



HAL
open science

Fils du territoire, alliés de la forêt : expressions rituelles du rapport au territoire chez les Kulung Rai du Népal oriental

Grégoire Schlemmer

► **To cite this version:**

Grégoire Schlemmer. Fils du territoire, alliés de la forêt : expressions rituelles du rapport au territoire chez les Kulung Rai du Népal oriental. *Moussons : recherches en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est*, 2012, 19, pp.33-50. 10.4000/moussons.1176 . hal-01294193

HAL Id: hal-01294193

<https://hal.science/hal-01294193>

Submitted on 28 Mar 2016

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.

Fils du territoire, alliés de la forêt

Expressions rituelles du rapport au territoire chez les Kulung Rai du Népal oriental

Grégoire SCHLEMMER *

À Philippe Sagant

Comment peut-on transformer un espace en territoire? Plus précisément, comment s'approprié-t-on un lieu, en vertu de quoi s'arroge-t-on le droit de l'occuper et quelle forme de légitimité procure le fait de l'habiter? Ce sont les questions que je voudrais aborder en présentant le cas des Kulung, une petite population à tradition orale de l'Himalaya qui fut intégrée, suite à une conquête militaire il y a deux cent cinquante ans, dans le royaume hindou du Népal¹. Parce que le rapport qui unit les Kulung à leur territoire s'opère au travers d'un ensemble de relations rituelles entretenues avec des entités spirituelles, c'est à l'analyse de ces « médiations spirituelles » que je procéderai, en cherchant à montrer les logiques qui y sont à l'œuvre. Je partirai d'un cycle rituel qui se distingue par son caractère à la fois périodique et collectif : le cycle des rites *tos*. Ce cycle a pour finalité d'obtenir la prospérité et pour effet d'identifier et de redéfinir une communauté unie autour d'un territoire – entendu comme un espace considéré dans sa relation à une collectivité et comme le lieu d'exercice d'une autorité politique et foncière. La présentation des rituels *tos* nous amènera à nous interroger sur le rôle que jouent les ancêtres dans l'obtention de la fertilité, ainsi que sur leur relation apparemment antinomique avec les forces forestières, pourtant elles aussi liées à la fertilité. Cette relation antinomique prend sens si l'on examine une entité

* Grégoire Schlemmer est anthropologue, chargé de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD), membre de l'unité mixte de recherche Migrations et Société (URMIS) IRD/université Paris Diderot-Paris 7, Sorbonne Paris Cité. En plus de ses recherches sur les populations Kirant de l'Himalaya, il travaille sur les questions d'ethnicité au Nord Laos.

spirituelle particulière, le Nagi, qui se situe à la jonction de ces deux ensembles. On pourra alors voir comment ces différentes médiations spirituelles s'articulent, mais aussi impliquent et légitiment des formes différentes de pouvoir.

LES RITES *TOS*, LES ANCÊTRES ET LA FORCE DU TERRITOIRE

Les rites *tos* ont lieu trois fois l'an, à des périodes importantes du calendrier agricole. Effectués de manière identique, leurs effets varient néanmoins en fonction de l'état saisonnier des cultures. L'un (*yao tos*, vers février) aide à la pousse des cultures. Le suivant (*capbey tos*, vers juin) protège les récoltes des dangers qui surviennent durant la mousson. Il entraîne la « fermeture des chemins » (*chelam dim*). Durant quatre à cinq mois, de nombreux interdits restreignent la vie économique, sociale et rituelle : le portage d'animaux, le déplacement de terre, le tissage sont prohibés, tout comme la coupe d'arbres, la traversée des rivières (donc, en théorie, les déplacements hors du village) et la réalisation de rituels. Vient alors *jabung tos* (vers octobre), le plus important : il « ouvre les chemins » (*chelam holla*) et annonce la récolte qu'il doit assurer. Décrivons brièvement le déroulement type de ce rituel, avant de nous concentrer sur le problème de l'ambiguïté de son destinataire.

