

***Cycle agricole, cycle de vie,
relations intercommunautaires et sociabilité alimentaire
au Ladakh central***

Anne Delaballe,
Docteur en anthropologie sociale, EHESS, Paris

A la suite de missions de recherche effectuées pour ma thèse de doctorat dans une région de l'Himalaya indien, le sujet de l'échange, fort discuté en anthropologie, s'est révélé comme porteur de sens si on rapprochait, pour la communauté ladakhi, échanges de nourritures entre parents, voisins, villages, et diversité communautaire du point de vue religieux.



(Photo A. Delaballe)

Le Ladakh, région la plus occidentale du plateau tibétain, située au Nord-Ouest de la péninsule indienne constitue ainsi le terrain de ces recherches. Cette terre isolée, qui fait partie depuis 1948 de l'état fédéral indien du Jammu et Kashmir, est enserrée entre les deux plus hautes chaînes de montagnes du monde, l'Himalaya au sud et le Karakoram au nord, expliquant les paysages arides et majestueux qui alternent entre vallées et montagnes de très hautes altitudes ; un environnement naturel qui a une influence majeure sur l'écologie de la région et la société ladakhi dans son ensemble. Rappelons en effet la nature de la contrainte environnementale à laquelle est soumise la région, car elle a une incidence non négligeable sur la nature même du modèle alimentaire ladakhi.

Les caractéristiques majeures du climat sont déterminées par les grandes amplitudes thermiques et les faibles précipitations ; les sommets enneigés de l'Himalaya et du Karakoram accrochent les nuages de la mousson d'été empêchant les pluies de parvenir

dans les vallées. Une configuration géo-climatique qui restreint considérablement les possibilités d'agriculture, ceci malgré l'ensoleillement exceptionnel dont bénéficie la région et la mise en place, par les fermiers ladakhis, de systèmes ingénieux de captage des eaux de l'Indus, de ses affluents ou des fontes glacières. Il s'ensuit une culture en terrasses, essentiellement céréalière, dont l'orge et le blé sont les principales représentantes. Une culture maraîchère sous serres existe également depuis les années 60 - elle a été développée sur l'initiative du gouvernement central indien poursuivie par des ONG locales et européennes -, mais ne concerne qu'une petite production au départ destinée à l'autosuffisance des familles, et dont les quelques surplus entrent de plus en plus dans les circuits commerciaux.

Les céréales que sont le blé et l'orge, les ressources principales de l'agriculture locale, occupent par conséquent une place prépondérante au sein du modèle alimentaire ladakhi ou, tout du moins occupaient, car elles sont à présent couramment délaissées pour le riz, une autre céréale cultivée plus au sud sur les plaines indiennes et importée au Ladakh par voies routières ou aériennes. Bien sûr, d'autres produits, surtout laitiers (le beurre, le babeurre, le yaourt, le fromage), mais aussi les pommes de terre, les lentilles et la viande sont inclus dans le régime alimentaire et jouent un rôle de premier plan d'un point de vue social. Ils sont au centre des échanges villageois quotidiens et, à ce titre, ils permettent de mettre en lumière la nature des relations sociales existantes entre les trois communautés religieuses ladakhi (bouddhiste, sunnite et chiite).

Du point de vue maintenant politique et social, le Ladakh comprend deux districts, celui de Leh et celui de Kargil (deuxième ville en importance), qui sont les deux seuls centres bureaucratiques, commerciaux et militaires de la région. Cette division administrative recouvre une autre réalité sociale puisque le district de Leh se compose d'une population de confession bouddhiste majoritaire, contrairement à la population du district de Kargil principalement musulmane. Pour ce qui est du district de Leh au centre de mon étude de terrain et de cet article, il est peuplé d'approximativement 60.000 bouddhistes (qui représentent 80% de la population du district), de musulmans sunnites connus sous le nom d'*Arghuns* et de musulmans chiites en nombre à peu près équivalent, ainsi que de quelques chrétiens. A cette population locale ladakhi, s'ajoute une population de migrants saisonniers kashmiri qui tentent de trouver du travail à l'extérieur de leur région frappée par des attentats terroristes et désertée par le tourisme. On trouve également une population hindoue et sikh originaire de divers états de l'Inde, qui se compose essentiellement de militaires et administratifs installés dans la région depuis que celle-ci détient une position stratégique majeure pour l'Inde dans le conflit du Kashmir qui l'oppose au Pakistan, mais aussi à l'égard de la Chine.

