



HAL
open science

LADAKH ET SPITI: UNE COMPARAISON

Patrick ' Kaplanian

► **To cite this version:**

| Patrick ' Kaplanian. LADAKH ET SPITI: UNE COMPARAISON. 2021. hal-03206206

HAL Id: hal-03206206

<https://hal.science/hal-03206206>

Preprint submitted on 26 Apr 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Patrick Kaplanian

LADAKH ET SPITI : UNE COMPARAISON

L'Inde compte deux régions où l'on parle un dialecte tibétain et où on pratique le bouddhisme tibétain. La première est le Ladakh ancien royaume indépendant jusqu'à sa conquête par le maharaja du Jammou dans les années 1830. La seconde est le Spiti, une région longtemps disputée entre le Tibet et le Ladakh avant l'imposition du protectorat britannique en 1840. Le Ladakh fut ouvert aux étrangers en septembre 1974 et a fait depuis l'objet de recherches très approfondies. Le Spiti n'a été ouvert qu'en 1993 et les recherches y ont pris du retard. Nous disposons néanmoins de suffisamment d'éléments pour commencer une comparaison. Cet article se propose donc de comparer l'organisation familiale ; la parenté, la hiérarchie sociale et le calendrier agricole des Ladakhi et des Spitipa. Alors que, vu la proximité culturelle et géographique de ces deux peuples, on s'attendrait à beaucoup de similitudes, nous allons voir que c'est loin d'être le cas. Dans les dernières lignes l'auteur trace des directions d'une recherche qui pourrait aider à expliquer ces différences.

L'ORGANISATION ADMINISTRATIVE DU SPITI

Les cinq kothis

Le Spiti était divisé en cinq kothis. L'un d'eux correspondait à la vallée de la Pin, un affluent de la Spiti. Trois autres se partageaient à peu près la vallée de la Spiti : amont, centre, aval. Je dis à peu près parce que « in a few case different holdings in the same village belong to different kothis » (Lyll, p. 181).

Le cinquième était le *chos gzhis*¹ que les chroniqueurs anglais orthographient « chuzi ». Il ne s'agissait pas d'un territoire continu mais de maisons dispersées dans tout le waziri. La différence entre les maisonnées membres du *chos gzhis* et celles appartenant aux quatre autres kothis, est que les premières payaient une « taxe » ou un impôt aux monastères, tandis que les autres la payaient au roi du Ladakh puis à Gulab Singh puis aux Anglais.

La *Gazetteer* est plus précise : « Kothi chhozhi [*kokhri*² *chos gzhis*] consists of a cluster of villages in the North-West corner of the valley, and of a number of others or portions of others scattered among those », au milieu des trois autres qui se partagent la vallée, mais pas le long de la Pin (page 94 / 262³).

Assez curieusement, si les chroniqueurs sont à peu près d'accord sur le nombre de maisons du *chos gzhis*, ils ne le sont plus sur le nombre total de maisons. J. D. Cunningham parle de 250 « paying house ». De ces 250, 52 ou 53 étaient « appropriated to the five monasteries of the district⁴ agreeably to an arrangement made by Lhasa on the transfer of Pitti to Ladakh⁵ ». D'après Lyall, il y avait 296 « holdings » à Spiti et, d'après la description qu'il en donne, il semble bien qu'il parle de *khang pa*, c'est-à-dire d'unités formées de *khang chen* + *khang chung* (maison principale + maison annexe, cf *infra*), uniques personnes morales qui, avec les champs qui en dépendent, forment les *zhing khang*.

¹ D'habitude je donne les transcriptions phonétiques, quelquefois suivies de la translittération (Kaplanian 2015). Étant donné que je ne connais pas la prononciation des mots au Spiti, dans cet article je ne donne que la translittération.

² L'orthographe *ko khri* est donnée par Gergan, 1976.

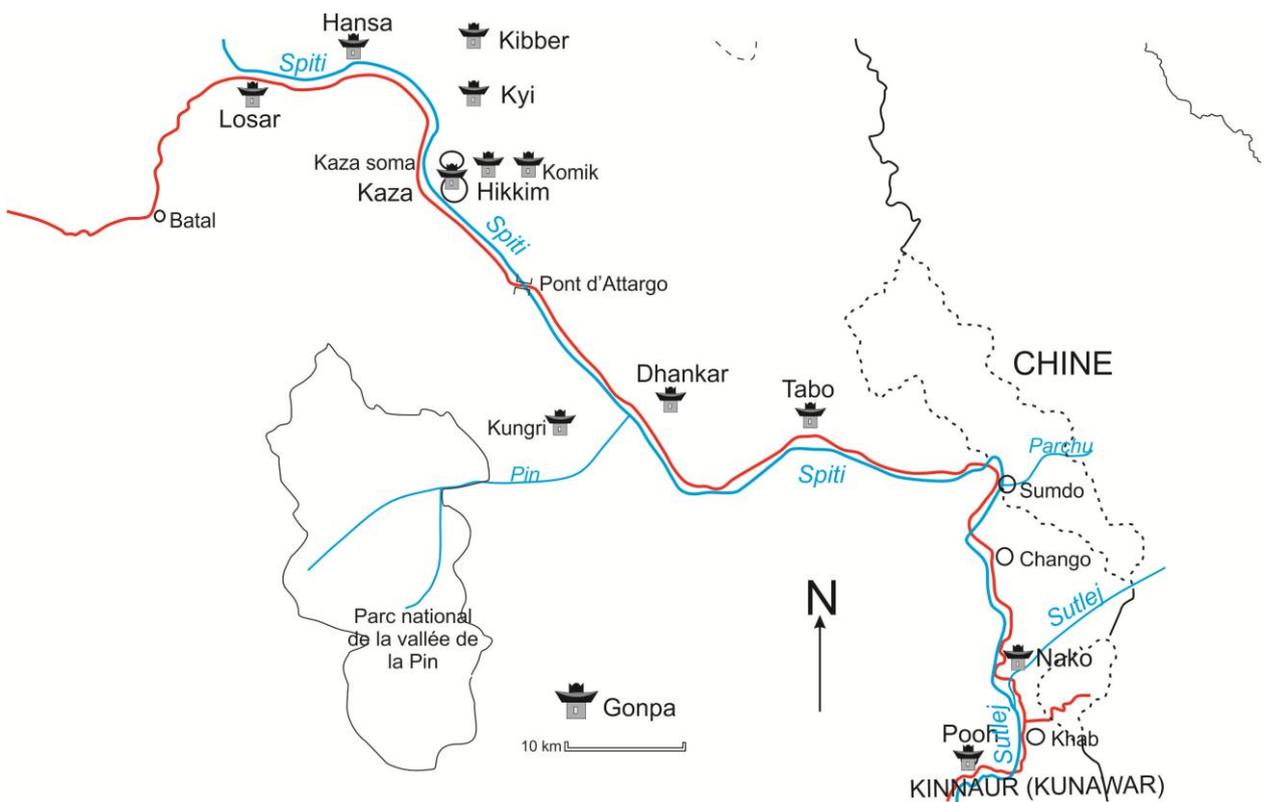
³ *Gazetteer* Pages 94 / 181. Le premier chiffre indique la pagination de de la partie Lahoul /Spiti, c'est le chiffre en haut de la page. Le second chiffre correspond à la pagination réelle.

⁴ On voit parfois les difficultés qu'il y a à lire les chroniqueurs. Pour J. D. Cunningham « district » désigne le Spiti, pour d'autres il est au synonyme de kothi.

⁵ J. D. Cunningham, 1844, page 211 ; à ne pas confondre avec A. Cunningham 1854. Cf bibliographie.



Cette carte décrit le Jammu et Cachemire de 1947 au 5 août 2019.



Ce système de *chos gzhis* est peut-être très ancien. Ainsi lit-on dans le *mNga' ris rgyal rabs* l'extrait suivant d'un document de 986 : « Since estates requiring one thousand *khal*-s and ten *nyag-ma*-s to be cultivated are to be awarded to the head monastery Thogling for the provision of the monks' meals and for worship as well as the provision of clothing and money, and since the nomads of the land have to give, from their own resources, salt and the equivalent of [such] field crops to the monks, no one can avoid those duties, which have been assigned as long as the sun and the moon will exist. » (*mNga' ris rgyal rabs* 56, 3-7 ; traduction Vitali 1996, p. 111).

Que ce système a été importé du Tibet de l'Ouest, ou plutôt qu'il a été mis en place lorsque le Spiti faisait partie du Tibet de l'Ouest, du royaume de Guge, ou *mNa'ris skor gsum*, cela ressort d'un certain nombre de réflexions. Ainsi celle de J. D. Cunningham (p. 111) citée plus haut comme quoi 52 ou 53 *khang chen* étaient « appropriated to the five monasteries of the district agreeably to an arrangement made by Lhasa on the transfer of Pitti to Ladakh ». Rappelons que le Tibet de l'Ouest avait perdu son indépendance et dépendait de Lhasa qui avait finalement restitué le Spiti au Ladakh (vers 1687). En 1851, Hay parle carrément de 50 familles chinoises qui paient une taxe au monastère de Tholing (Hay, 1851, p. 446). Comme l'expliquera plus tard Lyall, il s'agit non de la Chine, mais du Tibet sous protectorat chinois et il s'agit de paiement au monastère de Tholing, mais aussi aux cinq principaux monastères du Spiti, tous Gelukpa : Tabo, Kyi, Hikim, Hansa, Losar. Évidemment, à la fin du XIX^e siècle, on ne paie plus rien à Tholing situé au Tibet mais le système se maintient pour l'entretien des cinq monastères.

Spiti, Tibet et Ladakh

On peut comparer le cas du Spiti avec celui du Tibet central où le *chos gzhis* existait. Le Tibet central connaissait trois types de propriété :

- *chos gzhis* : religieux, monastères
- *gzhung gzhis* : gouvernement
- *sger gzhis* : noblesse.

Au Spiti il n'existait que le premier et le second type. Les habitants des quatre autres khotis, groupés ensemble sous le nom de *khalsa kothi* (*kothi* royal) payaient une taxe (*nas khral*, « taxe en orge »⁶) au roi, censé être le propriétaire de toutes leurs terres dont ils étaient les usufruitiers. Puis les Anglais remplacèrent le roi du Ladakh, et les paysans devinrent propriétaires de plein droit. Il n'y a donc pas de *sger gzhis* au Spiti, j'aurai à en reparler lorsque je parlerai des strates sociales.

Et au Ladakh ? Il n'y avait apparemment que le *gzhung gzhis*, qu'on pourrait appeler *rgyal gzhis*. Le roi était propriétaire nominal de toute la terre, dont les paysans avaient la jouissance. Il n'avait ni *chos gzhis*, ni *sger gzhis*⁷. Le maharadja du Jammou et Cachemire remplaça le roi comme propriétaire nominal de la terre et les paysans ne devinrent effectivement propriétaires qu'après l'indépendance.

Y-a-t-il eu un *chos gzhis* du Ladakh à une certaine époque ? Si ce système est importé du Tibet de l'Ouest, peut-être même à l'époque de Ye shes 'od (avant 988), il n'est pas absurde de le penser, puisque la moitié du Ladakh au moins fut occupée par le royaume de *mNga' ris skor gsum* dès le X^e siècle sous le nom de Maryul. Ainsi, le premier monastère du Ladakh, Nyarma, a peut-être profité de ce système. Mais il n'existait déjà plus sous la dynastie Namgyal (à partir du XV^e siècle).

Retour au Spiti

Mais revenons au Spiti du XIX^e siècle.

Les Nono (les souverains locaux, voir *infra*) exerçaient comme magistrats avec le pouvoir de juger uniquement au pénal, pas au civil, tous les cas sauf les meurtres. Ils ne pouvaient punir

⁶Tashi Tsering, p. 118, n. 105, Lyall 1874, p. 181, Jahoda 2008, pp. 10-11.

⁷ Nota important : il convient de ne pas confondre cette propriété théorique de la terre avec la propriété réelle. Si les monastères étaient propriétaires théoriques de toutes les terres du *chos gzhis*, ils possédaient aussi leurs propres terres, à Tabo par exemple

qu'avec des amendes. Ils récupéraient les impôts collectés par les chefs de village, et remettaient le montant des impôts et des amendes tous les ans au trésor de Kulu (*Gazetteer*, p. 112 /280). Le système n'était pas très différent à l'époque royale, sinon que le Nono était coiffé d'un *mkhardpon*, « responsable de palais » dont le rôle se limitait à apporter la recette au roi du Ladakh.