Le rituel débute dans la maison de l'officiant, le *tos nokcho*, par des libations de bière que des anciens effectuent sur les trois pierres du foyer et sur l'autel domestique (une planchette dédiée aux ancêtres de la maison), tout en demandant la venue de la prospérité (*ji*) et l'éloignement des infortunes. L'officiant enfle alors son costume : une couverture sur les épaules et des coiffes de plumes de coq. Puis, secondé par les anciens, il effectue autour de sa femme (« celle qui s'occupe des récoltes ») qui tient le panier d'offrande pour le rite, la « danse de la terrasse » – terrasse où se trouvait auparavant, comme dans chaque maison, une pierre sur laquelle on battait les céréales (fig. 1). L'officiant et les anciens se rendent ensuite, en procession, à l'autel *tos* : il s'agit à nouveau d'une pierre plate, située dans une friche du « village » (l'ensemble des maisons éparpillées dans les champs à faible distance les unes des autres), à l'air libre, pour pouvoir être en contact avec la pluie. Ils sont rejoints par la population – normalement, un représentant par maison (ce peut être un homme ou une femme, même si ces dernières ne peuvent s'approcher trop près de l'autel). Chacun est muni d'un panier contenant de la bière et du maïs bouilli (*wakpong*). L'officiant brûle une patte de daim musqué pour en faire monter le fumet vers le ciel, puis verse un peu de bière sur la pierre et observe quel insecte il y verra en premier : si celui-ci n'appartient pas à une espèce nuisible aux récoltes, c'est de bon augure (fig. 2). Puis les anciens (théoriquement, un par clan) effectuent, au son des cymbales, une ronde qui consiste en des battements de pieds, les mains levées vers le ciel (fig. 3). Ils appellent ensuite les ancêtres de leur clan à venir apporter les « fleurs » de prospérité (des hommes, des céréales, du gibier, du bétail, etc., fig. 4). La « fleur », *bung*, est une métaphore de ce qui, en chaque être, croît, s'épanouit ; le terme – ainsi que celui de *ji*, quasi synonyme – évoque les idées de fertilité, de prospérité et de longévité. Après une pause, au cours de laquelle ils consomment une partie des grains de maïs bouilli et la bière qu'ont apportée les représentants des maisonnées, les anciens exécutent une nouvelle danse, puis congédient les ancêtres. Chaque représentant de maison récupère quelques grains de maïs et l'une des branches de châtaignier qui



Fig. 1 : L'officiant *tos* et les anciens effectuant la « danse de la terrasse » autour de la femme de l'officiant, tandis que cette dernière tient le panier d'offrande pour le rite *tos*, © G. Schlemmer.



Fig. 2 : L'officiant *tos* effectue les libations de bière sur la pierre *tos*, © G. Schlemmer.



Fig. 3 : Danse en cercle des anciens et de l'officiant *tos* autour de la pierre *tos*. Le battement des pieds réveille la terre, les mains vers le haut prennent le ciel à témoin, dit-on, © G. Schlemmer.



Fig. 4 : Tournés vers la vallée, les anciens appellent les ancêtres de leur clan à venir. Tout en chantant, ils trempent les feuilles d'une branche de châtaignier dans une cymbale et aspergent de la bière à destination des ancêtres, © G. Schlemmer.

a servi à appeler les ancêtres et la prospérité, préférablement des mains de l'ancien de son propre clan. Les maîtres de maison les placent dans leur panier, à l'abri du soleil, et vont les déposer sur leur autel domestique, apportant ainsi la prospérité chez eux. L'officiant rentre chez lui et dépose le reste de son bouquet de branches de châtaignier sur son propre autel, puis remercie « la divinité ». Le rituel est terminé. L'officiant reste toutefois cloîtré chez lui durant une semaine car il doit éviter tout contact avec le soleil ou le feu, afin de ne pas entraver la croissance des récoltes. On dit que tout ce qui affectera son corps affectera le territoire tout entier.

Quelle est cette « divinité » à laquelle s'adresse l'officiant *tos nokcho*? Dans le discours rituel, elle n'est pas explicitement nommée: on ne fait que la qualifier évasivement de « celle qui est héritée des ancêtres, à qui l'on rend culte » (*sekeu-dimabum luku-dimabum*). On l'appelle aussi parfois *yonkholu*, terme à la signification ambiguë qui semble désigner l'autel, mais en tant que celui-ci est chargé de puissance, comme si, sous ce terme, la pierre qui fait office d'autel ne faisait qu'un avec la puissance qu'elle représente. Enfin, lorsqu'ils parlent en népali, la langue véhiculaire du pays, les Kulung désignent cette « divinité » par le terme de *bhume*, qui évoque *bhumi devī*, « la déesse terre ». Au Népal, le terme de *bhume* – qui est d'origine sanskrit et qui a pour racine *bhui*, la terre – regroupe de manière générique les rites liés à la prospérité du territoire, rites particulièrement importants parmi les populations dites tribales; on reviendra sur ce terme de *bhume*. Chez les Kulung, la terre n'est pas conçue comme une divinité personnifiée, mais plutôt comme un principe: *carimma*. Le terme *car* (qui est pensé comme synonyme de *tos* – ainsi, l'officiant du rite est parfois nommé *car nokcho*) désigne une puissance intrinsèquement liée au territoire (*caridu*) et à ses sources d'eau (*cariku*), ce qui a amené Martin Gaenszle (2000) à traduire le terme équivalent employé par les Mewahang Rai, *car:ri*, par « force du territoire ».