Cette population multiethnique et pluriconfessionnelle, qui représente pour le seul district de Leh un nombre approximatif de 100.000 habitants répartis dans 113 villages (source du Statistical Hand Book, District Leh, 1999-2000), est au centre d'enjeux politiques qui très souvent la dépassent, et au cœur desquels se trouvent notamment les leaders politiques bouddhistes locaux. En effet, grâce à une stratégie politique communaliste¹,

¹ Le communalisme, terme issu du jargon anglo-indien, est « l'idéologie qui insiste sur le groupe formé par les adhérents de chaque religion comme l'unité sociale, politique et économique, et sur la distinction de même que l'antagonisme entre de tels groupes » (W.Cantwell. 1983. *Modern islam in India*. Lahore. p185). En Inde, la naissance d'une telle idéologie date de la fin du 19^{ème} siècle, c'est-à-dire, le commencement de la lutte pour l'indépendance qui passe par la naissance d'un nationalisme indien, mais également le début d'un séparatisme musulman qui reflète la difficulté des élites musulmanes à trouver leurs places dans une Inde anglaise. Cependant, c'est véritablement entre 1920 et 1947 que le communalisme prend forme définitive, car c'est à cette époque que naît l'idée que les deux communautés religieuses de l'Inde (les hindous et les musulmans) constituent des nations séparées qui doivent avoir leur territoire et leur Etat respectifs.

qui depuis son développement dans les années 50 (voire dans les années 30) est la source de conflits croissants entre Ladakhi d'identités confessionnelles distinctes, les dirigeants politiques issus de la « Ladakh Buddhist Association » (une association politico-religieuse) tentent d'attirer le regard du gouvernement central indien. De cette manière, ils veulent accéder à la scène politique nationale et étendre l'autonomie partielle de la région vis-à-vis du gouvernement de l'état du J&K (seul état majoritairement musulman en Inde). Et c'est notamment de l'antagonisme des relations sociales entre bouddhistes et musulmans ladakhi dont il s'agit dans cette publication et de la manière dont il s'exprime au quotidien. Nous allons effectivement voir comment l'alimentation, utilisée comme un outil d'analyse, permet de décrire et comprendre très précisément les relations intercommunautaires mises en jeu dans l'espace villageois au cours des activités agricoles et de certains rituels qui leurs sont liés dans l'espace et dans le temps.

Cycle agricole et cycle de vie : description des activités

Les activités agricoles rythment encore aujourd'hui le quotidien des villageois ladakhi. Elles sont aussi à la base d'un système d'entraide au travail traditionnel qui peut être mobilisé dans le cadre de l'organisation des rites de passage. Car parallèlement au cycle agraire, il existe un cycle saisonnier et un cycle de vie qui sont en étroite correspondance. Avant d'analyser les relations sociales qui s'établissent au cours de ces activités ou rituels, il faut d'ailleurs brièvement décrire ces trois cycles. Leur couplage semble naturel pour les informateurs qui me l'expliquent en disant : « Les rites funéraires, tu les verras en hiver, le froid fait mourir les vieux ; les rites de naissance, c'est généralement au printemps et au début de l'été, car c'est souvent en automne et en hiver que les bébés sont fabriqués puisqu'il n'y a rien d'autre à faire lorsqu'il fait froid; à la fin de l'été tu verras les mariages, il faut attendre que les récoltes aient eu lieu pour pouvoir installer les tentes dans les champs et préparer les nourritures de fêtes en quantité suffisante ». Les trois cycles présentés ici sont toutefois propres au Ladakh central, car entre cette région, celle des plateaux de hautes altitudes ou celle du Bas-Ladakh et du Zaskar, le temps des travaux notamment peut varier de quelques semaines à un voire deux mois. La ville de Leh et ses environs sont également les premiers lieux touchés par les innovations mécaniques qui sont la source d'évolutions importantes des techniques de travail. Par exemple, le foulage des javelles d'orge et de blé par les animaux de bât a quasiment disparu, les bêtes ayant été remplacées depuis plus de dix ans par des machines.

Le mois de mars, second mois du calendrier bouddhiste, est le mois au cours duquel débute traditionnellement le cycle agricole. Le premier jour du printemps, les Ladakhi exécutaient et exécutent encore dans certains villages de montagne le rituel du « réveil de la terre endormie », *sa-kha-phyé*² : « sous l'égide de l'astrologue, un enfant en bonne santé et possédant père et mère, ouvre la terre à l'aide d'une houe ou du soc d'un araire et y sème les premiers grains d'orge » (P.Dolffus, 1989 : 27). A Leh, ce rituel fait aujourd'hui partie du folklore local ; un défilé, dont le cortège se compose d'une dizaine d'hommes et de *mjo*³, est organisé dans le bazar pour fêter le début de la saison agricole, tandis que les travaux des champs ont la plupart du temps déjà commencé.

² Voir la description du rituel effectuée par P.Dolffus (1990)

³ Les termes *mjo* pour les mâles et *mjo-mo* pour les femelles identifient les hybrides de la vache et du yak.

(photo A. Delaballe)



Au début du mois de mars, il faut tailler les arbres afin de faire quelques provisions de bois pour l'hiver suivant et récupérer les branches utiles à la fabrication des *tal-bu*⁴. Il faut également en planter de nouveaux, des peupliers⁵, pour remplacer ceux qui ont été abattus. A la mi-mars on prépare la parcelle sur laquelle on fait partir les plants et semis des légumes qui doivent

être replantés dans les champs. Tandis que fin mars est la période où l'on prépare le fumier, *lud*, composé d'engrais humain familial provenant des toilettes de la maison, auquel on mélange des excréments d'ânes et de la terre.