Les villages étaient coiffés d'un *rgad po chu ngun*⁸ (un « petit *rgad po* », au Ladakh on dit 'go pa ou mgo pa) chargé, entre autres, de collecter les impôts pour les remettre au Nono. Entre les deux il y avait les « chefs de district » ou plutôt les chefs de kothi (les *rgad po chen mo* ; les « grands *rgad po* » par opposition aux chefs de village qui étaient les *rgad po chungun*, les « petits *rgad po* ». Les *rgadpo chenmo* :

« have nothing to do with the collection of the revenue, but are in charge of the begár [la corvée] arrangements, and receive and account for the collections of supplies for travellers. They are also now considered to form the Nono or hereditary wazir's privy council. They used to get the loan of a horse and five páth barley meal a day from their kothí when on actual service. In place thereof 50 lákh or khal⁹ of barley per annum have been given to each out of the "netal" [*nas khral*] collections. The office is not hereditary, though the son, if thoroughly fit, has a preference; appointments are made by the vote of the gatpos [*gad po*] of villages with the concurrence of the Nono. There is a gatpo chugán [*gad po chung ngun*] for each village or group of two or three small villages. In begár arrangements he works under the gatpo of the kothí, and he collects the revenue of the village direct from every payee, great or small, and conveys the sum due for the village to the Nono. The collections are often a little in excess of the amount against the village in the khéwat, in which case the surplus is shared among the regular landholders. These village gatpos hold office for a year only or for two or three years. Whenever the landholders wish for a change, or whenever the man in office chooses to resign, they elect a new man, and report the matter through the kothí gatpo [*kokhri gad po*] to the Nono. As remuneration, he gets five páth meal a day for the days in which he is actually employed in public service, and is also excused his turn of carrying loads from village to village, but not his turn of carrying loads across the passes, for which there is a different roster. In kothí Pin two men do the work of village messengers and policemen, and are paid three khal of barley per annum, a piece out of the "netal" collections; the office goes by the name of "laspa", and is held by the landholders in turn. » (Lyal)

Les *gad po*, chef de village, étaient donc élus sur la base d'une voix par *khang chen* (sur ce mot voir *infra*). Les *gad po*, chef de kothi (district), étaient aussi élus, par les précédents « with the concurrence of the Nono », ce qui semble vouloir dire que le Nono avait un droit de veto. Et même si c'étaient leurs fils qui leur succédaient, il ne s'agissait théoriquement pas d'une charge héréditaire.

Au Ladakh, à l'époque des Namgyal, les nobles (*bka' blon* et *blon po*) constituaient la courroie de transmission entre le roi et les paysans. Ils étaient assistés d'une petite noblesse comme les *nan so* (Petech, 1977). Il n'y avait, semble-t-il, pas de noblesse au Spiti, à l'exception des Nono.

En ce qui concerne les litiges la *Gazetteer* écrit:

« They seldom have recourse to the law courts, or even, to the primitive justice dispensed by their chief the Nono, and if a man's word may sometimes be open to doubt his oath may always be relied on. But though honest they are not simple enough to be easily imposed upon ; (...) Offences against the person and against property are very uncommon, and the

⁸ Gergan orthographe *rgad po chu mung*.

⁹ *Lakh* ou *khal*, les deux mots sont à peu près synonymes. Un *khal* représente à peu près 13 kg. En tant qu'unité de surface il correspond à la surface qui nécessite 1 *khal* de semence.

Nono's register of conviction rarely shows anything much more serious than an altercation between husband and wife. ». (P. 92 /260).

Ceci rejoint les conclusions de Pirie au Ladakh (Pirie, 2002). Il est intéressant de noter que cette attitude est profondément enracinée dans l'histoire. Le *mNga' ris rgyal rabs* écrit à propos de l'édit de 998 : « If any subject, monk or layman, contravene the *chos rtsigs*, the king and ministers are not to use whatever high authority they have, but must rather attend a reconciliation regardless of the circumstances. » (§ 56, traduction Vitali, 1976, p. 110).

L'ORGANISATION SOCIALE

Khang chen et khang chung

Voyons maintenant l'organisation actuelle en 2000. Page 167 Jahoda (2015) écrit : « The inner most (and historically oldest) core is formed by the houses of the *khral pa* [les payeurs d'impôts], i.e. by *khang chen* household. Together with the *khang chung* houses these two groups constitute the local village community that is organised autonomously according to customary law. Only representatives of these houses possess the right to participate in the consultations and decisions of village assembly ». Ici rien de nouveau. Rien de nouveau par rapport au XIX^e siècle, et rien de bien différent du Ladakh.

Tashi Tsering dit à peu près la même chose :

« Locals believe that *khang chen* households are the founders and the oldest households of the village. That is why these households are also referred to as the "old Households" (*khang chen rnying pa*). These households were also called "tax payers" (*khral pa*) because only this group of households was historically responsible for paying taxes to the ruler. The farming estates of these households formed the basic unit of agricultural production and taxation which constituted the traditional economy. As tax-payers, these households (i.e., the men of these households) had legal rights to all of the arable land and irrigation sources of the village. These men also represented the Village Council and hence were the decision makers; they thus constituted the most powerful group of households in the village. » (Pp. 54-55).

Et aussi :

« Another definition of *khang chen* is the "house of the eldest brother or son", the person responsible for running the farming estate. When the eldest son marries and takes charge of running the farming estate, his parents (often with an aunt or younger sister) retire into a *khang chung* (*khang* = house, *chung* = small). Carrasco (1959, p. 32), along with British colonial records, mention yet another household, *yang chung pa* ("still-smaller-one"), where the members of *khang chung* move if/when their grandson becomes head of the *khang chen* and their son must move into the *khang chung*. *Khang chung* and *yang chung* households are thus extended residences of the *khangchen* household. » (p. 54, n. 35).

Le système est exactement le même au Ladakh :

« En règle générale, dans la maison principale habitent le père, ou les pères si la famille est polyandre, la mère et les enfants non mariés. Dans le *khang chung* vivent tous les autres : le frère cadet qui se marie séparément, les vieux parents, les filles divorcées, etc. » (Kaplanian, 1981, p. 132).

« Dans l'organisation sociale du village, seules les *khangpa* [*khang pa*] et les *khangchen* [*khang chen*] sont des unités électives. On distinguera donc le *nambardar*, maire élu sous contrôle de l'administration indienne sur le principe "un homme, une voix", et le *goba* [*mgo*

pa, 'go *pa*], chef traditionnel élu sur la base d'une voix par *khang pa* ou *khang chen* (mais que l'administration reconnaît). »

« En tant qu'unités électives, les *khang pa* sont les seules à avoir une personnalité juridique. Elles portent un nom propre, ce qui n'est pas le cas des *khangchung* [*khang chung*] auxquelles est attribué le nom de la *khangpa* dont elles dépendent. En réalité, c'est l'ensemble formé par une *khang pa* et les *khang chung* annexes qui porte son nom et constitue une unité élective. Et comme droits et devoirs sont liés, seules les *khang pa* sont tenues de faire des dons aux monastères; une *khang chung* qui voudra élever son statut pourra cependant en faire également. Les noms des maisons sont des plus fantaisistes: « sourd », « loup », « entouré d'offrandes », etc., et désignent le plus souvent des professions : "gardiens de chiens", "chargé de l'irrigation", par exemple. On notera qu'une *khang chung* qui semblera avoir réussi à élever son statut social et être devenue *khang pa* s'appellera malgré tout « petit X », ce qui dénote que le changement de statut n'est pas total. » (*Ibidem*, p. 133).

« Il n'y a pas, en ladakhi, de mot pour désigner la maison tant que bâtiment. Nous avons vu que *khang pa* et *khang chung* désignent des unités sociales » (*ibidem*, p. 135).

« Au Ladakh, les familles n'ont pas d'histoire : toute enquête qui se fait sur les mêmes bases est vouée à l'échec. L'idée de descendance est ici remplacée par le concept de maison ou de maisonnée, qui est la clef des relations sociales, avec pour principe central, le concept de résidence. Le nom que l'on porte n'est pas un nom de famille, c'est le nom de la maison : tous les habitants qui vivent sous le toit de la *khang pa* et des *khang chung* qui en dépendent portent le même nom, qu'ils soient parents ou alliés. » (*Idem*, p. 153, voir aussi Grist, 1976 et 1979).

Les clans : *pha spun* et *pha spad*

Par ailleurs il y a des clans au Spiti. La *Gazetteer* en cite six (qu'elle appelle « *tribe* ») tout en indiquant que la liste n'est pas limitative. Et elle précise:

« Marriage is forbidden within the tribe, but one tribe intermarries freely with another. A woman on marrying is considered to belong to her husband's tribe, and the children of both sexes are of the tribe the father. The tribes (*ru-wa*) are not local : members of each may be found in any village. The members (*phaibat*) of the tribe, wherever they may live, inherit in preference to the people of the village in default of natural heirs. » (P. 93 / 261).

Ceci correspond bien aux *phaspun* ladakhi (Kaplanian 1981, page 167 ; Kaplanian 2008, pages 197-201) mais le vocabulaire est différent. *Riwa* serait *rus pa* (os) et *phaibat* est peut-être *pha spad*, le terme utilisé au Spiti concurremment à *pharus* (« os du père »). Au Ladakh on n'utilise ni *pha spad* ni *pha rus*, le mot *pha spun* désignant aussi bien le clan que les membres du clan. « All the inhabitants of Spyi ti are able to explain the family lineage (*pha spad* or *pha rus*) of each of them. They shun to marriage with a member of the same family, he falls upon the local laws. The family lineage term (*rigs rus*) is called *pha phun* by the people of Ladakh, *rus pa* by the Rong pa and the Stod pas, and *pha spad* by the Spyi ti pa. » (Gergan 1976, traduit par De Rossi Filibeck, 2002, p. 318).

Aujourd'hui la situation a manifestement changé et le *pha spun* est une institution en perte de vitesse : « Patrilinear lineage or sibs that extend further back or are more comprehensive in the sense of *rus* or clans in the sense of *pha spun* / *pha rus*, etc. are, at least in Tabo, accordingly no longer represented or hardly even known of. » (Jahoda, 2015, p. 177). À Tabo on préférerait *brgyut* : « When describing present-day circumstances relating to these matters in Spiti and Tabo, local informants make exclusive use of the term *brgyud* to refer to local, patrilinear lineages of limited genealogical range ». Tandis que les *pha spun* sont « no longer

represented on hardly ever known of. » (Jahoda, 2015, p. 177). C'est possible, mais il ne faut pas en déduire que le concept de *brgyud* a remplacé le concept de *phaspun*. *Brgyut* veut dire « ligne, trait », et renvoie à la continuité de la *khang chen* dans le temps. Au Ladakh le concept a toujours existé concurremment à celui de *pha spun*. Le fait que Jahoda ne parle pas du *pha lha*, la divinité tutélaire du *pha spun*, laisse entendre que le *pha spun* a effectivement perdu de son importance, alors que la *khang chen* est un concept qui tient toujours. Ainsi parle-t-il de quatre « groups, typically represented primarily by *khang chen* household to which are added some *khang chung* household representing recent and/ or very recent cases of break-away household. » (p. 177). Ce qui confirme que, comme au Ladakh, la *khang chen* et les *khang chung* qui en dépendent ne forment qu'une seule personne morale. Un autre *brgyud* (group IV) est une *khang chung* qui a semble-t-il pris son indépendance (ou qui tend à le faire, puisque le nombre de *khang chen* n'a pas changé depuis 1951) et un autre est néolocal.

LA HIÉRARCHIE SOCIALE

Rappelons¹⁰ qu'au Ladakh il existe quatre strates : 1) les rois (*rgyal rigs*), 2) les nobles (*sku drag*), 3) les gens ordinaires (*mang rigs*), 4) les basses castes (*rigs ngan*) lesquelles sont trois hiérarchisées dans cet ordre: les forgerons (*mgar ba*), les musiciens charpentiers (*mon*) et les chanteurs mendiants (*be da*¹¹). Nous retrouvons bien la classe des *rgyal rigs* au Spiti avec les membres de la famille Nono considérés comme royaux. Petech (1977, p. 155) précise que « At the end of the kingdom [of Ladakh], there were 8 feudatory chiefs, all of them theoretically entitled to be called *rgyalpo* (cf aussi Gergan, p. 610 et Jahoda, 2015, p. 169). Les vassaux ont donc statut royal et à l'occasion se marient avec des membres de la famille royale de Leh.

Apparemment au Spiti il n'y a pas de nobles. Nous avons vu qu'à la tête de chaque kothi, il y avait un *gad po chen mo* élu. Et même s'ils sont régulièrement réélus dans la même famille, le seul fait qu'ils soient réélus empêche de les considérer comme nobles, contrairement aux *bka'blon* et aux *blon po* du Ladakh qui jouaient un peu le même rôle mais qui transmettaient leur titre à leur descendance.

Y-a-t il eu des nobles à une certaine époque ? L'existence d'une maison en ruines appelée *bKa'blon* (Jahoda, 2015, pp. 170 et 258) le laisse entendre. Mais nous n'avons aucune information.

Vient ensuite la strate des gens ordinaires, appelés ici *chazang* (*cha bzang ? cha tsang ?*). À l'intérieur de cette strate le médecin traditionnel (*a mchi* ou *'tsho byed*) et l'astrologue (*byo pa / chos pa / joba* ; au Ladakh *dbon po* divisés en *lo tho pa* et *rtsiks pa*) viennent en tête comme au Ladakh.

Viennent ensuite les *du 'thul* qui forment une classe numériquement très importante qui n'existe pas au Ladakh. Leur importance est telle au Spiti que je vais les décrire séparément dans quelques lignes.