Les rites *tos* s'adressent donc à cette force impersonnelle du territoire, mais impliquent aussi les ancêtres de l'ensemble des membres de la communauté. Il existe un lien fort entre les ancêtres et la terre: du fait que les morts sont inhumés dans les champs, la terre est conçue comme en partie constituée du corps des ancêtres (fig. 5). Les composantes immatérielles des ancêtres sont, elles aussi, associées au territoire. Les différentes étapes des funérailles font occuper simultanément plusieurs espaces au mort: une grotte localisée dans la vallée, l'autel domestique de la maison du défunt (autel qui est lié aux trois pierres du foyer sur lesquelles on effectue périodiquement des libations pour « faire venir la prospérité ») et enfin les « fleurs » des champs. Ce lien qui unit les ancêtres au territoire se comprend notamment par le fait que ce sont des ancêtres que les vivants héritent de la terre. Comme d'autres populations « tribales » du Népal oriental, les Kulung ont bénéficié, au moment de leur intégration dans l'État népalais, d'un régime foncier spécial, le *kipat* (Regmi 1976). Sorte de reconnaissance juridique du système de propriété tribale, le *kipat* (aboli dans les années 1940) définit le territoire (incluant terres agricoles et forêts) comme étant la propriété collective et inaliénable d'un groupe en vertu de son antécedence sur le sol. Le droit sur la terre se fit donc exclusivement en vertu de l'appartenance, en ligne patrilinéaire, à la communauté. Les rites *tos* étant liés à l'ancien découpage territorial qui organisait l'exploitation de la terre, on ne s'étonnera pas que le groupe des participants au rituel soit composé des propriétaires légitimes de la terre, c'est-à-dire des membres des clans localisés qui se sont vu reconnaître un droit sur le *kipat* dans



Fig. 5: Le jour final de funérailles, l'officiant funéraire exhorte l'esprit d'un mort à devenir ancêtre dispensateur de fleur de prospérité devant une tombe récente qui dépasse d'un champ. La terre est conçue comme de la chair d'ancêtre, © G. Schlemmer.

leur village. Les rites *tos* ne sont donc pas, à proprement parler, des rites villageois : il faut, pour y participer, être et du village et Kulung (ce qui exclut, de ce fait, les gens de castes parfois présents dans les villages kulung, et les Kulung récemment installés dans le village)².

Il ressort de cette description que les rites *tos* s'adressent aux ancêtres, desquels on hérite des droits d'accès au foncier, source de la subsistance de la communauté – ancêtres qui se confondent avec le principe plus abstrait du sol pour former cette « force du territoire », qui dispense la prospérité.

FORCE DU TERRITOIRE ET FORCES FORESTIÈRES, UNE OPPOSITION ?

Cette « force du territoire » devrait toutefois présenter un caractère ambivalent, qu'on s'étonne de ne pas trouver chez les Kulung. En effet, une des caractéristiques des sociétés des régions himalayennes est qu'elles se réfèrent toutes à ce que l'on appelle souvent, dans la littérature ethnographique, le *maître* (ou *dieu*) *du sol*, ce premier « occupant » que les hommes durent soumettre et pacifier avant de pouvoir occuper les lieux, et qui assure la prospérité de ce territoire, tout en restant un être dangereux, du fait de sa nature première qui l'inscrit parmi les forces sauvages (Toffin 1987). Or, les récits kulung concernant les pierres *tos* n'impliquent aucun récit de fondation, ni de pacification de forces sauvages qui légitimeraient une quelconque appropriation de l'espace qui forme le territoire. On peut donc se demander par quel

acte les ancêtres ont pu se rendre maîtres de cet espace sur lequel ils dispensent la prospérité, et en vertu de quoi ils possèdent droit et pouvoir sur la terre ? On peut aussi s'interroger sur l'absence, dans les rites *tos*, des esprits forestiers, pourtant présentés, dans les rites qui leur sont adressés, comme les « riches du monde » (*thampuhop*), c'est-à-dire les maîtres ou propriétaires des ressources et des espaces.