Entre le début d'avril et la mi-avril, les Ladakhi épandent le fumier dans les champs à l'aide d'ânes. Ces champs sont ensuite inondés avant que ne débutent, quinze jours après, les labours puis les semailles effectuées à la main. C'est à cette même période que les femmes s'attachent à repiquer autour de leurs demeures les plantes décoratives; de façon générale elles apprécient que leur jardin soit fleuri et coloré.

Au début du mois de mai, c'est le premier arrosage, c'est-à-dire l'inondation des champs après l'ensemencement ; une irrigation qui sera répétée tous les dix jours jusqu'à ce que les épis aient atteint leur maturité. C'est également la période choisie pour l'organisation des cérémonies de naissance, en particulier dans la communauté bouddhiste, puisque les musulmans attendent souvent le mois de juin durant lequel arrive du Kashmir et du Rajasthan un important cheptel qui sera très vite disponible dans les boucheries du marché. Le mois de mai est en effet un mois de pénurie de viande sans laquelle aucune cérémonie musulmane ne peut à présent avoir lieu.

En juin, les Ladakhi repiquent dans les jardins qui entourent la maison les plants de légumes qu'ils ont fait pousser sous châssis ou sur une petite parcelle non loin de là. Après le repiquage, ils désherbent durant tout le mois autour des plantes.

Le mois de juillet est relativement calme, à cette période les Ladakhi s'occupent surtout de l'irrigation par inondation des champs cultivés, une fois par semaine en moyenne. Cette irrigation est d'ailleurs réglementée, car chaque maison doit recevoir la quantité d'eau nécessaire à l'inondation de ses champs sans pour autant accaparer la source d'eau commune au village. Sous la surveillance du *chhu-rpon*, le maître de l'eau, les

⁴ Les *tal-bu* sont des branches d'un diamètre de 5 cm en moyenne, coupées tous les 50 cm et qui servent à la fabrication des toits au Ladakh. Ils constituent la deuxième étape après la mise en place des poutres sur lesquelles ils sont déposés perpendiculairement composant une sorte de « lambris » ; les charpentiers termineront le toit par plusieurs couches de pailles et de terre.

⁵ Dans les environs de Leh, c'est presque le seul arbre qu'il est possible de trouver. Aujourd'hui le peuplier est l'espèce de prédilection des Ladakhi, car sa croissance est rapide.

maisons ladakhi obéissent à un système de distribution qui leur donne le droit de détourner l'eau de la source une journée voire une nuit précise. Mais à présent le mois de juillet est surtout le début de la saison touristique, beaucoup de maisons servant de chambres d'hôtes pour les voyageurs de passage ; des chambres d'accueil qu'il faut préparer, car elles sont souvent utilisées comme remises le reste de l'année.

Le mois d'août est bien plus chargé que le précédent, c'est à la fois le mois de préparation des fourrages et celui de la pleine saison touristique. Entre le 1^{er} et le 15 août, les Ladakhi coupent l'herbe des rares champs laissés en jachère et des quelques champs de luzerne ; au fur et à mesure que l'herbe est coupée, on l'amasse en tas qui sont rapportés à dos d'homme en fin de journée à la maison et mis à sécher sur les rebords du toit. Ensuite, vient le tour de l'herbe qui pousse sur le bord des canaux d'irrigation entourant les champs et qui est soit stockée, soit immédiatement donnée aux bêtes.

Le mois de septembre est sans aucun doute le mois le plus chargé en ce qui concerne les travaux agricoles, la saison touristique touchant quant à elle à sa fin. C'est également le mois des mariages. C'est pourquoi dans les familles où de telles cérémonies sont prévues, les membres de la maisonnée se dépêchent de terminer les récoltes afin de libérer les champs qui serviront de lieux de festivités.

Au début de ce mois, les Ladakhi arrachent les fanes de petits pois et de haricots rouges qu'ils laissent ensuite sécher à même le sol, avant de les écosses manuellement.

A la mi-septembre débute la moisson de l'orge, avant celle du blé ; la technique de récolte des céréales est similaire à celle du fourrage, mais le travail est à présent quasi-exclusivement réalisé par des travailleurs agricoles originaires des régions pauvres de l'Inde, telles que le Bihâr, et du Népal⁶.

A la fin du mois, avant le ramassage des tubercules, les tiges et les feuilles des plants de pommes de terre sont quant à elles coupées. Elles sont destinées aux animaux.