Viennent enfin les basses castes. Au Spiti il semble qu'il n'y en ait que deux: les forgerons appelés ici *bzo ba* (et quelquefois *mgar ba*) et les *be da*. Voyons ce que dit la *Gazetteer* :

«The garas or blacksmiths are regarded as a distinct caste almost by the ordinary agriculturists of Spiti. An ordinary peasant may not take a gara woman to wife : if he does he becomes a gara himself. The blacksmiths are allowed to use the common pipe only through a stem provided by themselves. The *bedás* or *betás* correspond to the *hensis* of Kúlu, and are out-castes. They live by begging, making whips for the Spiti men and bracelets of shell for the women, and attending weddings as musicians along with the blacksmiths. Blacksmiths do not eat with them or take their women as wives. Merely to drink water out of another man's vessel conveys no pollution in Spiti, and in the higher parts of the Spiti Valley the *hooka* is common to all : in the lower parta *hensis* are only

¹⁰ Kaplanian, 1981, chapitre VIII, « la hiérarchie sociale », p. 171-190.

¹¹ *Bhe da*, *be dha* ou simplement *be da*. Comme souvent pour les mots d'emprunt l'orthographe est incertaine.

allowed to smoke from the bowl of the common pipe through a stem of their own like the blacksmiths. They are mendicant minstrels, the men playing the pipes and kettledrums, while the women dance, sing and play the tambourine. They sometimes engage in trade, but only in a small way by barter ; and the saying *Hensi ka sauda* implies that a transaction is mean and paltry. They never own land, and "*the beda* no land, the dog no load" is a proverbial saying. ».(P. 93 / 261).

La description des *mgar ba* et des *be da* est donc bien la même que celle des *mgar ba* et des *be da* ladakhi, sinon qu'ils participent aux mariages comme musiciens, ce qui veut dire qu'ils se partagent le travail des *mon* ladakhi.

J'irai même plus loin. Les *be da* écrit Tashi Tsering utilisent trois instruments : un tambourin qu'il appelle *dawu** (son orthographe), une paire de petits tambours appelés *da man* et un pipeau en roseau appelé *sunna** (son orthographe, p. 62). Au Ladakh les *mon* utilisent le tambour appelé *da man* et le haut-bois appelé *surna*¹² et les *be da* le tambourin¹³. Autrement dit le *be da* du Spiti utilise les trois instruments utilisés par les *mon* et les *be da* du Ladakh. Il y a bien fusion en une seule caste des deux castes ladakhi.

Les *du 'thul*

La *Gazetteer* explique :

« *Dútalpa* [*du 'thul*] is one who has nothing but a house, being literally a smoke-maker (*dut* ??=smoke), a man who works for food or wages. In some cases *dutalpás* own small plots of land, and then father and son live on together as the land is too small to be divided, and there are no responsibilities which the father could transfer with the land to the son. In the same way two or more brothers of this class live on together, often with a wife in common, till one or other, generally the weakest, is forced out to find a subsistence elsewhere. It is only rarely that the son of a *dúlatpa* [*sic*] becomes a monk. » (P. 82 /250).

Ici nous avons une différence importante : au Ladakh les *du 'thul* (petites fumées) n'existent pas. Lyall est plus explicite que la *Gazetteer* à ce sujet :

« On many holdings another class of people are found living in a dependent position towards the *káng chumpa* [*khang chung pa*] or head of the family. They have a small house to themselves, with or without a patch of land attached; generally they pay an anna or two to revenue, whether they hold land or not. In fact in this respect, and with regard to liability to *begár*, they are much on the same footing as the *yang chumpa* [*yang chung pa*]; the fundamental difference is that they are not related to the head of the family, and have got their house, or house and land, not with reference to any claim to maintenance, but out of favor, or for the mutual benefit of both parties. They are therefore expected to do a great deal of field work for him. People of this class are called "dotul" [*du 'thul*] literally smoke-makers, because they have a hearth to themselves, but no other interest in the land. To mark the fact that they hold of one particular landholder, the word *ránki*, meaning private or particular, added. »

« All the land held by the *kángchumpa* [*khang chung pa*] and by *yang chimpas* [*yang chun pa*] and *ránki dotuls*, pertains to the holding or allotment, cannot be alienated and lapses to *káng chimpa* [*khang chen pas*]. The latter could not of course evict a *kángchimpa*, and the general feeling is, that when he has once given a plot to a *yang chumpa*, he could not resume it, except with consent, but he could resume from a *ránki dotul*, and would be

¹² Kaplanian, 1981, p. 180, et les deux photos entre les pages 160 et 161.

¹³ *Ibidem*, p. 182

considered quite justified in so doing on the grounds of customary service not having been properly performed. » (§ 148, pp.185-186).

Et un peu plus loin :

« I have already described the custom of primogeniture which prevails in the families which own holdings of the first class whereby the eldest son succeeds in the lifetime of his father. In the case of the little plots held by people of the dotul class, father and son live on together, as the land is too small to be divided, and there are no responsibilities which the father could transfer with the land to the son. In the same way two or more brothers of this class live on together, often with a wife in common, till one or other, generally the weakest, is forced out to find a subsistence elsewhere. Working for food or wages, and not the plot of land, is the chief source of subsistence to these people. Sometimes the son of a dotul becomes a monk, but, as a rule, this profession to the younger sons of the regular landholders. » (§ 154, p.189)

Si les *du 'thul* sont inconnus au Ladakh, ils sont bien connus au Tibet central. Il existait trois statuts différents (Buffetrille, 2019, p. 118).

1. Certains jouissaient d'un petit lopin, Leurs obligations consistaient essentiellement en travaux en lien avec la culture du seigneur.
2. D'autres étaient détachés mais dépendants (*mi-bogs*) ; « bail humain ». C'étaient des ouvriers agricoles qui pouvaient vendre leur service à qui leur plaisait, mais qui restaient attachés à un seigneur à qui ils devaient payer une redevance.
3. Enfin il y avait des serviteurs sans terre.

Bien entendu il n'y a plus de seigneurs au Spiti mais il reste les *du 'thul*. Y a-t-il eu un système de dépendance à des seigneurs à une période antérieure ? Nous n'en savons rien. Et ce système a-t-il existé au Ladakh avant la période dogra ? Rien n'est moins sûr. Le fait qu'il y ait eu un intermède dogra au Ladakh, qui a pu amener d'importantes transformations, rend les comparaisons hypothétiques.

Les *du 'thul* aujourd'hui

Tashi Tsering précise bien que les *du 'thul* ne sont pas des basses castes : « Although this class of household is socio-economically weaker than the *khang chen*, members of both *du 'thul* and *khang chen* household are considered equally pure, and known as yarab* (good manners) as opposed to the ritually impure members of caste household who are known as marab* ("vulgar", "immoral") » (p. 56)¹⁴. Cela ne l'empêche pas de préciser que « a *khang chen* man will not drink from the same cup that of a *du 'thul* man » (p. 60, n. 45). Mais il y a plus : nous savons que toutes les affaires du village étaient traitées par un conseil constitué d'un représentant de chaque *khang chen*. Tashi Tsering nous précise que ni les basses-castes, ni même les *du 'thul* n'avaient droit au chapitre. « The local council was exclusively composed by men of *khang chen* household. »

Les *du 'thul* constituent donc une strate intermédiaire entre les *khang chen* et les basses castes, une strate intermédiaire qui n'existe pas au Ladakh. Vu leur importance numérique, il s'agit là d'une différence majeure entre les deux régions. C'est ce dont je vais parler maintenant.

L'importance numérique des *du 'thul*

P. 53, Tashi Tsering donne la ventilation de la population du Spiti d'après le recensement de 2001.

Strate royale : néant

Nobles : uniquement la maison Nono, soit 0,0003 % de la population.

¹⁴ Pour les mots comme yarab* et marab* dont je n'ai pas trouvé la translittération, je donne la transcription de Tashi Tsering suivie d'un astérisque.

khang chen 40 %

du 'thul 50 %

Basses castes 5,6 %

C'est donc clair : les *du 'thul* représentent la moitié de la population.

Cette statistique est renforcée par le comptage qu'a effectué Tashi Tsering dans des deux villages de Zibug et de Khyung (il s'agit de pseudonymes). À Zibug on compte 13 *khang chen* appelées aussi zamindar, 53 *du 'thul*, 4 forgerons et 3 *be da* (p. 120). À Khyung c'est beaucoup plus compliqué car le village se divise en deux zones. Dans la zone dite Hara on compte 17 *khang chen*, 15 *du 'thul*, 15 forgerons (ce qui est considérable) et 6 *beda* (tableau page 122). Dans la zone dite Dang po, l'auteur ne donne pas de statistique complète.

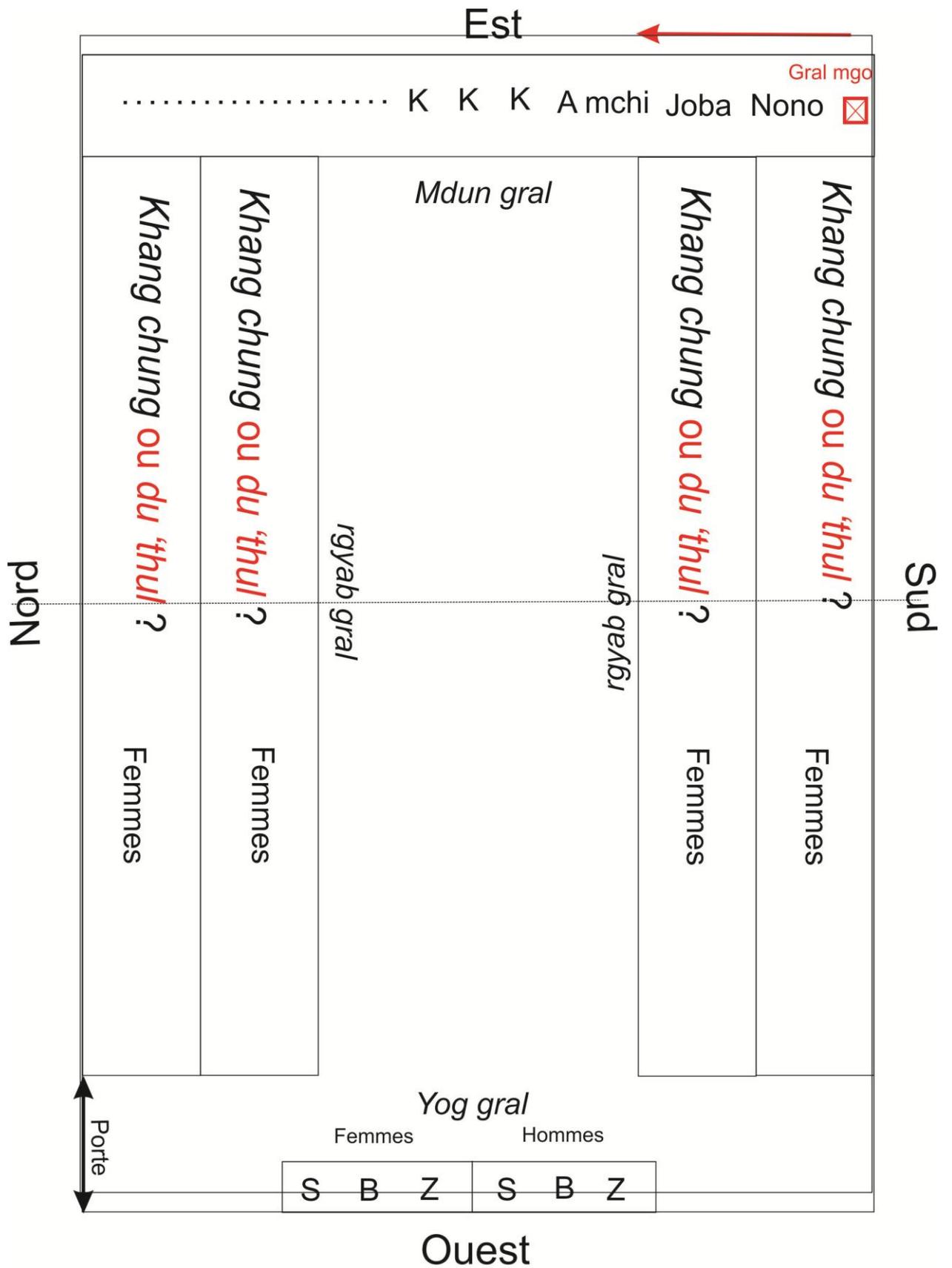
L'ordre hiérarchique dans une cuisine

On peut ajouter un mot sur la façon dont on s'assoit dans une cuisine. Le schéma de Jahoda p. 182 est complètement différent de celui du Ladakh des années 1970. Mais je ne suis pas sûr qu'il s'agisse d'une différence entre Ladakh et Spiti car presque 40 ans séparent mon enquête de celle de Jahoda. Voyons qu'elle était la situation dans le Ladakh des années 1970.

« Les membres de la maisonnée, les voisins en visite, les parents, se réunissent dans la cuisine, dont le point central est le foyer construit contre l'un des murs couverts d'étagères (*langs ; slangs*). Tout autour de la pièce sont installées de petites tables (*coktse; lcog rtse*) dont la première est appelée *tralgo* ([*gral mgo*] début de la rangée) et la dernière *traldjuk* (fin, *djuk [mjug]*, de la rangée, *tral [gral]*). Le *tralgo* est près du foyer, le *traldjuk* près de la porte. L'homme le plus âgé s'assoit au *tralgo*, face au foyer. Face à lui s'installe sa bru, ou sa femme, ou, à défaut, sa petite fille la plus âgée. La place de la femme est appelée *thapma*[*thab ma*] et celle qui l'occupe tourne le dos à la porte dont elle est séparée par un paravent en bois, le *daber* (*da ber*), que l'on remplace parfois par une série d'étagères. » (Kaplanian, 1981, p. 147).