Pour les Kulung, ce qui relève de la forêt et ce qui relève des champs forment deux domaines antinomiques. Si les champs sont liés aux ancêtres, qui dispensent la fertilité, à la forêt sont associés, notamment, ceux qui en constituent la figure inverse : les morts de malemort, qui apportent la stérilité. Enterrés hors du village, nourris de « fleurs de la forêt » – et non des produits de la récolte – ces mauvais morts sont supposés se transformer en insectes dévoreurs de culture ; si on les appelait lors des rites *tos*, disent les Kulung, ils transformeraient les « fleurs de prospérité » (*jibung*) en « fleurs de forêt » (*sogobung*). Le monde forestier semble être à celui des cultures ce que les malemorts sont aux ancêtres : l'inversion radicale, le lieu de l'envie et de la prédation, dangers pour la prospérité et donc pour l'efficacité des rituels *tos*. Cette relation d'opposition se retrouve aussi dans les relations que les humains entretiennent avec les esprits forestiers qui, avec les malemorts, sont englobés dans l'ensemble plus général des esprits errants et dangereux du dehors. Ces relations se résument en une prédation mutuelle, une sorte de guerre énergétique : les hommes se servent des biens qu'ils trouvent en forêt pour leur consommation, tout comme les esprits forestiers sont dits se nourrir des âmes humaines (fig. 6).



Fig. 6 : Rite de rappel des âmes volées par les esprits forestiers, et rachetées contre le sang d'un poulet, © G. Schlemmer.

Il existe cependant des liens entre le domaine forestier et les rites *tos*. Ainsi, si les Kulung subissent la période de claustration qui suit le rite *tos* de la fermeture (*capbey tos*), c'est que le monde est dit « ouvert » sur la forêt. Cette ouverture sur la forêt, que l'on retrouve dans d'autres populations du Népal, a pu être interprétée comme un retour au temps des origines, quand le monde était recouvert de forêts, permettant par cette forme de jachère symbolique la régénérescence de la fertilité des terres (Krauskopff 1996). Cette ouverture sur la forêt formerait un mal nécessaire : un mal, car elle contribuerait à une période dangereuse au cours de laquelle les esprits envoient des flèches et où les ancêtres sont cloîtrés (on leur demande, lors du rituel *capbey* qui précède cette période de claustration, de rester chez eux) ; nécessaire, car ce serait alors aussi grâce aux forces forestières que la prospérité agricole peut être obtenue. Ces forces forestières apparaissent donc en filigrane dans le rite. Certains anciens évoquent même un lien plus fort entre domaine forestier et rites *tos*, affirmant que les rites *tos* étaient des rites de chasse ayant pour finalité l'obtention du gibier, qui représentait autrefois l'essentiel de la subsistance des Kulung. Ils auraient été adressés à Diburim, « l'esprit chasseur », maître des animaux sauvages. Diburim est un esprit à la nature complexe. Considéré comme un être des origines, forestier, de nature non humaine, il est néanmoins lié aux morts : on dit en effet que tous les chasseurs qui meurent en forêt s'agglomèrent à cette entité spirituelle. Qu'il ait été ou non le destinataire des rites collectifs *tos*, Diburim fait l'objet d'un rituel domestique, réalisé par chaque maître de maison. Ce rite (aujourd'hui en déclin, notamment du fait de l'interdiction portant sur la chasse) partage de nombreuses similitudes avec les rites *tos*. Il a pour finalité de faire venir, par des libations effectuées sur le foyer, la prospérité dans la maison, et de nourrir les ancêtres à l'aide de viande de daim musqué tué lors d'une chasse rituelle qui a lieu pour l'occasion (c'était notamment le cas, auparavant, lors de toutes funérailles). La patte de daim musqué offerte lors des rites *tos* serait un résidu de ces chasses rituelles. Cela explique que la patte de daim fournie par l'officiant *tos nokcho* pour le rite doit toujours avoir servi au culte de Diburim – et c'est en contrepartie du don de cette patte que l'officiant reçoit de chaque maisonnée du village une mesure d'environ un kilo de grain. Diburim participe donc, par sa nature et par son rite, du monde des ancêtres et du monde forestier, mondes entre lesquels il opère une sorte de passerelle.

