover in this land. Then came Padmasambhava who gained control over the non-human spirits and put down the bad features of the area. The valley is shaped like a female demon lying on its back; so he built Kanika on its head. His statue was made on its heart at Pipiting and on the feet of the demon was built a shrine (gNya.nam.gu.ru) in a garden of the future Buddha Maitryeya (Byams.gLing). Padmasambhava prophesied that Zangskar would be like the happy cemetery of Sukhavati (i.e. a place for beneficial meditation) in India.<sup>29</sup> »

Par ailleurs, comme mentionné antérieurement, Francfort, à la suite de Petech soutient que dès l'âge de bronze et jusqu'au iv<sup>e</sup> siècle av. J.-C., le Zanskar était déjà occupé par des populations venues des plaines d'Asie centrale. Puis, suivant cet historien, les Dardes auraient été chassés vers le vii<sup>e</sup> siècle par la tibétinisation de la région. Les monuments de la période Kushan, entre 100 avant J.-C. et 500 après J.-C., du nom du grand empereur qui régna sur l'Inde du Nord et l'Asie centrale au premier siècle de notre ère, sont encore présents notamment à Padum, sous forme de statues représentant Buddha debout. De même, John Crook<sup>30</sup> remarque que le costume traditionnel des Zanskarpas, ainsi que les codes de couleurs différenciant hommes et femmes rappellent la tradition des empereurs Kushan.

Même si les données sont rares, retenons deux périodes essentielles : la première est celle entre 1 000 et 1 100 de notre ère pour la naissance de la maison royale de Zangla et dans le même temps de Padum. Zangla est un bourg qui marque l'entrée dans la vallée du Zanskar à l'extrême Est de l'ancienne vallée glaciaire, alors que Padum est à l'autre bout de cette même vallée, à l'extrême Ouest. Après le passage de Naropa vers l'an 1000 à Zongkul, et de Milarepa entre 1040 et 1123, le Zanskar acquit la réputation d'être la terre des yogis. À cette même période, Sani devient une place sainte et de ce fait un lieu de pèlerinage pour les bouddhistes. Les monastères de Karsha et Phuktal sont fondés et vont connaître une expansion rapide, Karsha étant aujourd'hui parmi les plus

riches monastères du Ladakh-Zanskar. Pendant toute la période médiévale, comme l'écrivait Francke (1926) et Petech (1977), le Zanskar est loin d'être une terre de paix ; quatre royaumes du Zanskar s'affrontent jusqu'à l'invasion moghole au début du xvi<sup>e</sup> siècle, date de l'arrivée de musulmans à Padum.

La seconde période plus précisément datée est celle de l'invasion du Zanskar par Mirza Haidar vers 1532. Elle est mentionnée dans les documents *Tarikh-I-Raschidi* et *Tarikh-I-Jammu-Wa-Kashmir*. L'armée moghole a pénétré au Zanskar par le Umasi La surplombant la vallée du Zanskar à 5 300 m d'altitude et séparant le Zanskar de la vallée de Padar, au Kashmir par le nord-ouest. Nous pouvons ainsi nous interroger sur les dates effectives des premiers contacts avec l'Islam dans la région du Zanskar.

Si nous ne nous reportons qu'aux traces écrites jusqu'alors découvertes, d'après le *Tarikh-I-Rashidi*, Mirza Haidar partait pour le Tibet avec la ferme intention de détruire le temple de Lhasa, mais la rigueur de l'hiver et la faiblesse de ses réserves alimentaires l'obligèrent à se réfugier au Ladakh en 1534, où il occupa le château de Shey, « cadeau » du Roi du Ladakh. Durant l'été suivant il conquiert le Zanskar. Alors que son fils refusait d'y rester pour l'hiver, le Grand Moghol Abdur Rashid Khan, envoya en 1535 l'un de ses favoris, Haji-Lo. Ce dernier proposa de servir le grand Moghol, non comme soldat, mais en conservant son statut de marchand. Il fut l'hôte du roi de Padum, puis se maria et, par accord tacite avec le roi, fonda la première famille musulmane de Padum. Ce fait est mentionné dans les mémoires de Mahmud Mirza's également au service du Grand Moghol :