La principale différence entre ce schéma et celui de Jahoda, c'est qu'au Ladakh des années 1970 qu'il n'y avait qu'un seul *gral*, et que seuls les hommes y étaient assis en ordre hiérarchique. Les femmes étaient assises en face, mais pas en rang. Par ailleurs il n'y avait pas de hiérarchie *khang chen / khang chung* : dans une réunion formelle derrière les nobles étaient assis *a mchi* et astrologue puis les *mang rigs*, les gens ordinaires, par rang d'âge qu'ils appartiennent à une *khang chen* ou à une *khang chung*. Il serait intéressant d'interroger quelques vieillards au Spiti pour savoir quel était le schéma il y a quelques dizaines d'années. Il serait aussi intéressant de connaître le schéma lorsqu'on s'assoit à l'extérieur, en plein air, à l'occasion d'un mariage par exemple. Au Ladakh seuls les hommes forment des *gral*. Les femmes restent en dehors.

J'avoue que le schéma de Jahoda me laisse un peu sceptique et cela sur deux points :

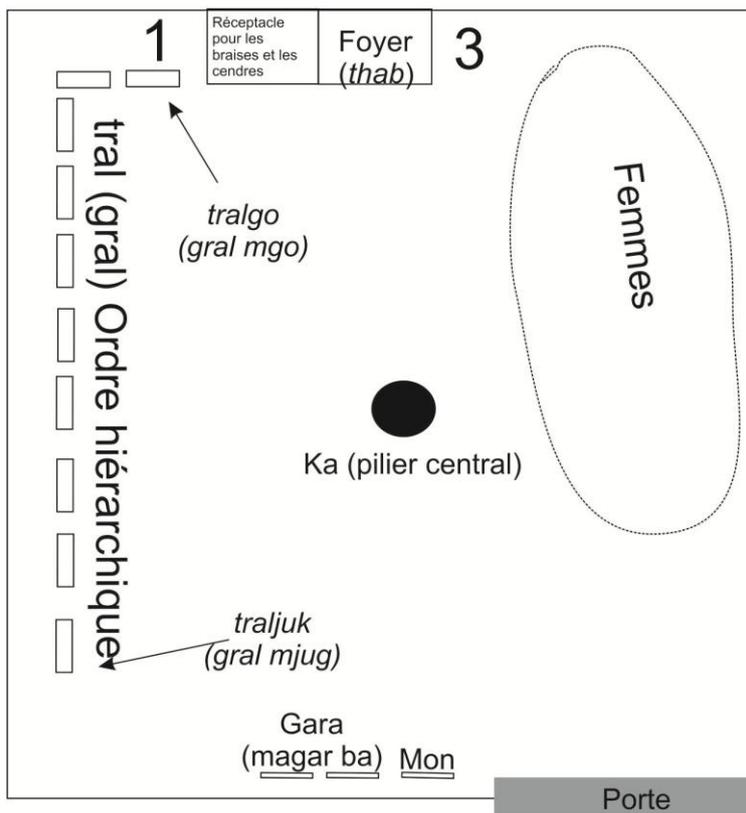


Disposition des gens dans une cuisine du Spiti d'après Jahoda (page 183). K = *khang chen*, k = *khang chung*, S = *silla* (tisserands), B = *be da*, Z = *bzo ba* (forgerons). Les mots *mdun gral* (rangée des nobilités suivis des chefs de K), *rgyab gral* (rangées des *khang chung* suivis des femmes) et *yog gral* (rangée des basses castes) ne semblent pas couramment utilisés au Ladakh.

Ce qui est en rouge a été rajouté par PK.

— Tout d'abord l'absence des *du 'thul*, alors que nous avons vu qu'ils représentent 50 % de la population. Or les castes qui leur sont inférieures sont présentes dans le schéma, il ne s'agit donc pas d'une répartition limitée aux seules *khang chen* avec leur(s) *khang chung* dépendante(s).

— Ensuite l'établissement d'une hiérarchie entre *khang chen* et *khang chung*. *khang chen* et *khang chung* forment une seule personne morale, les *khang chung* ne constituent pas une strate, et leurs occupants font partie de la famille. En fait si hiérarchie il devrait y avoir ce sont les habitants de la maison annexe qui devraient être assis devant, puisque, au même niveau hiérarchique, c'est l'âge qui fait la différence, au Ladakh du moins.



Plan d'une cuisine dans les années 1970 d'après Kaplanian 1981.

1 - Le *tralgo* [*gral mgo*] place d'honneur. En temps normal place du maître de maison sinon, en cas de réception, place de la personne la plus haut placée dans l'ordre hiérarchique.
 2 - Fin de la rangée de tables basses (*chok tse*) dite *traljuk* [*gral mjug*]. L'ordre hiérarchique est : *rinpoche*, moine, *kalthon* [*ka' blon*], *lhonpo* [*blon po*], *goba* [*go pa*], *amchi* [*a mchi*] et astrologue [*dbon po*], personnes ordinaires [*mang rigs*] par rang d'âge, *gara* [*mgar ba*], *mon*, (Kaplanian 1981 page 239).
 3 - Place de la femme, épouse du maître de maison;
 4 Les autres femmes non classées en rang hiérarchique mais groupées ensemble.

On constate d'importantes différences avec le schéma page suivante montrant la disposition au Spiti en 2000 observée par Jahoda sans qu'il soit possible de dire si ces différences sont dues au décalage de 35 ans entre les deux enquêtes.

LA HIÉRARCHIE SOCIALE ET L'IRRIGATION

Les strates et l'irrigation

Le fossé se creuse encore plus entre Ladakh et Spiti lorsqu'on s'intéresse à la distribution de l'eau. Au Ladakh, pour lequel nous avons de nombreuses études (Crook, Osmaston et Frazer 1994 ; Gupta et Tiwari, 2008; Gutschow et Gutschow ; 2003; Labbal, 1995), la répartition de l'eau se fait sur une base égalitaire. Au Spiti elle est extrêmement inégalitaire encore aujourd'hui. Tashi Tsering l'a étudiée de très près.

Nous venons de voir qu'à Zibug on compte 13 *khang chen* et 60 maisons de strate inférieure (53 *du 'thul*, 4 forgerons et 3 *be da*). L'irrigation est répartie sur un cycle de six jours. L'eau est distribuée entre les 13 *khang chen* pendant cinq jours et les 60 maisons de rang inférieur ne reçoivent le précieux liquide que pendant une journée.

Nous avons vu que le village de Khyung est divisé en deux zones d'irrigation. La première s'appelle Hara. Dans cette zone les 17 *khang chen* reçoivent l'eau tous les jours jusqu'à 17 h. Et les 13 maisons de rang inférieur ne reçoivent l'eau qu'après 17 h. On les appelle *chu med*

(sans eau). Un autre groupe de 30 maisons de rang inférieur ne reçoit l'eau qu'en échange de services auprès des *khang chen*. Elle correspond à 11 *du 'thul*, 10 forgerons, 5 *beda* et, curieusement, 4 *khang chung*. (Tableau page 122).

Dans l'autre partie de Khyung appelée Dang-po, c'est encore pire. L'eau est réservée aux *khang chen* jusqu'au coucher du soleil. Les maisons de rang inférieur ne récupèrent que les restes. Et, en cas d'insuffisance hydrique, c'est selon le bon vouloir des *khang chen* (p. 125).

En conclusion.

« In terms of equity, the distribution of water and power neatly follows an intersectional power hierarchy, with *khang chen* men being at the top and exercising both de facto and de jure rights, and *be da* caste women at the bottom, and having the least watering turns and no legal rights. In the table presented below, it is clear that access to irrigation water for different households is consistent with the local socio-economic or power structure, starting from the top to bottom : *khang chen* / (*khang chung*), *du 'thul*, *zo* blacksmiths, and *be da* musicians. *Khang chen* households have the most privileged access rights, followed by those of the *du 'thul*, followed by *zo* caste members, and finally by the *beda* caste members. » (Tashi Tsering, pp. 121-122).

Le cas de Tabo

Assez curieusement, d'après Jahoda, à Tabo il n'y a pas de *du 'thul*. (Tableau p. 166 et schéma p. 167). On ne trouve que des *khang chen*, des *khang chung* et quelques membres des basses castes. Une fraction, qui représente ailleurs au Spiti 50 % de la population, serait totalement absente de l'important village (298 habitants en 1998) qu'est Tabo, cela paraît peu vraisemblable.

Peut-être Jahoda est-il victime d'une ambiguïté de vocabulaire. Le mot *khang chung* signifie littéralement « petite maison ». Il désigne les maisons annexe, je l'ai déjà dit¹⁵. Mais *khang chung* peut aussi être pris dans son sens littéral de « petite maison » et dans ce cas désigner les *du 'thul* ou les basses castes. Elles sont effectivement petites, moins de 0,5 acre (Tashi Tsering, p. 118), soit moins de 0,2 ha, tandis que les zamindars, c'est-à-dire les *khang chen*, possèdent en moyenne 15 à 20 bighas de terre, soit 3 à 4 acres, soit à peu près entre 1,2 et 1,6 ha (*ibidem*, n. 104).

Ainsi à Zibug, le texte qui codifie les règles d'irrigation parle de zamindar d'une part et de « small houses » d'autre part (Tashi Tsering, p. 115). Il est difficile de savoir qu'est-ce que désigne « small houses » sans faire une enquête de terrain. C'est ce qu'a fait Tashi Tsering qui précise (p. 118) : « Zamindar, as used in the text above, refers to the men of the old *khang chen* household » et « small household » mentioned in the text consist of a mixed bag of mostly *du 'thul* and cast households. Il y a donc tout lieu de penser ce que Jahoda appelle *khang chung* désigne en fait les *du 'thul*. Sinon il faudrait expliquer pourquoi il n'y a pas de *du 'thul* à Tabo, alors qu'ailleurs ils représentent 50 % de la population.

Ce qui me laisse perplexe c'est un bref passage de Jahoda, p. 210, dans lequel il décrit la répartition de l'eau entre *khang chen* et *khang chung* : « For the irrigation of their fields, several (three as a rule) *khang chung* household are associated with a particular *khang chen* household so that in each case two *khang chen* household draw water for one to one and half day and at the same time three *khang chung* household draw water for half a day. » (2015, p. 210).

Donc finalement « The hard-and-fast rule is that of the total volume of water one *khang chen* household receives two parts equal to that received by three *khang chung* household

¹⁵ Tashi Tsering, p. 121, n. 111 où l'auteur précise bien que les *khang chung* « are technically part of the *khang chen* household. »

together. » (*ibid.*). On retrouve donc l'inégalité révélée par Tashi Tsering à Zibug et Khyung, mais cette fois-ci entre *khang chen* et *khang chung* et non pas entre *khang chen* et *du 'thul*. Ce n'est pas très convaincant.

Une parenthèse

Dans la foulée de la remarque du paragraphe précédent, j'ouvre une parenthèse. Comme au Ladakh, au Spiti le chef de village traditionnel est doublé d'un chef du village conforme à la loi indienne et élu, cette fois-ci, sur la base d'une voix par personne. On utilise pour le désigner le mot hindi *nambardar*.

Et voilà qu'à Tabo Jahoda trouve deux *nambardar* (2015, pp. 196, 283, 284, 285). Et Tashi Tsering de m'expliquer que *nambardar* a le sens beaucoup plus vague de chef et pas exclusivement de chef de village, et que par conséquent on pouvait très bien imaginer deux *nambardar* dirigeant deux factions différentes (Tashi Tsering communication personnelle). Certes, mais quelles factions ? Jahoda parle d'un chef des *khang chen*, et d'un chef des *khang chung*. Une fois de plus (je ne répète pas l'argument) je pense que *khang chung* désigne en fait les *du 'thul*.

LA PARENTÉ

La *Gazetteer of Punjab* écrit :

« The constitution of the Spiti family has justly been described as a system of primogeniture whereby the eldest son succeeds in the lifetime of his father. As soon as the eldest son marries a wife, he succeeds to the family estate and to the ancestral dwelling, or the "big house" (*khang-chhen*) as it is called locally, whence its occupant the head of the family is known as *khang-chhen-pa*. On his succession the father retires to a smaller house (*khang-chung*), whence he is called *khang-chung-pa*, receives a definite plot of land for his maintenance, and has nothing more to do with the family estate and its burdens. His younger sons, the brothers of the *khang-chhen-pa*, are sent in their childhood to Buddhist monasteries in which they spend their lives, unless in the event of the *khang-chhen-pa* failing to beget issue one of them elects to abandon the monastic life and take his eldest brother's place in the family. In addition to these two kinds of estates, the large holdings which descend intact from eldest son to eldest son and the smaller plots which similarly descend from ousted father to ousted father, there are still smaller (*yang-chung*) plots held either by the grandfather if he survives the ousting of his eldest son by his eldest grandson, or by female or illegitimate relatives of the family, or by the tenants. The holders of these plots are called *yang-chung-pás* ». (p. 82/250, une phrase soulignée par moi).

Le système est exactement le même au Ladakh à l'exception de cette phrase de la citation de la *Gazetteer* : « His younger sons, the brothers of the *khangchhen-pa*, are sent in their childhood of Buddhist monasteries in which they spend their lives, unless in the event of the *khangchhen-pa* failing to beget issue one of them elects to abandon the monastery life and take his eldest brothers place in the family ». C'est donc le cas si le couple qui tient la *khang chen* est stérile. C'est aussi le cas en cas de décès du frère aîné qui dirige la *khang chen*.