Dans les rites collectifs *tos* adressés aux ancêtres, les forces forestières apparaissent donc en filigrane. Si les mauvais morts, qui ont rejoint le domaine forestier, sont le pendant improductif des ancêtres qui dispensent la croissance agricole, celle-ci reste aussi liée à l'action des forces forestières. Au travers de Diburim, la distance entre ces dernières et les ancêtres semble s'amenuiser. La force qui fait croître les récoltes n'est pas perçue comme différente de celle qui fait obtenir le gibier demandé à cet esprit chasseur, maître des animaux sauvages. Ces deux éléments sont subsumés sous la notion globale de fertilité, et non opposés comme le serait un élément relevant du domaine du sauvage à un autre, qui relèverait de l'action de l'homme. Il existe donc des connexions possibles entre le monde de la forêt, les ancêtres et la fertilité, mais il reste à comprendre ce qui permet l'articulation entre ces domaines opposés. Répondre à cette question nécessite de faire un détour par une autre entité spirituelle, le Nagi, qui joue dans un autre contexte le même rôle que Diburim, celui d'une figure médiatrice entre les ancêtres et les forces forestières. Cet esprit partage

en effet avec la figure d'un maître du sol de nombreux aspects, et les récits mythiques dont il fait l'objet évoquent tant l'idée d'une pacification de forces sauvages que celle de fondation, si ce n'est d'un territoire, du moins d'un espace domestique, réservé à l'homme.

LA FIGURE CHARNIÈRE DU NAGI

Commençons par présenter brièvement le rituel *dedam* que chaque maître de maison adresse au Nagi, tous les trois ans, dans sa maison (une forme abrégée de ce rituel est aussi réalisée chaque année). Ce rituel est considéré comme l'un des plus importants de la vie religieuse kulung; c'est aussi l'un des plus complexes. Il dure environ quatorze heures, de l'aube à la nuit tombée. L'officiant principal du rite est le *nagi mop*. L'accession à cette fonction est censée être déterminée par le choix du Nagi lui-même, quoique l'on dise aussi que ce dernier choisit toujours des hommes dans les mêmes lignées. Cet héritage de la fonction se fait en ligne patrilinéaire ou matrilinéaire; il est peu exclusif et, de fait, les *nagi mop*, parmi lesquels chaque maître de maison choisit librement celui qui officiera pour lui, sont nombreux. L'attribut principal de l'officiant est un sabre qui lui sert à tenir à distance le Nagi et à écarter les maladies qu'il apporte (fig. 7). Le rituel requiert d'autres officiants secondaires, des anciens et, idéalement, la présence des alliés (père ou frères de la maîtresse de maison). Il débute par une divination, dont le but principal est de voir si des âmes des membres de la maisonnée se sont égarées: le Nagi est, en effet, comme les esprits forestiers, un voleur d'âmes. L'officiant récite sa propre généalogie, puis celle du maître de maison. Suivent alors des libations sur le foyer, à la suite de quoi toute l'assemblée offre une poignée de maïs bouilli (*wakpong*) pour racheter au Nagi les âmes qu'il aurait prises. Puis l'officiant offre à ce dernier toute une série d'objets usuels, qui sont le prix à payer pour l'éloignement des maladies et le rachat des âmes. Les maladies peuvent alors être extirpées du corps des membres de la maisonnée en échange du sacrifice d'un poulet et d'un cochon. Les membres de la famille se lèvent et dansent autour du foyer en criant, signe de leur vitalité retrouvée. La seconde partie du rituel se déroule de manière relativement similaire, mais implique en outre une séquence rituelle nommée *jikham* (littéralement « attraper la prospérité »). Cette opération consiste en un voyage rituel subaquatique qui mène l'officiant vers *Yonwa* (« la Source », lieu mythique localisé au nord, à la source de la principale rivière de la vallée, conçue comme la source de toutes les rivières) pour redresser la force vitale (*sai*) des membres de la maisonnée et dispenser la prospérité (*ji*). Tout au long du chemin de retour de ce voyage rituel, l'officiant « cueille » la prospérité et les âmes égarées qu'il rencontre en avançant. Ayant atteint son point de départ, il effectue à nouveau des libations sur le foyer, tout y en brûlant une patte de daim musqué, et dépose (verbalement) la prospérité sur l'autel domestique.

Les principaux objectifs du rituel se résument au schéma suivant: écarter les maladies (que donne le Nagi) et assurer l'intégrité du corps en ramenant les âmes (*law*) rachetées par des offrandes, ce qui permet de renforcer la force vitale (*sai*) des membres de la maisonnée, les mettant ainsi dans une disposition favorable pour obtenir ensuite la prospérité (*ji*). Quel est donc cet esprit qui peut dispenser aussi bien la prospérité, la santé ou le pouvoir que les plus terribles maladies, et que l'on loue tout

en l'accueillant à coups de sabre durant le rituel? Il est généralement décrit comme l'être primordial ayant la forme d'un serpent; on explique qu'il est en fait plusieurs et que c'est un « esprit ancestral » (*pitri, kul*, en népalais), mère de l'humanité. Autant d'éléments qui en font un personnage aux multiples facettes.