En octobre, l'hiver commence à se faire sentir, les températures baissent, c'est le temps des ultimes véritables activités agraires et des cérémonies de mariages. Au début du mois, à l'aide d'une machine et non plus des animaux de bât, les Ladakhi débentent le dépiquage de l'orge puis du blé. Juste ensuite vient le temps du vannage qui permet surtout d'éliminer les fétus de paille. Il est cependant courant que cette étape soit maintenant omise et les grains directement passés au crible. Evidemment ces opérations n'ont lieu qu'aux heures ventées de la journée. Les champs de pommes de terre sont enfin retournés à l'aide de l'araire tirée par les *mjo*, les pommes de terre ramassées à la main ou avec une pelle puis rangées par calibres (petit, moyen et gros) dans de grands sacs. Ces deux activités, le vannage et la récolte des pommes de terre, peuvent être également inversées dans le temps, puisque la deuxième dépend de la disponibilité des *mjo* loués au tarif de 500 roupies (soit 10 euros) la paire, la journée de travail.

A la mi-octobre, les maîtresses de maison ramassent les derniers légumes du jardin –durant tout l'été, elles n'ont cueilli que ce dont elles avaient besoin au jour le jour– qu'elles entreposent pour une partie d'entre eux sous terre, à 1,50 mètre du sol environ

⁶Aujourd'hui de nombreux ouvriers agricoles sont originaires du Népal ainsi que des régions pauvres de l'Inde telles que le Bihâr. Ils constituent une nouvelle main d'œuvre bon marché et nécessaire au vu de la disparition des systèmes d'entraide au travail au sein de la localité. La rémunération en argent de ces ouvriers s'accompagne par ailleurs du service du déjeuner, tandis que les ouvriers agricoles ladakhi, rétribués de la même manière, reçoivent traditionnellement les trois repas journaliers.

et sans autre protection⁷ ; c'est le cas des pommes de terre, des carottes et des navets tandis que les oignons et l'ail (cultivé en petite quantité) sont tressés et mis à sécher dans une des pièces de la maison.

Tableau récapitulatif des activités agricoles au regard des rituels

Mois	Activités agricoles	Rites de passage
Mars (début du cycle agraire)	-Taille et plantation des peupliers -Préparation des parcelles pour les semis -Préparation du fumier	- Fin de la pleine saison des cérémonies funéraires
Avril	-Epanchage du fumier -Début de l'irrigation des champs -Labours et semailles	
Mai	-Inondation des champs	- Pleine saison des cérémonies de naissance chez les bouddhistes
Juin	-Repiquage des légumes dans les champs	- Pleine saison des cérémonies de naissance chez les musulmans
Juillet	-Début de la saison touristique -Préparation des chambres d'accueil	
Août	-Pleine saison touristique -Préparation du fourrage	
Septembre	-Fin de la saison touristique -Récolte des légumineuses et des céréales	- Pleine saison des mariages
Octobre	-Dépiquage et vannage des céréales -Récolte des pommes de terre -Labours de déchaumage	- Dernières cérémonies de mariages
Novembre	-Grillage de l'orge -Epanchage du fumier dans les champs destinés aux légumes	
Décembre, janvier, février	- Fin des activités agricoles	- Pleine saison des cérémonies funéraires

A la fin du mois d'octobre arrive le temps du dernier labour des champs et du nettoyage des grains de blé et d'orge dont une partie seulement sera grillée avant d'être apportés au moulin mécanique⁸.

Jusqu'au début du mois de novembre les Ladakhi plantent dans leurs serres privées quelques légumes comme les épinards pour en disposer l'hiver ou des herbes aromatiques, principalement la coriandre, et parfois même quelques fleurs.

Du début novembre jusqu'à la mi-novembre, c'est la fin des labours et le temps du grillage de l'orge. L'orge grillée est en grande partie réduite en farine et utilisée dans la préparation de divers plats. Tandis que, laissée en grains entiers, l'orge est consommée comme une friandise, *yos-a*. L'orge non grillée est pour sa part réservée à la préparation de la bière locale, *chhang*, et sert de semence pour l'année suivante.

A la mi-novembre, les Ladakhi « sortent les toilettes », c'est-à-dire les excréments humains qu'ils mélangent avec de l'herbe et de la terre, fabriquant ainsi le fumier qui doit être épandu dans les champs où sont cultivés les légumes.

⁷ Cette technique aurait été apportée par les missionnaires chrétiens (P.Dollfus, 1997(b)).

⁸ Moulins hydrauliques à roue horizontale nommé *ran-thag*. Ils servaient traditionnellement à moudre les grains des céréales.

En décembre les activités agricoles cessent, seuls les animaux demandent quelques soins : nourriture et traite. Les bouses sont également ramassées régulièrement avant d'être mises à sécher sur les murets qui délimitent les champs. Elles sont ensuite disposées en tas non loin de la maison, car elles servent de combustible.

Les mois de janvier et de février ne comportent pas d'activité agricole. C'est effectivement le temps des grands froids durant lequel les Ladakhi voient surtout leur vie rythmée par les nombreuses cérémonies funéraires auxquelles ils participent. Les personnes âgées, plus faibles, résistent difficilement aux températures extérieures négatives.