Apparemment donc, et Lyall le dit explicitement, il n'y a pas de polyandrie fraternelle puisque tous les cadets sont envoyés au monastère. Ceci dit le texte de la *Gazetteer* est incomplet : que devient le frère aîné lorsque le couple est stérile et que son cadet vient occuper le lit de sa femme ?

Parenthèse historique

Peut-on remonter en arrière et établir un lien avec l'édit de 988, juste avant que le roi de mNga'ris skor gsum, Ye shes'od, se soit fait moine et ait cédé le pouvoir à son frère qui se fera

moine ultérieurement ? Que dit cet édit ? « If there are many [king's] son, [all] have to become monks except the heir apparent (*rgyal tshab*). If (...) the line (*gdung*) of lay rulers (*btsan.poskya.bo*) is interrupted, it is to be restored from monks' side [of the royal family] » (54-55) ; traduction Vitali, 1996, p. 110).

Ce que dit l'édit pour la famille royale semble avoir servi de prototype. Il faut néanmoins noter qu'un tel système fut aussi établi au Ladakh. Mais ce fut beaucoup plus tardivement suite à une crise de succession. Le roi Nyi ma nram rgyal (règne 1674-1729) eut deux fils de deux femmes différentes. L'aîné bDeskyong nram rgyal devint roi du Ladakh (1729-1739) mais la mère du cadet, de son demi-frère bKra shis nram rgyal, finit par obtenir pour son fils le Purig (à peu près l'actuel district de Kargil) avec pour capitale Maulbeck (règne 1734-1758) ; (Petech 1977, p. 96 et 100).

Ensuite bDe skyong nram rgyal eut deux fils de deux femmes. La mère du second parvint à éliminer l'aîné en l'expédiant au monastère de Hémis et réussit à placer sur le trône Phuntshogs nram rgyal (règne 1739-1793), son fils à elle, demi-frère de l'aîné éliminé. En 1739, Phuntshogs nram rgyal était donc roi du Ladakh, de la région de Leh (à peu près l'actuel district de Leh) et son oncle bKra shis nram rgyal était toujours roi de Purig. Vers 1750, l'oncle et le neveu étaient à couteaux tirés et la guerre était sur le point d'éclater entre Leh et Maulbeck. C'est alors que le dalaï lama envoya un médiateur. Une conférence eut lieu à Hanlé (1753) et il fut décidé que, quelque soit le nombre de fils nés au palais, un seul devait régner. bKra shis nram rgyal gardait le Purig, mais, à sa mort, ce dernier devait être réintégré au reste du Ladakh. Il s'est donc passé plus de 750 ans entre l'édit du royaume de mNa' ris skor sum et la conférence de Hanlé.

Retour à l'ethnographie

Mais fermons cette parenthèse royale historique et revenons à Lyall qui affirme que seul l'aîné se marie et que tous les cadets vont au monastère. Conséquence logique de cette affirmation : il n'y a pas de polyandrie fraternelle et la *Gazetteer*, par exemple, en déduit qu'il n'y a pas de polyandrie au Spiti. (p. 84 / 252). Pourtant Jahoda a constaté un pourcentage de polyandrie fraternelle que l'ordre de 10 à 20 % des mariages (p. 190). La première explication qui m'est venue à l'esprit est que Lyall et *alii* s'en sont tenus au discours explicite des Spiti (lequel est différent de celui des Ladakhi), discours théorique qui renvoie à un idéal qui ne reflète pas la réalité. Au Spiti cet idéal est d'envoyer tous les cadets au monastère. Au Ladakh cet idéal est d'envoyer au moins un fils au monastère, les autres entrant dans un mariage polyandre. Déjà Sander avait remarqué pour le Ladakh ce hiatus entre le discours indigène et la réalité : « the "polyandrous" as well as the "monastic" society as described in the littérature has never existed as such ; both social institutions' dimensions were exaggerated due to their "exotic" character in the ethnocentric perspective of Western observers. » (Sander 1983b, page 193 ; cf aussi 1983a).

C'était sans compter avec la thèse de Tashi Tsering.

En fait il semble bien que Lyall et la *Gazetteer* aient vu juste. Tashi Tsering écrit p. 50, n 31 : « Another unique aspect of Spiti, at least contemporary Spiti, is that it is rare to find polyandrous relations, which are common in its neighboring regions. In the two villages where I conducted this study, there was only one household with a polyandrous arrangement. »

Mais cela va plus loin : d'après Tashi Tsering l'explication donnée par Lyall au XIX^e siècle est toujours valide :

« Even today, every non-caste household must enroll at least their second son in the local monastery. If they do not, then they must pay a fine. From my field observations, it is common to find families where all the sons, with the exception of the eldest, who runs the household property, are monks. A latent function of the custom of monastic enrolment of younger sons was that this resulted in there being many unmarried woman in society. These women formed the main labor force for farmwork (subsistence agriculture was the main source of livelihood) ».

Donc, en théorie du moins, tous les cadets entraînent au monastère, sauf ceux qui avaient fait un mariage *mag pa* (uxorilocal). Et il y avait lévirat lorsque le maître de maison décédait :

« But "once a monk always a monk" is not the law in Spiti. Supposing the head of a family to die and leave a young widow, with no son or a son of tender age only, then the younger brother, if there is one, almost always elects to leave the monastery, and thereupon he is at once considered his brother's widow's husband. She cannot object, nor is any marriage ceremony necessary. If there was a son by the elder brother, he, of course, succeeds when of full age, and his mother and uncle retire to the small house, and the other sons, if any, go into the monasteries in the usual way. » (*Gazetteer*, p. 83 / 251)

Et la *Gazetteer* précise plus loin :

« In case the brother-in-law of a widow does not come out of the monastery to take his deceased brother's place, or in case there are no brothers-in-law, the widow can marry again, and does not forfeit her interest in the estate by so doing so long as she continues to reside on it: on the contrary, in default of issue by the first husband, the children by the second will succeed to the estate. She can marry any person of the same class as herself : if there happens to be a near kinsman available, she would be expected to select him ; but whether it would be absolutely obligatory on her to do so is not quite clear. A marriage feast is given to celebrate the event. » (P. 84 / 252).

Tabo, avec 10 à 20 % de polyandrie, semble être une exception, laquelle aurait besoin d'être explicitée.

Le mariage en gendre

« Lorsque les enfants d'une famille appartiennent tous au sexe féminin, il existe un moyen d'échapper aux règles de la succession par les hommes : c'est la forme de mariage appelée *ache-nomo* ([*a che no mo*] grande sœur-petite sœur) et plus communément *makpa* ([*mag pa*] gendre). Le mariage *makpa* s'oppose au mariage *bagma* [*bag ma*]. Il est uxorilocal : l'homme vient habiter chez sa femme et les statuts des époux sont inversés; par exemple, dans la cérémonie nuptiale, l'homme joue le rôle de l'épouse. De même, l'homme prend le nom de la maison qui l'abrite, et sa femme est le chef de la famille. Elle hérite de ses parents et transmet le patrimoine à ses garçons. Ce type d'union est encore moyen d'échapper à la polyandrie et au monastère. On le pratique également lorsque la fille aînée est beaucoup plus âgée que ses petits frères : il s'agit de ne pas attendre pour continuer le travail de la ferme. Le manque de bras est un problème-clef de la société ladakhi. » (Kaplanian, 1981, pp. 155-156)

Telle était donc la situation au Ladakh dans les années 1970 et encore en grande partie aujourd'hui. La situation au Spiti était et est beaucoup plus complexe. Voyons ce que dit la *Gazetteer* :

«So, again, if the head of the family has only daughters, and having given up hope of getting a son, wishes to marry one of the daughters and take her husband into the house as a son and heir, it generally happens that the younger brother in the monastery objects, and says that he will leave the priesthood and beget a son. In such case his right to do so is generally allowed: sometimes he will marry a wife to himself, and put his elder brother in the small house: sometimes, by agreement, he will cohabit with his sister-in-law in hope of getting a son by her. » (P. 83).

On le voit, le mariage de type *magpa* n'est pas exclu, puisque l'homme qui n'a que des filles « wishes to marry one of the daughters and take a husband into the house as a son and heir ». Mais, en général, le frère-moine intervient en fonction d'une sorte de lévirat. Cependant les choses ne sont pas si simples. Continuons à lire la *Gazetteer*.

« A monk who throws off the frock in this way has to pay a fine to his monastery. Many decline to become laymen : this is a rule in the case of those who have attained to the grade of *gelong* [*sge long*]. Where the *lama* brother declines, then it is agreed that in the lower part of the valley (i.e., *kothis* Pin and Sham), the father or widow-mother can take a son-in-law to live in the house and succeed as son and heir, and no kinsmen (if there are any) can object. » (*Ibidem*).

Dans les districts de la vallée de la Pin et du Bas-Spiti (Sham) le système *mag pa* s'applique donc. Mais seulement si le cadet moine renonce à son « droit ». Dans les trois autres districts c'est beaucoup plus compliqué :

« In the upper part of the valley this right does not appear to be so clearly established : the objections of near kinsmen are sometimes attended to, or a field or two given to them by way of compromise. Kinsmen, however, are, of course, very few, as the only way in which a younger brother can found a separate family is by becoming son-in-law and adopted son to another landholder. Such a man might claim on behalf of his younger son, but not on his own behalf or that of his eldest son, as it is a rule that for each holding or allotment there must be a separate resident head of the house to do service for it, as well as pay the revenue. » (*ibidem*).

Voilà qui est fort original. Les *kinsmen* (mais lesquels ?) auraient un « droit » derrière le frère cadet du père. La phrase suivante en revient aux *mag pa*, seul moyen pour un cadet d'échapper au monachisme. Mais ce cadet ne peut pas être un de ces *kinsmen* dont parle l'auteur, ni son fils aîné, puisqu'il appartient désormais à la *khang chen* de son épouse, et son fils qui va lui succéder aussi. Seul son fils cadet le peut. La *Gazetteer* ajoute qu'un enfant illégitime, qui habite dans la *khang chung* peut éventuellement réclamer ce droit.

Je n'ai qu'un seul exemple de mariage en gendre dans le corpus de Jahoda. Il s'agit des diagrammes 7 & 8. H2 aurait dû être le chef de famille. Mais arrivé à 20 ans il y renonça car il était handicapé. Son frère cadet (M) était moine, et le dernier frère (A) étant trop jeune, il fut décidé de faire venir un *mag pa*. Au Ladakh aussi le cas du mariage uxori-local est prévu non seulement lorsqu'il n'y a que des filles, mais aussi lorsque les frères d'une fille aînée ne peuvent prendre la succession (trop jeune, handicapé). La fille s'installa dans la *khang chen*, avec son mari et, bientôt, elle donna naissance à une petite fille, tandis que sa mère, son frère handicapé et le plus jeune s'installaient dans une *khang chung*¹⁶. Mais voilà que H2 va mieux et décide de se marier et, comme le moine est revenu à la maison, c'est un mariage triandre qui se retrouve dans *khang chung* (notons qu'ici un ex-moine s'intègre à un mariage polyandre, nous allons en voir d'autres cas). Finalement le jeune frère (A) quitte le trio polyandre et obtient une *khang chung*. Il passe au statut de H (« head of the house ») et est alors noté A(H3).

¹⁶ En réalité c'est plus compliqué. L'aînée reçut la majorité des champs et y construisit une nouvelle *khang chen*, tandis que le cadet continua à occuper l'ancienne *khang chen* devenue *khang chung*.

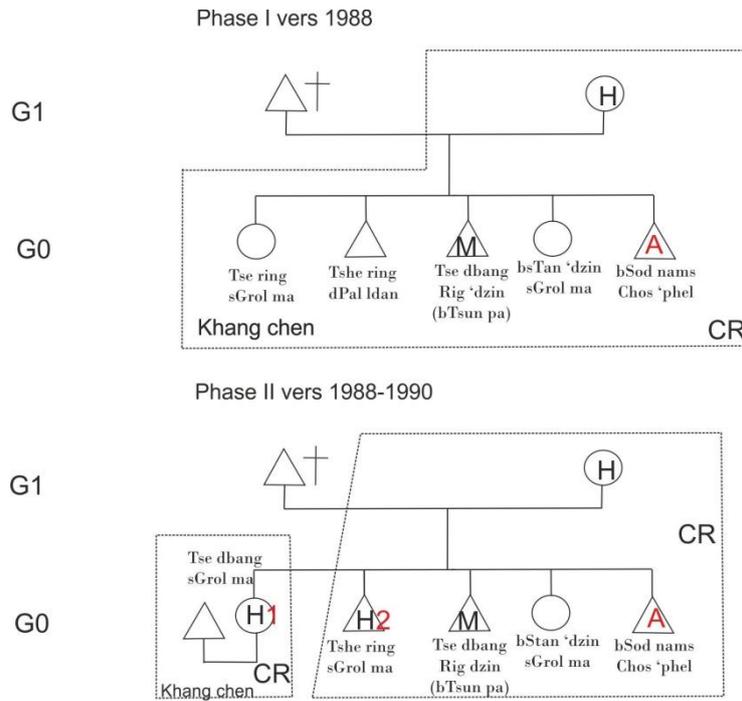


Schéma 7 de Jahoda (2015, page 188). A l'intérieur des pointillés les « current residential units » La *khang chen* de Blo bzang se casse en deux et se divise en *khang chen* et *khang chung*. La lettre H indique le chef de la maison. Les lettres et chiffres en rouge ont été rajoutés par PK.