« From Kashmir there came a certain man named Haji, who attached himself to my service; [...] Haji-Lo... reached Padum (dPal.gTum) when the snow was an arm's length in depth. [...] Leaving Balti, we<sup>31</sup> set out towards a province in Tibet called Zangskar.<sup>32</sup> »

Dans le *Tarikh-I-Jammu-Wa-Kashmir* est évoqué le fait que ces conquérants ne sont pas restés dans la vallée du Zanskar. Un marchand au service du Grand Moghol aurait

été dépêché pour s'y rendre et y rester pour l'hiver, suivant la convenance du Grand Moghol. Le but était de transmettre un rapport régulier sur l'évolution et les mouvements de la population dans cette région. « Tchen-ten Vengyeul se prépare à résister au Wazir Zora Wasin, mais l'armée de ce dernier arrive au pont de Neark<sup>33</sup> et Tchente Vengyeul est vaincu et transféré à Jammu pour y être emprisonné. Quelque temps après, pardonné, il recouvre son trône.

Les trois rois réintègrent leurs trônes respectifs et le Wazir Zora Wasin nomme un représentant, Lar-sing, au Zanskar. Il envoie ce marchand avec quelques hommes. [...] »<sup>34</sup>.

Le *Tarikh-I-Jammu-Wa-Kashmir* mentionne la conquête du Zanskar : « [...] C'est ainsi que Wazir Zora Wasin envoie Rustamsha avec quelques hommes armés vers le Zanskar. Les mutins se rendent sans résister. Wazir Zora Wasin détruit le fort de Padum et construit un autre fort à Upti. Il nomme un représentant, Ti Dinu, qui reste en poste avec quelques hommes (dix soldats) »<sup>35</sup>.

Ainsi, nous constatons que cette conquête du Zanskar correspond dans un premier temps à un mouvement armé propre à soumettre un peuple, mais que dans un second temps, la rudesse du climat et les conditions extrêmes de vie, obligent les forces militaires à se retirer au-delà des cols pour réintégrer le Ladakh. Dans un troisième temps, le grand Moghol, afin de conserver l'emprise sur les nouveaux territoires conquis, envoie un marchand qui sera son agent de renseignement. Ce n'est qu'alors que l'islamisation de Padum commence.

#### En guise de synthèse

De même, au cours de mes entretiens il ressort que chaque groupe confessionnel est conscient de l'émergence de tensions liées à la disparition progressive de la tradition liée à l'arrivée et l'installation des musulmans au Zanskar. Bouddhistes et musulmans lui conservent une sorte d'actualité travestissant l'histoire de la région écrite par les historiens, de telle sorte que

ce récit historique devient lui-même un mythe. Bouddhistes et musulmans s'accordent tacitement pour faire de la tradition une réalité historique et du récit des historiens un mythe<sup>36</sup>.

## Où l'archéologie et l'anthropologie sociale et culturelle discutent

Dans son étude archéologique sur les pétroglyphes du Ladakh, Laurianne Bruneau montre que la « perception du monde [...] est plus riche et plus variée par les gravures que par le matériel issu des sépultures. Pour cette raison, l'absence de fouille au Ladakh n'est pas une limite »<sup>37</sup>. Aussi, elle conclut « le Ladakh est en rapport par l'art rupestre avec le monde des steppes [...] lorsque des liens archéologiques de longue distance sont établis [...] ils sont expliqués soit par des facteurs économiques (commerce, échanges, etc.) soit par des facteurs politiques (migration, invasions, etc.). Néanmoins, dans l'état actuel des connaissances il nous est impossible d'identifier les faits historiques à l'origine de la transmission »<sup>38</sup>.