On peut ainsi constater une étroite correspondance entre le cycle agricole calé sur le cycle végétatif et celui des rites de passage. Les moissons qui sont synonymes d'abondance annoncent le temps des mariages, l'hiver, moment d'un arrêt de la vie botanique, marque le temps des rituels de mort et le printemps, époque de renaissance de la végétation, est aussi celle des rituels de naissance.

Maintenant, il faut parler de ceux qui s'associent dans le cadre d'une entraide sociale à la réalisation de ces différents travaux agricoles ainsi qu'à l'organisation des différentes festivités liées au cycle de vie : les villageois, notamment les voisins. La relation de voisinage est effectivement au centre de ces activités, des systèmes d'entraide mis en jeu au cours du cycle agricole, mais aussi des rituels du cycle de vie, c'est-à-dire qu'elle participe de la structure même du village. L'étude des échanges alimentaires entre villageois, entre voisins, va cependant nous montrer que les tensions sociales qui existent aujourd'hui entre les membres des diverses communautés religieuses ladakhi (bouddhistes, sunnites et chiites) rendent le rôle de ces systèmes de moins en moins évident, amenant à une restructuration profonde du mode de fonctionnement des villages, autrement dit, du lien social.

Le village, lieu d'une nouvelle sociabilité

- *Les voisins ne sont plus ceux qu'ils étaient !*

La relation d'appartenance à un même espace social, la localité, et, encore plus, à un voisinage était, et est encore dans une certaine mesure, particulièrement importante et indispensable aux yeux des Ladakhi. Aujourd'hui elle disparaît pourtant, en particulier dans les cas où les voisins appartiennent à des communautés religieuses distinctes. Par exemple, les systèmes d'entraide au travail agricole, qui interviennent tout au long du cycle agricole précédemment décrit, ne s'adressent désormais plus tant aux membres de la communauté locale, qu'à ceux de la communauté de religion, indépendamment de leur appartenance à une même localité. Aujourd'hui des familles qui partagent la même croyance peuvent en effet décider de travailler ensemble dans les champs, même si elles appartiennent à des localités distinctes, mais néanmoins proches. C'est encore le cas pour les rituels, puisque les personnes qui participent à leur organisation ne sont plus exactement les villageois, les voisins, mais les membres de la communauté religieuse.



Village (Photo A. Delaballe)

L'ensemble des travaux agraires partagés de manière relativement équitable entre les habitants de la maison, peuvent devenir trop importants ou trop nombreux pour les membres d'une seule et même famille, une aide extérieure devient donc nécessaire. Traditionnellement, c'était aux maisons voisines de la leur que les Ladakhi demandaient de l'aide, en se faisant par exemple prêter des ânes en vue de l'épandage du fumier ou en demandant une aide directe. Ils faisaient également intervenir le *las-bes*. C'est une association qui regroupait deux à trois familles d'un même village au sein desquelles ni appartenance sociale, ni lien de parenté, ni voisinage n'entraient en ligne de compte dans sa composition. Celle-ci pouvait d'ailleurs changer d'une année sur l'autre, voire de l'époque des semailles en juin à celle de la moisson en octobre. De nouveau, elle permettait d'améliorer la productivité avec le prêt des animaux de labour, de faciliter le travail des champs par un système de rotation entre familles pour la préparation du fumier, pour l'épandage, les semailles, la récolte,... c'est-à-dire l'ensemble du cycle agricole (P.Dollfus, 1989 (a), 185-187).

Aujourd'hui, ces associations spontanées entre villageois sont de moins en moins courantes. Au contraire, les Ladakhi sollicitent de plus en plus les membres de la parenté et les parents par alliance lorsqu'il existe une proximité spatiale entre les maisons. Si ce n'est pas le cas, ils engagent alors des ouvriers agricoles ou peuvent même demander de l'aide à une famille de leur communauté religieuse, mais qui habite une localité voisine, d'où une déstructuration de l'organisation sociale villageoise. La raison de ces changements, est donc, dans un premier temps, un certain niveau d'intégration de l'idéologie communautariste (au sens religieux du terme) par une partie importante de la population ladakhi. On s'entraide de moins en moins entre familles bouddhistes et musulmanes et même entre familles sunnites et chiites. Dans un deuxième temps, on assiste dans la société ladakhi à une recrudescence des valeurs individualistes au détriment des valeurs holistes qui tend vers une relativisation des liens « villageois ». Liens qui ont dès lors un rôle moins explicite dans la société actuelle, alors qu'ils constituaient de véritables éléments de morphologie dans la société traditionnelle.