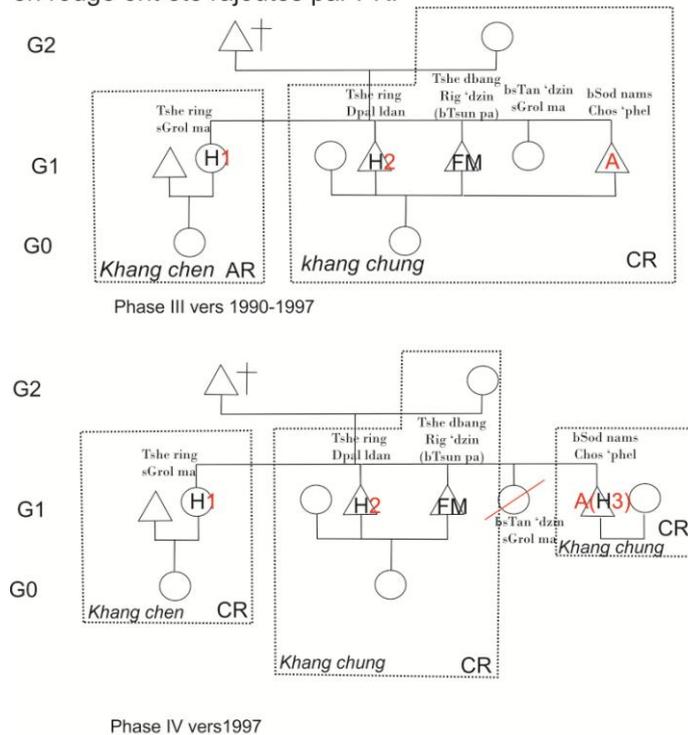
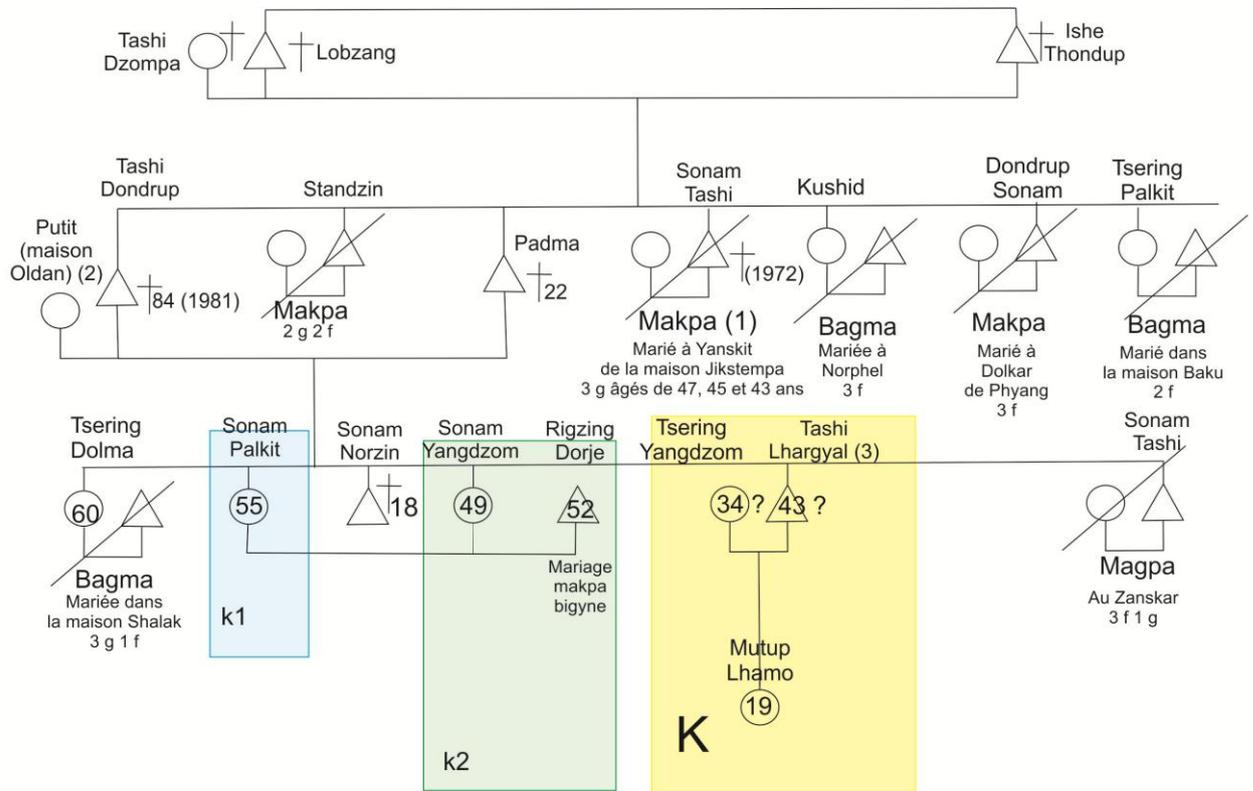


Schéma 8 de Jahoda, suite du schéma 7 (2015, page 189). À l'intérieur des pointillés les « current residential units » (CR). La *khang chen* de Blo bzang se casse en deux puis en 3 et se divise entre la *khang chen* et deux *khang chung*. La lettre H indique le chef de la maison. Les chiffres en rouge ont été rajoutés par PK.

Je n'ai qu'un seul exemple au Ladakh qui ne permette de faire une comparaison. Il s'agit de la maison Goba (Crook et Shakya, 1994, p. 724 ; Kaplanian 2017 page 59, et Kaplanian 2018 page 6). À la génération G 1, l'aînée était déjà partie faire un mariage *bag ma*, Elle était suivie de deux sœurs puis d'un frère. Comme le frère était très jeune, il fut décidé de faire venir un *mag pa*

qui épousa les deux sœurs. Plus tard le jeune frère se maria à son tour. La seule différence avec les schémas 7 & 8 du Spiti est que c'est le jeune frère qui occupe la *khang chen* et ses deux aînées occupent une *khang chung*, ou plutôt deux *khang chung* suite à une mésentente entre elles. Le corpus est trop limité pour en tirer des conclusions.



CROOK ET SHAKYA MAISON GOBA EN 1980 (Détail)

La famille Goba en 1980, d'après Crook et Shakya (1994, page 724 et Kaplanian 2017 et Kaplanian 2018, p. 6). Mariage *mag pa* (uxorilocal) bigyne de Rigzing Dorje avec Sonam Palkit (qui occupe la *khang chung* k1) et Phuntsok Dolma (qui occupe la *khang chung* k2). Le jeune frère Tashi Lhargyal s'est finalement marié et habite la *khang chen* (K), en jaune.

LA PARENTÉ : QUELQUES EXEMPLES CONCRETS CONTEMPORAINS

Jahoda donne un certain nombre de schémas contemporains de familles à Tabo. Voyons tout d'abord le schéma 3 de la page 183. On note à la génération G4, la présence d'un mariage trigyne. Rien ne nous est dit sur le lien de parenté éventuel entre les trois épouses de G4. Si elles sont sœurs nous sommes dans la norme (la norme ladakhi s'entend) ; s'il est trigyne sans être pour autant « en gendre », ce mariage serait anormal au Ladakh. S'il arrive, comme dit plus haut, qu'en cas d'infertilité le maître de maison prenne une seconde épouse, il peut peut-être arriver qu'il en prenne une troisième, mais je n'ai jamais rencontré de cas. Sinon les mariages en G3, G2, G1 et G0 sont monogames. Une anomalie est la présence de deux couples fertiles dans le même bâtiment. Jahoda explique que « the holding is no longer transferred to the heir immediately after his marriage and the birth of the first child but often many years later. » (p. 183). Mais les explications qu'il donne ne sont pas claires. Au Ladakh la règle comme quoi deux couples fertiles ne peuvent cohabiter sous le même toit est la seule qui subsiste après les bouleversements qu'ont connus les règles de parenté. (Kaplanian 2017 et 2018). Il semblerait que ce que Jahoda appelle CR est une *khang chen*. Mais où sont les *khang chung* ? Où habitent les autres personnages du schéma ?

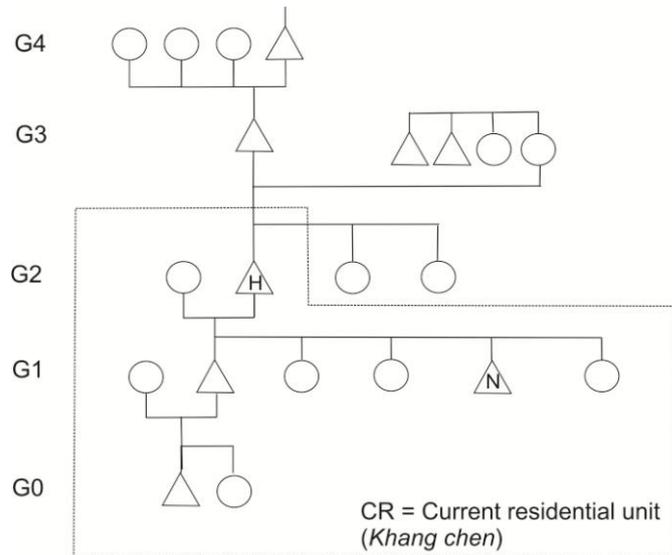


Schéma 3 de Jahoda (2015). À l'intérieur des pointillés la « current residential unit » c-à-d la *khang chen* de sTobs rgyas Tshe ring à Tabo. La lettre H indique le chef de la maison et N un novice.

Dans les diagrammes 4 (p. 183), génération G1 et G2, et diagramme 5 (p. 184), génération G2 nous avons affaire au retour au bercail d'un moine défroqué. Il rejoint son frère aîné dans un mariage polyandre, et il s'agit probablement d'une norme ancienne. Aux raisons que donne Lyall (lévirat lorsque le maître de maison décède) il semble qu'il faille donc ajouter une possibilité de polyandrie lorsqu'un moine défroqué retourne dans la maison familiale. Dans le cas du diagramme 4 on notera une anomalie à la génération G2. Pourquoi l'ex-moine reste-t-il dans la *khang chen*, alors que le premier mari et l'épouse restent en dehors de la *khang chen* ? On suppose que le premier mari vit dans une *khang chung*, mais le schéma n'indique rien. Peut-être les deux frères n'ont-ils pas pu s'entendre ? On connaît des cas de rupture de la polyandrie suite à une mésentente entre frères. En tout cas la présence de l'ex-moine dans la *khang chen* est anormale, du moins dans les normes ladakhi.

Dans le schéma 5, j'ai supposé que les deux maris de la génération G2 sont des frères, mais rien ne l'indique, le schéma étant une fois de plus incomplet. On ne sait pas non plus si l'ex-moine (noté H(FM)) a épousé la mère après le décès du premier mari ou bien a rejoint le couple pour former un trio polyandre.

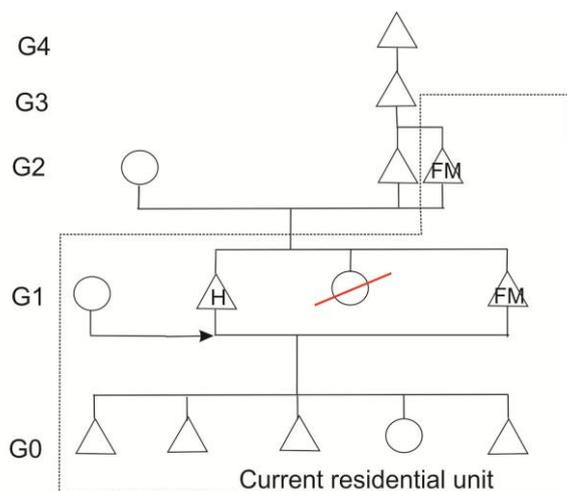


Schéma 4 de Jahoda (2015). À l'intérieur des pointillés la « current residential unit » c-à-d la *khang chen* de Pad ma rDor rje à Tabo. La lettre H indique le chef de la maison et FM veut dire former monk.

L'intégration du moine défroqué dans un mariage polyandre, dont on en a trois exemples ici, était-elle possible au Ladakh ? Rien n'empêche de le penser d'autant plus que la polyandrie fraternelle y était beaucoup plus fréquente qu'au Spiti (si on écoute Lyall et Tashi Tsering). Mais je n'en ai aucun exemple dans mes corpus ni dans ceux de Pierre de Grèce, de John Crook et de Reinhard Sander. Néanmoins ceci semble être une variante de la règle du lévirat, semble-t-il absente du Ladakh, ce qui laisserait entendre que l'absence d'exemples dans les corpus précités n'est pas due à un hasard mais que cette règle est bien absente du Ladakh.