Or, l'ethnologue, de par sa discipline et sa formation, rend compte d'une observation sans cesse réactualisée au fur et à mesure de l'arrivée et l'influence de nouveaux facteurs économiques et/ou politiques.

Lors du recueil du récit narratif érigé en réalité historique par les Zanskaras, j'ai pu mesurer l'importance de la transmission orale et de la dimension sacralisée de la parole. Cette notion est à mettre en rapport avec la place de l'écriture entendue comme « technique parmi d'autres, instrument fort important dans la machine administrative »<sup>39</sup>, alors que l'écriture est seule à pouvoir rendre compte des transmutations de la société, et les incluant dans le récit, permet la constante construction de l'unité de l'identité communautaire.

En effet, le récit narratif incorpore le fait migratoire, ici l'arrivée des musulmans au Zanskar, comme non perturbateur du socle sur lequel repose la conception des Zanskaras

dans leur rapport cosmogonique d'une part et d'autre part de ce qu'ils considèrent comme phénomènes exogènes ou endogènes : *chi* en zanskari fait référence à ce qui est extérieur, ce qui est « hors de » et par extension, ce qui vient d'ailleurs, et *nang* en zanskari fait référence à ce qui est « dedans », « à l'intérieur », en référence à ce qui est d'origine locale.

Les musulmans de Padum ne sont jamais qualifiés de migrants ou suivant le terme local *chhigyapla/philingpa* (étranger). Ces termes en langue vernaculaire sont employés pour désigner toute personne extérieure à la vallée, cette considération se retrouvant également dans le rapport à la propriété et au territoire qui se définit en fonction de la maisonnée.

Ainsi, l'alliance matrimoniale originelle, relatée dans l'orature et scellée par le Roi de Padum, lors de l'arrivée et de l'installation des premiers musulmans à Padum, a permis à ces migrants de faire corps avec la société des Zanskaras, et à ce titre d'être incorporés<sup>40</sup> en son sein. Par ailleurs, lors de mon séjour, avant d'avoir accès à cette orature, il m'a fallu respecter la hiérarchie établie, à savoir m'adresser au Roi de Padum d'une part, et à l'aîné des descendants de la première famille musulmane installée au Zanskar d'autre part. Cette orature n'est donc pas contée par tous librement, mais transmise dans le respect de la hiérarchie sociale.

Ainsi, à la suite d'Émile Benveniste dans son analyse sur la corrélation entre structure de la langue et structure de la société, dans la mesure où « [la langue] est une identité à travers les diversités individuelles. [...] à la fois immanente à l'individu et transcendante à la société »<sup>41</sup>, l'ethnologue, en faisant état auprès de l'archéologue de l'orature d'une société et des entendements explicites et implicites de termes vernaculaires, permet à ce dernier de faire le lien entre observations de traces matérielles rendant compte de la présence de groupes confessionnels différents et excavations de traces de migrations passées d'une part ; et d'autre part entre actualité et mutations de faits séculiers parfois rituels.