Ces constatations sont encore valables dans le cadre de l'organisation des rites de passage. Quelle que soit la fête, les villageois et les voisins en particulier doivent traditionnellement participer à son élaboration et à son déroulement. Ils aident par exemple à la mise en place des espaces cérémoniels en prêtant le mobilier nécessaire (tables, chaises, tapis etc.) ou tiennent un rôle précis au cours de la cérémonie (cuisinier,

serveur, etc.). Les tensions intercommunautaires actuelles causent cependant des changements dans la manière dont les villageois collaborent à ces festivités, bouddhistes et musulmans vont être mis à l'écart de cette organisation et, parfois même, ne vont pas prendre part à la cérémonie (c'est ce qui se passe lors des plus petites fêtes, c'est-à-dire celles lors desquelles il n'est pas nécessaire de faire des dons d'argent et de nourritures⁹). Ce nouvel état de fait est d'ailleurs à la base de la création des associations villageoises « *yulpa'i tshogs-pa* ». Ce terme identifie un type de regroupement récent qui vient selon moi pallier la déstructuration de l'organisation sociale villageoise. Bouddhistes et musulmans ne pouvant plus vivre et travailler ensemble, il a fallu réorganiser le fonctionnement du village en précisant le rôle des villageois. Dans les villages étudiés, il existe en effet des *tshogs-pa* bouddhistes et des *tshogs-pa* musulmanes dont le rôle est similaire. Parfois même, et c'est le cas dans la localité de Changspa, les quelques familles musulmanes d'une localité peu peuplée sont rattachées à la *tshogs-pa* de la localité voisine qui comporte beaucoup plus de musulmans (et réciproquement).

Ces *tshogs-pa* participent donc de plus en plus à l'organisation des festivités des rites de passage, notamment parce qu'elles récoltent parmi leurs adhérents les fonds nécessaires à l'achat du matériel utile à l'organisation de ces cérémonies : les tentes, les ustensiles de cuisine, le mobilier, etc. Mais l'association de village inclut également des fonctions traditionnelles¹⁰ qui pouvaient être autrefois dévolues au quartier, en particulier les *gnyer-pa*. Plus précisément, l'association se compose de membres dirigeants : deux responsables autrement nommés *membar* et signifiant traditionnellement adjoint de quartier sont choisis par et parmi les villageois ; leur rôle est de mettre en place et superviser les différentes réunions communautaires au cours desquelles la communauté va s'accorder sur l'organisation d'évènements sociaux, religieux ou encore, l'accueil de personnalités. Quatre familles de la localité, les *gnyer-pa*, sont aussi choisies parmi toutes les autres afin de s'occuper de manière privilégiée des évènements religieux et, au quotidien, de la protection des édifices religieux. Chez les bouddhistes, les *gnyer-pa* se chargent surtout du blanchiment des stupa, de l'organisation des *puja* du village, de l'aide aux préparatifs du *dos-mo-che* ainsi qu'à l'organisation des journées de célébration du 22^{ème} jour du 9^{ème} mois du calendrier bouddhiste (qui commémore la descente du Bouddha sur terre) et du 15^{ème} jour du 4^{ème} mois (le jour de la naissance de Bouddha). Pareillement, chez les musulmans, ces familles se chargent de l'entretien des mosquées de quartier et du recrutement des hommes qui doivent participer aux différentes fêtes et prières.

Etant de caractère étroitement communautaire, ce type d'association limite donc les interactions entre personnes d'identités confessionnelles distinctes et organise les relations entre les personnes partageant les mêmes croyances, indépendamment de leur appartenance à un quartier, voire à leur village d'habitation. Nous voyons ici clairement que le local, c'est-à-dire l'appartenance villageoise, perd progressivement son ancienne pertinence devant l'emprise croissante de l'appartenance à la communauté de religion.

⁹ Voir à ce propos A. Delaballe (2006)

¹⁰ Elle y inscrit par exemple le « *katwal* » ou messenger du village dont le rôle est de prévenir les maisons du lieu et de la date des différentes réunions. Deux *chhu-rpon* sont également désignés afin de contrôler la répartition de l'eau nécessaire à l'irrigation des champs, ainsi qu'un *lo-ra-pa*, la personne chargée de la surveillance des champs c'est-à-dire des animaux qui ne doivent sous aucun prétexte s'attaquer aux cultures ; dans ce cas une amende de 50 roupies sera remise au propriétaire de l'animal pris en flagrant délit de dégradation

Les voisins ou *khyim-mtshes* restent tout de même des personnages essentiels. Tandis que les systèmes d'entraide villageoise se transforment, ils continuent d'être les personnes à naturellement solliciter afin d'obtenir une aide, de quelque nature qu'elle soit. Une relation dont l'importance est visible au quotidien, car signalée et entretenue par les nombreux dons alimentaires que se font les habitants de maisons voisines. Les voisins sont également présents au cours des rites de passage qu'ils contribuent à organiser et au cours desquels ils occupent des places d'honneur. Les exemples qui suivent vont cependant mettre en lumière que ce qui conditionne aujourd'hui les relations entre voisins d'identités confessionnelles distinctes ne repose plus sur une appartenance à un même espace social, mais sur des liens anciens, des relations de parenté et d'amitié.