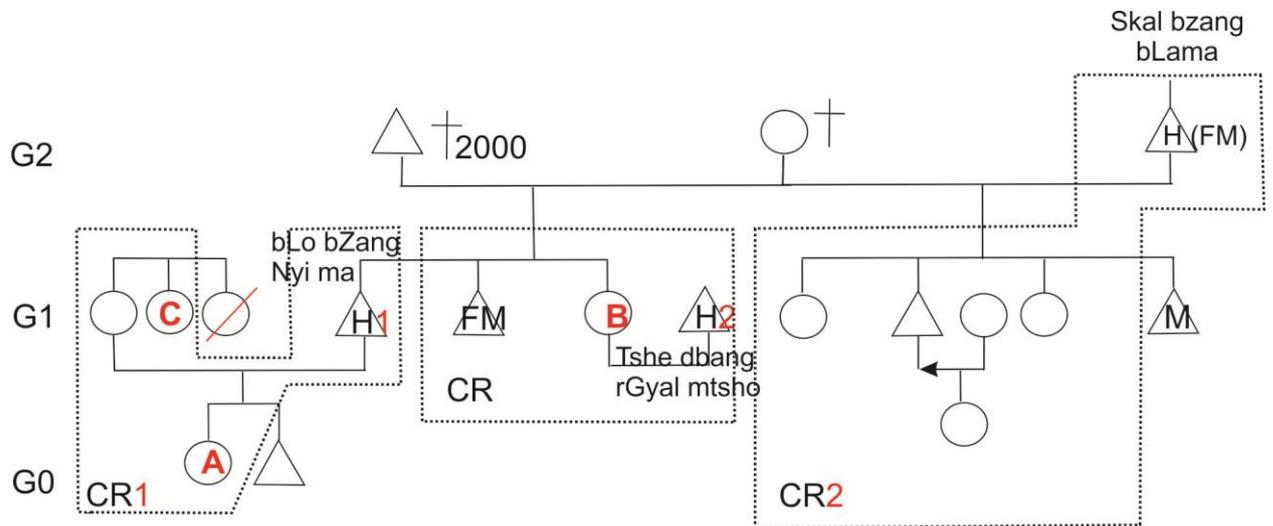


Schéma 5 de Jahoda (2015, page 184). À l'intérieur des pointillés les « current residential units » c-à-d les trois *khang chung* de Blo zang Nyi ma (gauche), Tshe dbang rGya mtsho (centre) et sKal bzang Nyi ma (droite) à Tabo. La lettre H indique le chef de la maison et FM veut dire former monke, M veut dire monke. Les lettres en rouges sont des rajouts de PK pour faciliter le commentaire.

Aujourd'hui, au Spiti comme au Ladakh, le nombre de *khang chung* a explosé avec le recul de la polyandrie et du monachisme, et la possibilité pour les cadets de trouver un travail rémunéré et de se marier. À Tabo le nombre de *khang chen* est resté stable, au moins depuis 1951 : huit. Le nombre de *khang chung* est passé de 11 en 1951, à 27 en 1991 et 42 en 1998 (Jahoda, 2015, page 179). Les diagrammes 4 et 5 montrent l'apparition de nouvelles *khang chung*, mais une fois de plus ils sont incomplets car on ne sait pas où est la *khang chen*. Pourquoi la fille (A) du chef de la famille de la première *khang chung* à gauche du schéma 5 (CR1) fait-elle partie de la *khang chung* en question alors que son frère n'en fait pas partie ? La sœur (B) du maître de maison (H1) de la première *khang chung* à gauche a-t-elle fait un mariage virilocal (*bag ma*) conformément à la norme ? Dans ce cas-la *khang chung* qu'elle habite (la CR du milieu) est une dérivée de la *khang chen* de la famille de son mari (H2). Le schéma ne montre finalement que deux demi-frères ayant chacun une *khang chung* (CR1 et CR2). Mais où est la *khang chen* ? De la jeune sœur de la femme de H1, (C), il nous est dit qu'elle « reside intermittently at the house of her brother-in-law, although her primary role is to work in the household and in the fields. »

Toujours dans le schéma 5 je remarque, à la génération G1, la réintégration d'un ex-moine (FM). Cette fois-ci, au lieu de rejoindre son frère dans un mariage polyandre, il habite avec sa sœur. La règle a-t-elle changé ? Pour répondre à cette question voyons maintenant le diagramme 6. Ici aussi un ex-moine n'a pas rejoint son frère dans un mariage biandre, mais vit avec sa sœur. Si la sœur en question a fait un mariage virilocal (*bag ma*) comme c'est la règle, dans ce cas la *khang chung* qu'elle habite (la CR2) est une excroissance de la *khang chen* de la famille de son mari, lequel mari est aussi un ex-moine (noté H(FM)). Dans la mesure où la jeune sœur (A) habite dans la *khang chung* où son mari H(FM) l'a rejointe, il s'agit d'un mariage

uxorilocal (*mag pa*). Pour ce schéma 6, Jahoda nous fournit plus de détails grâce à un contrat signé (document P3, page 293). Il est stipulé que H (bSod nams Don sgrub) a laissé à son père (et donc à sa mère) une *khang chung*, et qu'après leur décès cette *khang chung* reviendra à H. Ceci est pour le moment tout à fait conforme à la règle au Ladakh et au Spiti comme nous l'avons vu. Les parents décédèrent respectivement en 1995 et 1994 et H récupéra la *khang chung*. Mais la jeune sœur (A) qui avait pris soin des parents et vivait avec eux récupéra la *khang chung*. On trouvera dans Kaplanian 2017 plusieurs exemples d'enfants qui ont reçu une plus grosse part d'héritage parce qu'ils s'étaient occupés des vieux parents. Mais s'agit le plus souvent de garçons puisque, suite à l'évolution récente, les terres sont partagées entre les frères mais les sœurs n'en reçoivent pas, sauf cas particulier. Jahoda semble dire que (A) est une occupante sans titre, une squatter. En 1997 H (bSod nams Don sgrub) décède à son tour. Et voilà que le petit frère se défroque et revient au bercail. Le contrat écrit prévoyait aussi qu'au cas où le dernier frère de H devenu moine revenait à la maison il ne lui serait rien donné. Jahoda écrit qu'il dépend de sa belle-sœur, la femme de H devenue chef de famille, mais d'après le schéma il habite dans la *khang chung* occupée par sa sœur. En tout cas la règle du lévirat n'est pas appliquée.

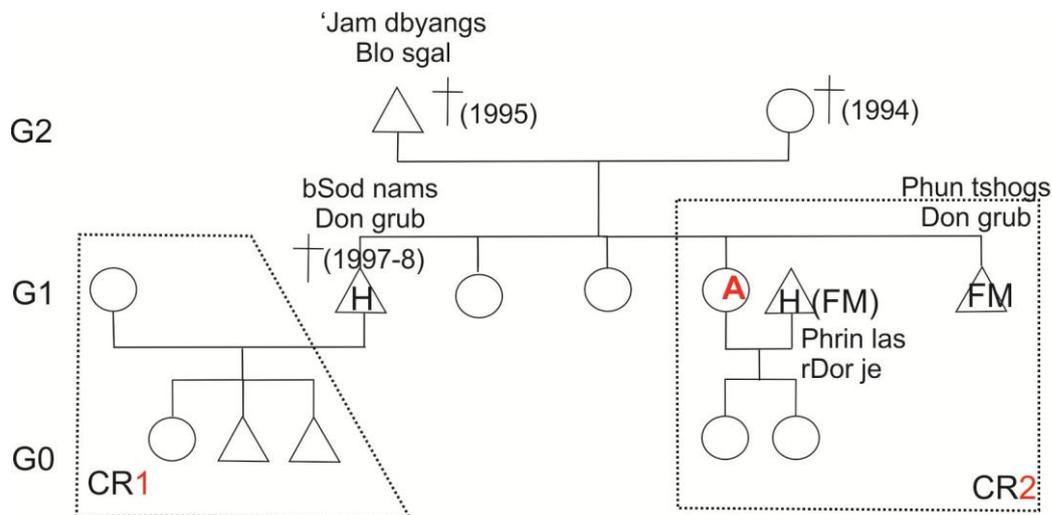


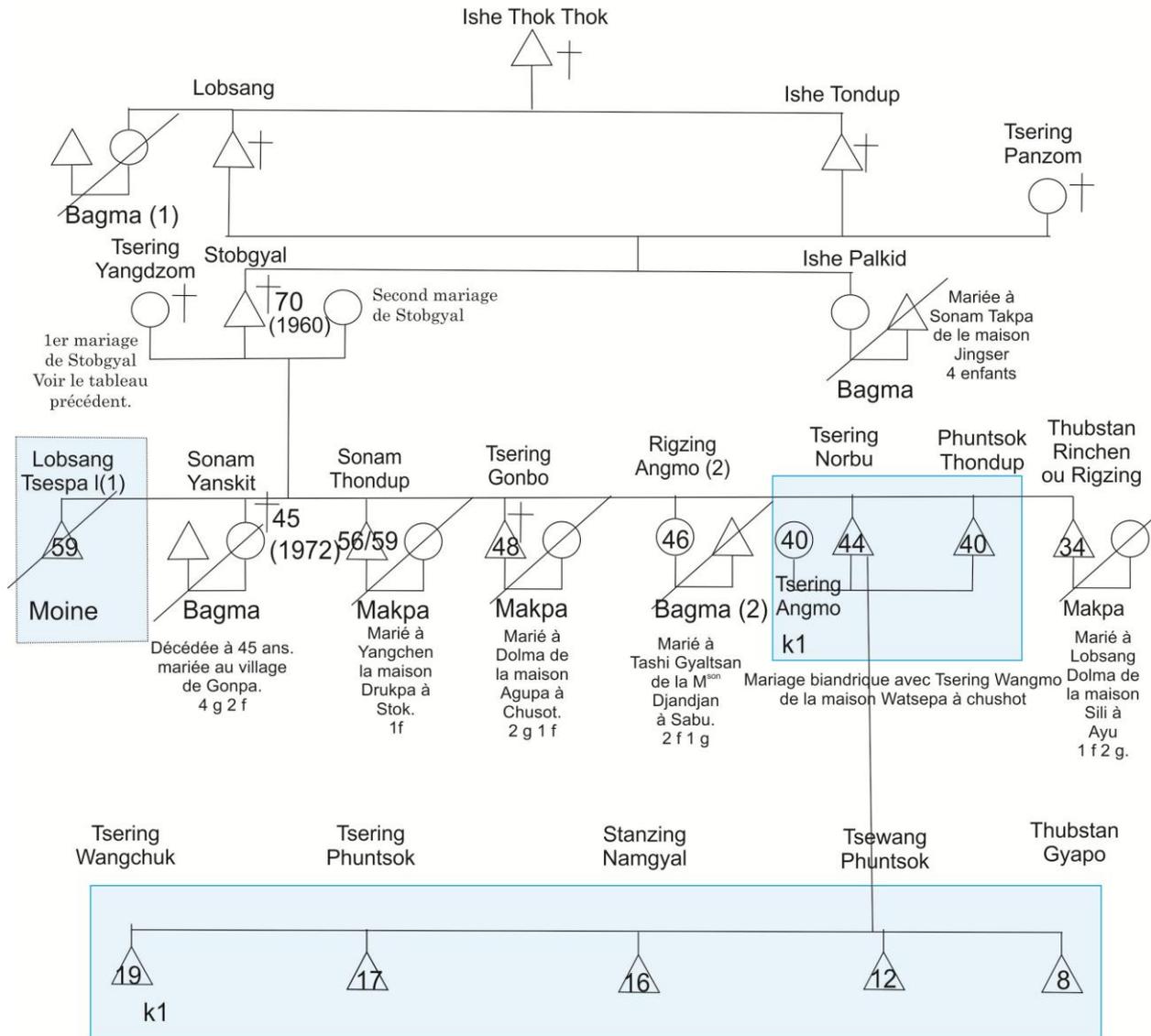
Schéma 6 de Jahoda (2015, page 184). À l'intérieur des pointillés les « current residential units », les deux *khang chung* de Don grub sGrol ma (gauche) et de 'Phrin las rDor rje (droite) à Tabo. La lettre H indique le chef de la maison et FM veut dire *former monk*, M veut dire *monk*. On ne sait pas où est la *khang chen*.

La conclusion de Jahoda est que « Diagram 5 and Diagram 6 demonstrate that in *khang chung* households, in contrast to *khang chen* household, the elder brother (as a rule) head of the household will do everything possible to prevent younger brother who leave the monastery being (re)admitted to a common household under his control » (p. 185). S'agit-il d'une opposition *khang chen/khang chung* comme le dit Jahoda ? Ou s'agit-il d'une évolution des mœurs, les exemples de (ré)intégration du frère moine dans le mariage polyandre étant plus anciens d'une génération de ceux de son installation chez sa sœur ? Il y a trop peu de schémas pour répondre à cette question, d'autant plus qu'ils sont incomplets.

Le but de cet article étant de comparer Ladakh et Spiti, voyons si j'ai des exemples de réintégration de moines défroqués à partir du moment où les *khang chung* se multiplient au Ladakh. J'en ai deux dans le corpus de Crook (Crook et Shakya 1994, p. 724, et Kaplanian 2017, pp. 39 et 47 et Kaplanian 2018, pp. 3 et 10). Dans la branche cadette de la maison Thok Thok l'aîné de G1 est un moine défroqué. Il est resté célibataire. Ses deux frères cadets ont fait un mariage biandre et vivent dans une *khang chung* (la k1, la *khang chen* est restée à la branche

ainée), mais il vit dans une pièce séparée avec un foyer séparé, système qui se pratique par manque de bâtiments aussi au Spiti (Jahoda, p. 187). Il ne se retrouve pas chez une de ses sœurs (deux de ses sœurs on fait un mariage *bag ma*), ni chez l'un de ces trois frères qui sont partis comme *mag pa*.