## Bibliographie

- Benveniste E. (1974), *Problèmes de linguistique générale*, 2, Gallimard, Paris.
- Bruneau L. (2010), *Le Ladakh (état de Jammu et Cachemire, Inde) de l'Âge du Bronze à l'introduction du Bouddhisme: une étude de l'art rupestre*, 4 tomes. Thèse dirigée par Henri-Paul Francfort, Directeur de Recherches, CNRS.
- Crook J. & Osmaston H. (1994), *Himalayan Buddhist Villages—environment, resources, society and religious life in Zanskar and Ladakh*, Motilal Banarsidass Publishers private limited, New Delhi.
- Dollfus Pascale (1995), "History of Muslims in central Ladakh" dans *The Tibet Journal*, vol. 20, n° 3.
- Dumont Louis (1975), "On the comparative Understanding of Non-Modern Civilizations", *Daedalus*.
- Francfort H. P., Klodzinski D., Masclé G. (1990), « les pétroglyphes archaïques du Ladakh et du Zanskar », In: *Arts asiatiques*, t. 45, p. 5-27.
- Franke A. H., *History of Western Tibet* vers 1900.
- Geertz Clifford (1980), *Negara. The Theater State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton University Press.
- Grist Nicola (1995), "Muslim in Western Ladakh", *The Tibet journal*, vol. 20, n° 3.
- Hasschmat Ullah Khan Laknalli, fonctionnaire d'État du Jammu & Kashmir, *Tarikh-I-Jammu-Wa-Kashmir, L'histoire de Kastwar, le vrai Tibet (Lhassa), le Grand Tibet (Ladakh), Petit Tibet (Baltistan), Purig (Kargil, Zanskar), Gilgit (Dardistan), les sultans de Bamba & Kaka, le district de Muzafarabad et les détails des conquêtes du Maharadja Gulab (Bhadu & Rajman)*, traduit par Bedar Abbas, Lahore, 1981 ; « L'histoire du Zanskar » (L'arbre généalogique des Rois du Zanskar / Agriculture et élevage au Zanskar, Population du Zanskar/ les anciens Rois du Zanskar), p. 654-666.
- Héritier Françoise ([1983] 2008), « l'identité Samo », dans *L'identité* Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, édition PUF, Paris, p. 60-85.
- Hocart, Arthur ([1936] 1978), *Roi et courtisans*. Paris, Seuil.
- Khatana, R. P. (1992), *Tribal Migration in Himalayan Frontiers. Study of Gujjar Bakarwal Transhumance Economy*, Gurgaon, Vintage Books.
- Levi-Strauss C. (1997), *L'homme nu, Les mythologies*, t. 4, Plon.
- Malamoud C. (2005), *Féminité de la parole*, Albin Michel.
- Mirza Muhammad Haidar, Dughlat (1973), *Tarikh-I-Rashidi*, chap. "Sufferings and death of Mahmud Mirzà", translated in English by N. Elias & E. Denison Ross, *Academica Asiatica publications*, Patna 6.
- Rizvi J. (1999), *Trans-himalayan caravans*, Oxford University, Oxford.

- Shuh D. (1983), *Historiographische Dokumente aus Zans-dkar*, Archiv für Zentral Asiatische Gesichts-forschung heft 6, Sankt Augustin.
- Turner Victor W. (1967), *The Forest of Symbols*. Ithaca, Cornell University Press.
- Turner Victor W. ([1968] 1972), *Les tambours d'affliction*. Paris, Gallimard.
- Turner Victor W. ([1969] 2009), *The Ritual process. Structure and Anti-Structure*. New Brunswick et Londres, Aldine Transaction. (Il existe une traduction française.)
- Van Gennep A., ([1909] 1992), *Les rites de passage*, Picard, Paris.