Fig. 7 : L'officiant au Nagi écarte les maladies que ce dernier a pu causer à la famille qui réalise le rite. Un assistant souffle à l'officiant la « généalogie » du maître de maison, qu'il a couchée sur le papier, © G. Schlemmer.

Le lien entre les différents éléments qui caractérisent le Nagi devient explicite au travers des récits mythiques. Le Nagi y apparaît, sous la forme d'un énorme serpent, comme un être des origines résidant dans le lac primordial (*diritti-otodi*), d'où jaillit la vie. Ce lac source est associé au Kailash, sommet et axe du monde, et peut être rapproché de Yonwa, la Source. Le Nagi réapparaît plus tard dans la chronologie mythique, avec l'histoire de Kokchilip, l'un des premiers ancêtres, orphelin abandonné par ses deux sœurs et qui doit survivre en luttant contre les forces forestières. Devenu adulte, Kokchilip capture la fille du Nagi à la pêche; ils se marient et donnent ainsi naissance à la première maison et aux premiers rituels – bref, à la civilisation.

Dans le premier récit, le Nagi est un être auto-généré. Ce caractère auto-généré, « né par lui-même » (*pokma*), n'est généralement attribué qu'au Nagi et aux esprits forestiers, en contraste avec la majorité des esprits qui sont des esprits de morts et qui sont alors considérés comme « cadets » par rapport aux premiers, qualifiés d'« aînés ». Cette proximité entre le Nagi et les esprits forestiers est renforcée par certaines versions du mythe qui font du Nagi et de Diburim, l'esprit-chasseur, les membres d'une même fratrie. De plus, le lien entre le Nagi et le monde aquatique rappelle un autre esprit qualifié de « riche de la forêt », Laladum, qui est lié aux grenouilles, êtres

aquatiques associés à la fécondité et à la pluie. Le Nagi fait donc partie de ces esprits forestiers des origines, considérés eux aussi comme les maîtres du sol.

La seconde occurrence mythologique nous apprend que c'est à la suite d'une alliance matrimoniale entre Kokchilip et le Nagi – *via* sa fille – que s'est développée la civilisation. Le Nagi est donc un allié : c'est en vertu de son statut de gendre que l'ancêtre Kokchilip bénéficia des faveurs de son beau-père. Et les bienfaits de cette relation, fondée sur l'alliance, se seraient transmis au fil des générations par les donneurs de femmes. C'est peut-être ce qui explique que la « généalogie » du maître de maison qui effectue le rituel au Nagi soit en fait une récitation des noms de clans des donneurs de femmes de sa patrilignée, de la patrilignée de sa mère et de celle de sa femme. Et c'est ce réseau d'alliances passées qui fait le groupe (le Nagi est d'ailleurs qualifié de *kul deutā*, terme népalais qui désigne les esprits lignagers ou de groupe ethnique). Il s'agit donc d'une alliance héritée : le contrat originel de l'alliance s'est transmis par la filiation, c'est-à-dire *via* les ancêtres.

Le Nagi est ainsi inscrit dans l'espace (comme force chtonienne liée au domaine aquatique qu'il habite) et dans le groupe (comme allié mais aussi comme ancêtre fondateur), tout comme il est lié à l'obtention de la prospérité (dispensée, comme lors des rites *tos*, sous forme de « fleurs »). Le rite au Nagi partage d'ailleurs de nombreuses similitudes, dans sa forme comme dans sa finalité, avec les rites *tos*, rites qui semblent, par certains aspects, être des sortes de doublets villageois du rite dédié au Nagi. Nous pourrions alors penser que, en tant que premier dispensateur de fertilité, en tant qu'esprit forestier qui a été pacifié par une relation d'alliance, le Nagi est le véritable maître du sol. Et la communauté des ancêtres, qui intervient lors des rites *tos*, ne tirerait son pouvoir sur le territoire qu'en tant que les ancêtres sont les héritiers de l'alliance originellement passée avec le Nagi, alliance qui a permis de transformer – quoique toujours imparfaitement – cette force sauvage en esprit protecteur.