- *Des exemples de sociabilité alimentaire entre voisins de religions différentes*

Comme ces exemples vont nous le montrer, l'étude des échanges alimentaires qui se font dans la localité permet de décrire la nature actuelle des relations sociales entre les voisins bouddhistes et musulmans. Elle montre l'existence d'une désolidarisation du lien social entre les membres de ces communautés religieuses.

Au Ladakh, quand une vache vient de vêler, la maîtresse de maison recueille normalement une partie du colostrum avec lequel elle va préparer le *si*. Celui-ci est ensuite distribué aux maîtresses des maisons voisines à la sienne, ainsi qu'aux maisons avec lesquelles elle entretient une relation particulière de type entraide au travail ou de parenté. Dans la localité de Changspa, la maîtresse de maison de la famille bouddhiste (*a-ma* Drol-kar) a par exemple offert à l'occasion du vêlage un bol de *si* accompagné de sept galettes de blé (*ta-gir srab-mo*) à deux de ses voisines. Elle en a encore fait porter à la maîtresse de la maison *yar-sha* avec laquelle elle est liée par une relation de parenté éloignée, et avec laquelle elle collabore lors des travaux des champs. Elle en a de même donné aux beaux-parents de sa fille mariée pendant l'été. Dans le cas présent, l'une des maisons voisines occupée par une famille d'obédience sunnite n'a jamais reçu de *si*. Aujourd'hui, les échanges alimentaires entre ces deux maisons sont en effet réduits au minimum requis, c'est-à-dire à quelques échanges alimentaires dans le cadre festif.

Pendant l'été, les surplus de lait d'*a-ma* Drol-kar étaient également donnés aux voisins bouddhistes qui en manquaient, mais toujours vendus aux voisins musulmans et à quelques familles de militaires indiens vivant dans le marché. L'observation quotidienne des relations entre ces deux maisons dont les membres sont issus de communautés religieuses distinctes témoignait donc d'un affaiblissement de leurs liens. Il ne faut toutefois pas généraliser, car bien que la relation de voisinage ait de moins en moins de signification pour ces deux maisons, les affinités de chacun guident encore et dans de nombreux cas un certain nombre de relations, indépendamment de l'identité confessionnelle des individus. *A-ma* Drol-kar entretient par exemple des liens d'amitié avec les membres d'une maison d'obédience chiite située dans le bazar de Leh ; il est vrai que la maîtresse de cette maison, *a-ma* Fatima, aujourd'hui chiite, est issue d'une maison bouddhiste qui fait partie de la parenté éloignée d'*a-ma* Drol-kar. Les deux femmes se rendaient mutuellement service et se visitaient régulièrement, *a-ma* Fatima se comportant par ailleurs très librement vis-à-vis de sa « nouvelle religion » et des interdits que celle-ci impose ; la relativisation des interdits alimentaires reste selon moi prépondérante pour le maintien des relations intercommunautaires (Delaballe, A. 2006).

A la lecture de ces exemples, on peut finalement se demander quels sont les instants au cours desquels s'exprime au mieux la nature des relations entre voisins d'identités confessionnelles distinctes. Dans certaines localités, c'est quotidiennement : les relations d'affinité existent et dépassent les clivages sociaux. Mais c'est le plus souvent dans le

cadre d'événements spécifiques comme les rites de passage que la plupart des personnes font d'importants efforts et que l'on perçoit le mieux ces relations.

A Changspa, l'année 2004-2005 fut marquée par les mariages de la fille d'*a-ma* Drol-kar et du neveu d'*a-ma* Nargis, sa voisine sunnite. Le jour de la cérémonie de mariage de la fille d'*a-ma* Drol-kar, l'ensemble de ses voisines dont *a-ma* Nargis étaient invitées à venir dans la cuisine à la place d'honneur. D'après la coutume, ce sont effectivement ces femmes qui doivent dans la soirée tenir compagnie à la maîtresse de maison qui « perd sa fille ». Par sa participation à un événement majeur de la vie de sa voisine, *a-ma* Nargis le temps d'une soirée ne tenait donc pas compte de la nature tendue des relations qu'elle entretient avec elle au quotidien.