CROOK et SHAKYA THOK THOK B (branche cadette)



La branche cadette de la famille Thok Thok en 1980, d'après Crook et Shakya (1994, page 724), Kaplanian 2017, Kaplanian 2018, page 3).

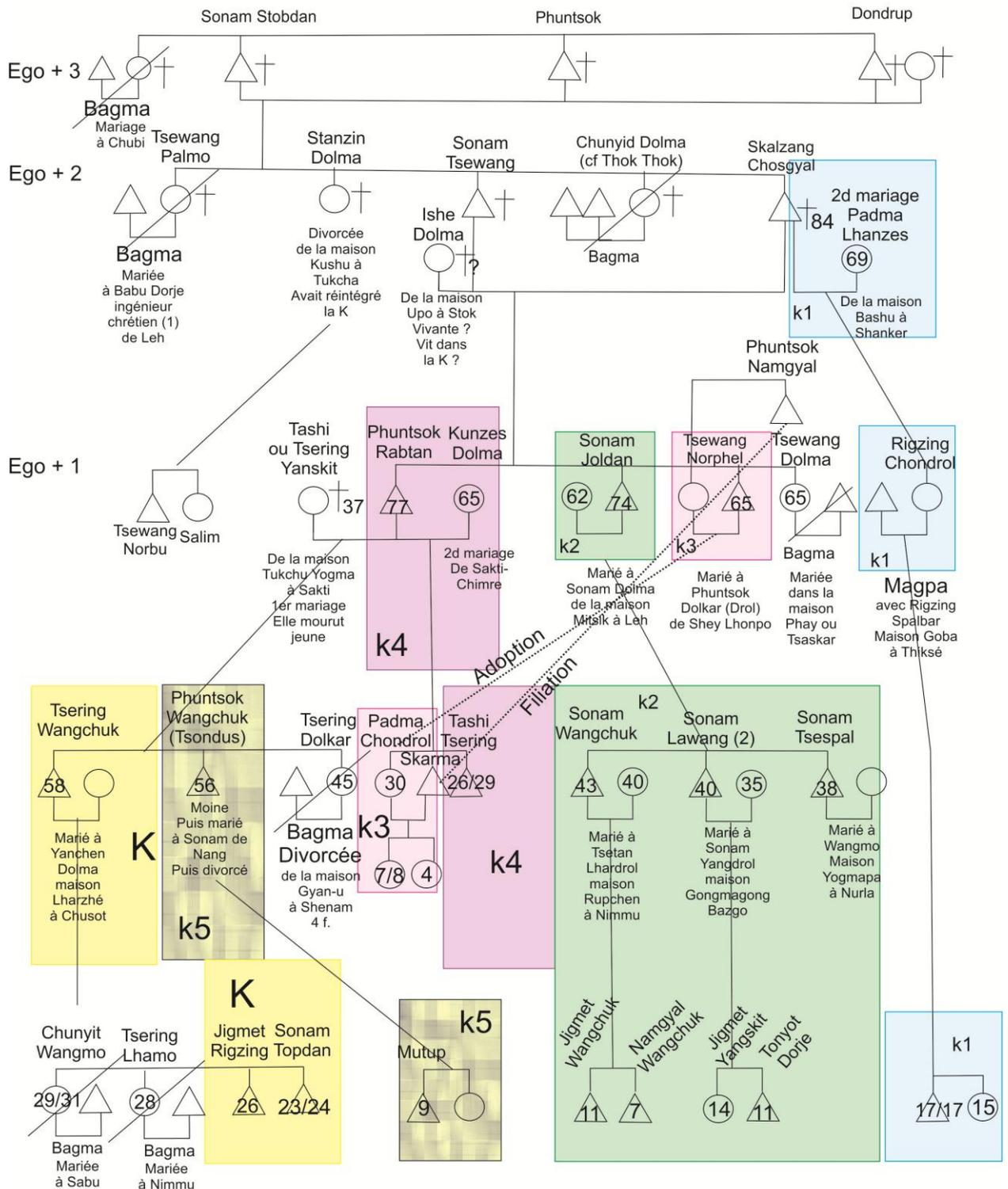
(1) L'ex-moine Lobsang Sepa dispose d'une pièce séparée dans la k1.

(2) Célibataire d'après Crook et Shakya. D'après PK mariée à Tashi Gyaltzan de la maison Djandjan à Sabu. Vu son âge il est peu probable qu'elle était célibataire en 1981.

Dans la famille Mahe maintenant. Crook note à G1, après l'aîné, un moine de 26 ans au monastère de Hémis. En 2003, il est défroqué, marié, puis divorcé. Il a 56 ans. Il occupe une *khang chung*, la k5. Son frère aîné occupe la *khang chen*. Tous les frères et les oncles ont chacun une *khang chung*. Je renvoie au schéma, parce que c'est un peu compliqué.

Que conclure de tout cela ? Qu'au Ladakh les ex-moines sont traités comme les autres frères. Les *khang chen* sont désormais divisées entre les frères, y compris les moines défroqués qui sont traités comme les autres, et ont donc droit à une *khang chung*. Ceci dit deux exemples sont insuffisants mais il semble bien qu'il y ait une différence entre Ladakh et Spiti, à analyser et à approfondir.

PK MAHE 2003



La famille Mahe en 2003 d'après Kaplanian 2017 et Kaplanian 2018, p. 10. A la génération dite d'Ego le moine détroqué puis divorcé Phuntsok Wangchuk (dit Tsondus) occupe une khang chung (k5) avec ses deux enfants.

L'intégration semble encore plus difficile pour d'autres ex-moines. Jahoda parle de « Former monks who are not from Tabo (...) have settled in Tabo and (...) support themselves with non-agricultural activities (shop-keeper, retail trade, artisanal and kraft production » (p. 168) ». Pourquoi ces ex-moines ne peuvent-ils pas réintégrer leur village et leur famille d'origine ? D'où viennent-ils exactement ? Les informations manquent.

CONCLUSION

Les différences sont assez considérables pour deux régions géographiquement très proches, adhérant à la même religion et parlant plus ou moins la même langue. Certains traits de la culture du Spiti le rapprochent du Ladakh, par exemple l'opposition *khang chen / khang chung*, encore que Levine ait trouvé au Tibet de l'Ouest une région où un système analogue y existe (À Khochar on comptait 34 maisons payant un impôt (*khral*) sur un total de 56 maisons. Restaient 16 petites maisons (*grong chung*) qui louaient bâtiment et terrain à des plus grandes. On pourrait penser à des *du 'thul* mais, précise Levine, elles louaient terre et maisons, « mostly from *khral pa* tax payers to whom they were related ». Mais on n'en sait pas plus sur ce lien de parenté. (Levine, 2021).). Par contre certains traits comme l'importance des *du 'thul* ou l'existence des *chos gzhis* font plutôt penser au Tibet. J'écris cela sans perdre de vue que le Tibet n'est pas un bloc uniforme.

Historiquement le fait que le Ladakh a pu garder son indépendance au moins de puis le XI^e siècle jusqu'à la conquête dogra au début du XIX^e siècle a pu être déterminant. Le Spiti a subi des rattachements successifs au Tibet de l'Ouest, au Ladakh, au Tibet central avant un court intermède dogra et son rattachement à l'Empire britannique.

Il faut quand même compter avec des traits propres au Spiti comme la quasi-absence de noblesse. Beaucoup de choses n'ont pas encore été décrites comme la terminologie de parenté ou certains rituels comme le nouvel an. D'autres enquêtes ethnographiques sont nécessaires¹⁷.

Patrick Kaplanian

BIBLIOGRAPHIE

- Buffetrille, K., 2019, *L'Âge d'or du Tibet, XVII^e et XIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres.
- Carrasco, P., 1959, *Land and Polity in Tibet*. Seattle, University of Washington Press.
- Cunningham, Alexander. [1854], 1977. *Ladak*. London: W.H. Allen. Réed. New Delhi, Sagar Publications.
- Cunningham, J. D., 1844, « Notes on Moorcroft's Travels in Ladakh and Gerard's account of Kunawar including a general a general description of the latter district », *Journal f the Asiatic Society of Bengal*, XIII(part I): 172-253.
- De Rossi Filibeck, Elena, 2002, « Description of Spyi-ti by J. Gergan », in *Territory and Identity in Tibet and the Himalayas*, sous la direction de K. Buffetrille et H. Diemberger (Tibetan Studies, proceedings of the 9th seminar of the IATS, Leyde 2000, Brill).
- Gazetteer of Kangra district*, 1883-1884, Vol II, Kulu, Lahoul & Spiti, Calcutta.
- Gergan, Joseph. 1976. *La dvags rgyal rabs chi med gler*, Edited by S.S. Gergan. Srinagar.
- Grist, N., P. Kaplanian et allii, 1976, *Cambridge Undergraduate Ladakh expedition*, manuscrit.
- Grist, N., P. Kaplanian et allii, 1980, *Reports on Ladakh 1976-1979*, manuscrit.
- Gupta, R et S. Tiwari, 2008, « Changing currents : an ethnography of the traditional irraigation practices of Leh town », in *Modern Ladakh, Anthropological Perspectives on Continuity and change*, sous la direction de M. van Beek et F. Pirie, Leyde & Boston.
- Gutschow, N. et K. Gutschow, 2003, « A landscape dissolved : Households, fields, and irrigation in Rinam, Northwest India », In *Sacred Landscape of the Himalayas*. Sous la direction de N. Gutschow, A. Michaels, C. Ramble et E. Steinkellner. Actes d'un colloque tenu à Heidelberg, 25-27 mai 1998. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienne.
- Hay, 1851, « Reports on the valley of Spiti, and facts collected and facts collected to a view to a future revenue settlement », *Journal f the Asiatic Society of Bengal*, XIX: 429-451.

¹⁷ L'auteur remercie Nancy Levine pour une lecture d'une première version de cet article, John Bray pour quelques judicieux conseils et surtout Tashi Tsering avec lequel les échanges d'idées furent particulièrement fructueux.

- Jahoda, C., 2008, « Political space and socio-economic organization in the lower Spiti area (early nineteenth to late twentieth century) », *Journal of the International Association of Tibetan Studies*, no 4 (December 2008).
- Jahoda, C., 2015, *Socio-economic organization in a border area of Tibetan culture*, Vienne.
- Kaplanian, P., 1981, *Les Ladakhi du Cachemire*, Paris.
- Kaplanian, P., 2008, « Groupes d'unifiliation, parenté et société à maison au Ladakh (le *phaspun*) ». in *Modern Ladakh: Anthropological Perspectives on Continuity and Change*, 2008. (repris sur la toile :hal.archives-ouvertes.fr/hal-02188205).
- Kaplanian, P., 2015, « La ladakhologie est-elle une science ? ». (hal.archives-ouvertes.fr/hal-01212682).
- Kaplanian, P., 2017, « Retour aux 6 familles de Leh (Ladakh) », (hal.archives-ouvertes.fr/hal-01426573).
- Kaplanian, P., 2018, « Évolution de, La Parenté, Au Ladakh », (hal.archives-ouvertes.fr/hal-01625591).
- Labbal, V., 1995, *Sabu, la gestion de l'eau dans une communauté du Haut Ladakh*. Mémoire de DEA, Université de Provence, septembre 1995.
- Levine, N. E., 1992, « Traditionnal taxation systems in Western Tibet: a comparative perspective », *In China Tibetology*, (Special issue), 1992, pages 322-345.
- Levine, N. E., 2021, « Traditionnal taxation systems in Western Tibet: a comparative perspective », nouvelle version à paraître chez Brill.
- Lyall, J. B., 1874, *Report of the Land Revenue Settlement of the Kangra District, Panjab, 1865-1872*, Lahore, Central jail.
- Osmaston, H., J. Frazer et S. Crook, 1994, « Human adaptation to environment in Zanskar » in *Himalayan Buddhist Villages, Environment, Resources, society and religious life in Zanskar, Ladakh*, sous la direction de J. Crook et H. Osmaston – University of Bristol, 1994.
- Petech, L., 1977. *The Kingdom of Ladakh 950-1842*. A.D. Rome: IsMEO.
- Pirie, F., 2002. *The Fragile Web of Order Conflict Avoidance and Dispute Resoluton in Ladakh*. D. Phil thesis, University of Oxford, manuscrit.
- Sander, R., 1983a, *Soziale Ordnung und Bevölkerungweise in Ladakh*, Verlag Rüegger, Diesenhoffen.
- Sander, R., 1983b, « three generations in the Wanla valley », in *Recent Research on Ladakh*, actes du premier colloque sur le Ladakh, tenu à Constance janvier 1981, sous la direction de R. Sander et D. Kantowsky, Cologne, Weltforum Verlag.
- Tashi Tsering, 2014, *Social inequality and resource management : genre, caste and class in the rural Himalayas*, thèse dactylographiée, université de Colombie britannique, Vancouver.
- Vitali, R., 1996, *The Kingdom of Gu.ge, Pu.hrang : according to mNga'ris rgyal.rabs by Gu.ge mkan.chen Ngag.dbang gras.pa*, Dharamsala.