DE LA FORÊT AU TERRITOIRE

Essayons de mieux saisir le rapport du Nagi au territoire en examinant à nouveau les récits mythiques où il intervient, en en respectant l'ordre chronologique. L'histoire de Kokchilip, le gendre du Nagi, n'est pas située en un lieu précis. Cela peut s'expliquer par le fait qu'il n'est pas encore question de territoire ; tout n'est que forêt. Le rapport de Kokchilip à la forêt commence, on l'a dit, par son combat contre des forces forestières. L'union avec la fille du Nagi lui permet cependant d'y prospérer (le produit de ses pêches, notamment, devient foisonnant) et, sous l'impulsion de la fille du Nagi, d'y établir la première maison. Il tente alors de placer le poteau central, mais celui-ci se refuse à tenir, jusqu'à ce que son enfant tombe malencontreusement dans le trou et meure écrasé par le poteau. Depuis, dit-on, le rite de fondation des maisons implique des libations sur le foyer et le marquage de l'espace de l'habitat par le sang d'un poulet, substitué du sacrifice de l'enfant de Kokchilip à ce qui semble être le lieu même (rien n'est dit du destinataire de ce sacrifice) – jouant ainsi cette fondation originelle. Une fois construite, la maison de ce couple originel est inaugurée en présence des alliés (tant les preneurs de femme – les maris des deux sœurs de

Kokchilip – que le donneur : le Nagi). Et c'est lors de cette réunion que les membres présents érigent les trois pierres du foyer et instituent le rite de libation à ces pierres.

Ce rite d'inauguration de la maison kulung partage des similitudes tant avec le rite rendu au Nagi qu'avec les rites *tos* : il implique des libations aux foyers, un lien aux ancêtres et l'apport de la prospérité. À la différence de nombreuses autres sociétés, notamment d'Asie du Sud-Est, le rite prototypique de fondation n'est donc pas celui d'un village, mais d'une maison. En effet, la notion de village, en tant qu'espace protégé de civilisation, n'existe pas vraiment chez les Kulung : les maisons, situées au milieu des champs, sont le seul véritable espace de civilisation (fig. 8). Seuls les récits mythiques qui prennent place après l'histoire de Kokchilip impliquent – et insistent sur – une spatialisation des récits. Ces récits relatent le peuplement par les différents groupes *rai*³ de leurs actuels territoires. Ce sont avant tout des récits de migrations, qui se caractérisent par des conflits entre les différents groupes : un ancêtre vient de l'extérieur et s'accapare un territoire, par la ruse ou la guerre⁴ ; ce n'est donc pas un autochtone ; son seul droit sur le sol est un droit de conquête.

Le seul récit lié à l'appropriation par les Kulung de la vallée aux dépens d'un esprit raconte que les deux premiers villages furent fondés sur l'emplacement d'un lac habité par le Nagi. Suite à un combat avec ce dernier, un des villageois assécha le lac et rendit ainsi le site habitable. C'est donc là encore le Nagi qui intervient, mais cette fois-ci, il n'est plus question d'alliance : c'est le caractère sauvage et courroucé du Nagi qui transparait. Cette dernière histoire, marginale, n'est pas intégrée à la trame généalogique des récits mythiques. Elle permet néanmoins de mettre au jour



Fig. 8 : La maison, seul espace de civilisation. Le « village » de Bung, en fait des maisons éparpillées dans les champs, © G. Schlemmer.

une certaine ambivalence de la relation au Nagi, tantôt allié, tantôt force sauvage pacifiée. Retrouverait-on ici le scénario de la pacification des forces sauvages abordé précédemment? Quoi qu'il en soit, l'espace forestier dont le Nagi est dit le maître est considéré comme un milieu nourricier; mais ce n'est, dans le mythe, pas encore un site, ni un territoire. La légitimité offerte par le Nagi semble avant tout être celle d'avoir permis la conquête des terres forestières. Une fois conquises, ces terres sont transmises aux descendants de ces conquérants qui, eux, devenant des ancêtres, sont érigés comme les garants de ce qui est devenu un territoire.

Le Nagi apparaît bien comme une figure médiane et transitoire entre les forces forestières et les ancêtres. Tandis que les premières représentent le lieu en tant qu'espace sauvage, étranger, voire hostile à l'homme, les ancêtres figurent un lieu pacifié, constitué en territoire, dans lequel s'inscrit l'ordre social de la patrilignée. Le Nagi, quant à lui, relève autant du monde forestier que de l'ancestralité, et légitime le droit des humains à occuper un lieu devenu territoire. Il participe de la figure communément appelée par les ethnologues « dieu du sol » – qui n'est donc pas attribuable à telle ou telle entité spirituelle en particulier. Ancêtres, esprits forestiers, Nagi font partie de cet ensemble de forces du lieu, comme s'il s'agissait non d'une entité divine clairement identifiée mais d'une puissance polymorphe, qui se concrétise et se personnalise en différentes entités à travers des configurations rituelles particulières, chacune mettant l'emphase sur un aspect particulier du rapport au territoire.