Pareillement, lorsque *a-ma* Nargis maria son neveu, elle invita *a-ma* Drol-kar à la cérémonie de mariage qui devait se dérouler à Kargil. Cela explique d'ailleurs le refus d'*a-ma* Drol-kar, car seule une relation de parenté pouvait justifier un déplacement aussi lointain. Néanmoins, le neveu, avec les hommes qui l'accompagnaient, devait venir chercher sa promise à Choglamsar et effectuer une halte chez sa tante paternelle. *A-ma* Drol-kar décida alors de préparer un « *chhang kal-chor* » en leur honneur. Par ce terme très général, les Ladakhi désignent les offrandes traditionnelles, de bière et de farine d'orge grillée pour l'essentiel, offertes par les villageois de la localité aux hommes partis chercher la promise, lors de leur passage sur le trajet qu'ils empruntent entre les maisons des futurs époux. Ce soir-là, *a-ma* Drol-kar était de plus la seule voisine d'*a-ma* Nargis à avoir prévu ces offrandes : des gâteaux secs, de la farine d'orge grillée, mais surtout du thé à la place de la bière. Sa présence même faisait ainsi fi des tensions existantes et, davantage encore, respectait ici l'interdit d'alcool auquel sont soumis les musulmans. Vers 20h30, tout était prêt et les diverses nourritures présentées sur une petite table non loin de l'entrée de la maison de sa voisine. Les protagonistes n'étaient cependant pas tous disposés comme *a-ma* Drol-kar à dépasser le clivage intercommunautaire. Lorsque le groupe des hommes accompagné du marié, de la promise et d'*a-ma* Nargis arriva, aucun ne s'arrêta devant *a-ma* Drol-kar afin de goûter, comme il est de coutume, aux diverses offrandes alimentaires. Seule *a-ma* Nargis et le père du jeune marié prirent le temps de boire une tasse de thé et de donner, comme le veut la tradition, en échange du *chhang kal-chor*, quelques dizaines de roupies. Cet exemple illustre bien la fragilité des relations entre personnes de confessions différentes qui entretiennent toujours des relations sociales, parfois quotidiennes, d'autres fois irrégulières, mais qui, la plupart du temps, n'ont rien à voir avec un élan de sociabilité naturelle ou facile.

Si le cycle agricole et le cycle de vie restent intimement liés, les personnes qui participaient à sa pérennisation ne sont plus les mêmes. Le village ne semble effectivement plus constituer un tout social, il s'est scindé en deux avec les musulmans d'un côté et les bouddhistes de l'autre. Les exemples d'échanges de nourritures proposés montrent en effet la manière dont l'appartenance à un même espace social n'est plus véritablement significative dans le cadre de l'organisation des rapports sociaux. Les relations entre les villageois ne sont désormais plus dictées par l'obligation implicite d'aider son voisin, mais par des relations d'affinité, voire d'amitié qui ont néanmoins tendance à disparaître. Les nourritures produites d'un côté et les nourritures partagées de l'autre ne font plus lien. Les premières n'organisent plus la vie de la localité, à peine les relations entre maisons apparentées ; les maisons ladakhi ne sollicitent plus les systèmes d'entraide au travail, mais payent des ouvriers agricoles. Quant aux deuxièmes, elles ne sont presque plus partagées entre maisons bouddhistes et musulmanes, ne réaffirant par conséquent plus ou peu l'importance d'appartenir à un même espace social. Ces nourritures semblent dès lors perdre de leur sens, c'est-à-

dire leur symbolique sociale de partage. Il existe ainsi clairement une désolidarisation du lien social entre Ladakhi d'identités confessionnelles distinctes.

Toutefois, mais cette démonstration doit faire l'objet d'une publication à part entière, les Ladakhi ont d'autres lieux et temps d'échanges de nourritures qui sont, quant à elles, créatrices de lien social et, par-là même, représentatives des valeurs fondamentales de la société comme l'est celle du partage. Ce sont par exemple les nourritures des dons prescrits dans les nombreuses cérémonies des rites de passage auxquelles l'ensemble de la population participe. De ce fait, d'autres échanges de nourritures viennent s'opposer au mouvement de désolidarisation du lien social que nous avons constaté ici, participant à la « re-création » de la société ladakhi comme tout social.

Bibliographie

- Aubin, M-C. 1987. « Les techniques agricoles au Ladakh et la transformation de certains produits récoltés pour la consommation humaine ». in G.Toffin & al, *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer*. Paris, Ed E.H.E.S.S. p347-365
- Delaballe, A. 2006. *Les nourritures du partage et de la discorde : étude des relations sociales entre bouddhistes et musulmans du Ladakh au travers l'analyse des échanges alimentaires*. Thèse de doctorat soutenue sous la direction de F.Sabban. Paris, EHESS.
- Dollfus, P. 1990. « De l'ordre et de la prospérité, analyse de deux rituels agraire au Ladakh ».In *Wissenschaftsgeschichte*. Herrnaut, S.M.F.V.D. p223-233
- Dollfus, P. 1989 (a). *Lieu de neige et de genévriers : organisation sociale et religieuse des communautés bouddhistes du Ladakh*. Paris, Ed CNRS
- Dollfus, P. 1989 (b). « le chang ou bière de l'alliance ». *Cahiers de sociologie économique et culturelle* n°12, p81-88
- Dollfus, P. 1987. « la maison des villageois bouddhistes du Ladakh central ». In *Architecture milieu et société en Himalaya*. Paris, CNRS p207-228
- Kanafani-Zahar, A. 2000. « Pluralisme relationnel entre chrétiens et musulmans au Liban, l'émergence d'un espace de laïcité relative ». *Archives des sciences sociales de religions* n° p119-147
- Van Beek, M. 2000. « Beyond identity fetishism: « Communal » conflict in Ladakh and the limits of autonomy ». *Cultural anthropology* vol15 n°4 p525-569