## Notes

1. Benveniste, Émile 1969, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I et II. Paris, Minuit.
2. Van Gennep, Arnold, 1992. Hocart, Arthur 1978. Geertz, Clifford 1980. Turner, Victor 1967, 1972, 2009.
3. Lévi-Strauss, 1997, p. 600.
4. Le district de Kargil est reconnu par l'état du Jammu & Kashmir comme *Ladakh Autonomous Hill Development Council* (LAHDC), ce qui lui donne une indépendance et une autonomie décisionnaire vis-à-vis du gouvernement de l'état fédéral.
5. Un pétroglyphe est un dessin symbolique grave sur une roche ou une pierre. Au Zanskar, ces pétroglyphes représentent l'avifaune (oiseau), les herbivores (ibex), les carnivores (félins), des équidés (cheval), des bovidés (yakh et dri), des humains, des attributs (les arcs).
6. « *the Zanskaris have an organised social life. The existence of functional groups, the social stratification, the customs and mores are all outcome of a transhumant life—a life of migratory nature. Even though some Zanskaris in Padum profess the Islamic faith, yet their way of life, taboos and totems are indicative of their adherence to pre-Islamic culture.* » (Khatana, R.P., 1992.)
7. Héritier Françoise, 1983, p. 60.
8. Malamoud C., 2005, p. 65.
9. Nom désignant le grand-père.
10. Francfort H.P., Klodzinski D., Mascle G., 1990, p. 5.
11. Rizvi J. 1999, p. 117.
12. *Oma* signifie « lait » en zanskari et *La* signifie « col ».
13. « *The importance of rice to the Zanskaris was such that they were content to get in Padar only as much rice for their salt as the amount of barley they had paid for it, or sometimes even less. [...] The cultural value put on rice can be process on converting, through the medium of salt, a given quantity of barley into—at best— exactly the same quantity of rice. When brought out across the Umasi-La from Kastwar by the Padar traders and sold in Zanskar, its price was inevitably higher—two measures of salt for one of rice. [...] the single well-wooded village in Zanskar, Shila, a short way up the Lungnak river from Padum, could hardly provide timber for construction to the whole valley; and in my informant's heyday most of the wood for construction was actually carried across the Umasi-La. [...] Padar was thickly forested, and there were no restrictions on cutting trees; thus the wood was plentiful and cheap, the going rate being two kilograms of salt for one long beam suitable for laying across a roof. [...] The only form of artificial lighting traditionally known in Zanskar was from resinous pine branches from Himalayan forests, and these too were brought from Padar in considerable quantities. Wool and butter also came from Padar, especially if there had been an epidemic among the livestock in Zanskar so that the local supplies were insufficient.* » (Rizvi J. *ibid.* note 8, p. 126).
14. Nom zanskari donné à la strate des forgerons.
15. Rizvi J. *ibid.*, note 8, p. 130.
16. Foulard blanc de bons auspices.
17. Terme désignant "action", ces agissements ont des répercussions sur le devenir futur de l'individu, dans cette vie présente et future. De même, sa vie actuelle est une résultante d'agissements dans les vies antérieures.
18. Chez les bouddhistes, désigne la prière.
19. Je conserverai l'appellation de "strate" adoptée par I. Riaboff qui a travaillé sur les groupes de statut au Zanskar. L'organisation sociale du Zanskar se découpe en strates hiérarchisées: les nobles, les hommes du commun (souvent paysans et marchands), les forgerons et les musiciens; le clergé étant hors hiérarchie.
20. Dumont Louis, 1975.
21. Chef de l'unité administrative appelée Tehsil.
22. Magistrat de la Cour de Justice du sous district.
23. Représentant d'une unité villageoise nommée par le Tehsildar.
24. Bruneau L. 2010.
25. Franke A. H., vers 1900.
26. Dollfus Pascale, 1995, p. 35.
27. Grist Nicola, 1995, p. 59.
28. Scripte de la langue tibétaine.
29. Document découvert en 1983 en trois versions et traduction de Dieter Shuh dans le monastère de Phukthal au Zanskar. Shuh D. 1983.
30. Crook J., 1994.
31. Mahmud Mirzà cousin de Mirza Haidar
32. Mirza Muhammad Haidar, Dughlat, p. 460.
33. Peut-être « Niérak » ?
34. Haschmat Ullah Khan Laknalli, p. 654-666.
35. *Ibid.*, note 23.
36. On préférera le terme de mythe à celui de légende au vu du fondement religieux de cette histoire.
37. Bruneau L. 2010, p. 225.
38. Bruneau L., *ibid.*, note 34, p. 259
39. Malamoud C., *ibid.*, note 5, p. 63.
40. Van Gennep A., 1909. Turner Victor W., 1969.
41. Benveniste E., 1974, p. 95.