LE DOMAINE DES HOMMES : TERRITOIRE ET POUVOIR

Si rites *tos* et rite au Nagi illustrent un rapport différent au territoire, tel n'est peut-être pas l'unique raison qui fait coexister ces deux rituels aux finalités proches. On peut en effet se demander la raison d'un rite collectif comme le *tos* si l'objectif recherché – obtenir la prospérité (*ji*) – est obtenu par chaque maisonnée au travers du rite rendu au Nagi. Cette question va nous amener à montrer que, si l'objectif des deux rituels est le même, les moyens d'y arriver – par l'obtention de force vitale (*sai*) dans le rite au Nagi, et de « fleurs » (*bung*) dans les rites *tos* – diffèrent, et que cette distinction de moyens semble témoigner d'un rapport différent au politique.

Le rite au Nagi est centré sur le maître de maison et sur l'accroissement de sa force vitale. Cette notion de *sai* est, par certains aspects, proche de celle de « fleur » demandée lors des rites *tos*; elle désigne, elle aussi, une force de croissance – ce qui, en chaque être, permet de croître et de s'épanouir et que les Kulung traduisent souvent par vie, *āyu*. Elle s'en distingue néanmoins par plusieurs aspects. Par contraste avec la notion de *bung*, *sai* est une qualité intrinsèque à l'individu (le rituel ne fait que la développer) et traduit l'idée de « volonté individuelle » (*āi*, en népalais). La *sai* donne à l'individu le pouvoir d'accomplissement, de domination; comme me le résuma un Kulung:

[...] celui qui a une *sai* haute est puissant, sa présence écrase, il fait peur, il domine. Les balles lui passent à côté, et même s'il est moins fort que son partenaire, si celui-ci a une *sai* plus petite, il sera vaincu. Car celui qui a la *sai* haute a tout pour lui, tous avec lui.

La *sai* est inégalement répartie parmi les individus et elle augmente ou diminue selon les circonstances et les personnes (mais toujours en relation à un autre individu: la *sai*

« tombe » par rapport à et devant autrui). C'est l'obtention de cette force qui permet d'avoir la « tête haute » (*saipong*), qui appelle le respect, amène le succès et permet d'attirer à soi la prospérité ; tel est le principal objectif du rite au Nagi.

Les implications politiques qui découlent de cette notion de *sai* et du rituel qui permet de la développer ont fait l'objet d'un article de Philippe Sagant (1981), fondé sur l'analyse d'un rituel limbu similaire à celui adressé au Nagi : Nahangma. L'auteur montre que ce rituel met en relation chaque maître de maison avec une force sauvage, dispensée par l'esprit Nahangma. Cette force, dit-il, légitime le recours de chacun à la violence et favorise la compétition, car elle n'est pas distribuée de manière égale : « la force vitale d'une maison s'exprime toujours au détriment de la force vitale d'une autre maison » (1981 : 170). L'idéal religieux d'aller la tête haute, conclut-il, « fonde le pouvoir politique de chaque maître de maison, celui d'avoir recours à la violence armée quand il perd la face » (*ibid.*). Fondé sur le prestige et la rivalité, nous dit Sagant (1981, 1996), le pouvoir était en effet, avant l'instauration des chefs délégués du pouvoir royal, ouvert à tous.

C'est un pouvoir de conquête – sur les terres forestières comme sur les ennemis – que dispense le Nagi aux maîtres de maison qui sont en contact avec lui. Ce pouvoir s'illustre particulièrement au travers des figures prototypiques du chasseur et du guerrier, présentes dans les récits mythiques. Individus solitaires, venant du dehors, dotés de leurs seules qualités individuelles, ils s'imposent en un lieu (l'un découvrant un lieu caché en poursuivant un animal, l'autre en luttant contre des ennemis) et fondent un territoire. Ce pouvoir de conquête est dispensé, en vertu d'une alliance originelle, par cet esprit de nature ontologiquement non humaine qu'est le Nagi. De la même façon, c'est en se créant un important réseau d'alliés qu'un chef de maison parvenait au faite de sa puissance, souligne Sagant (1981 : 171). On a ici affaire à une idéologie de l'alliance. Que ce soit au niveau rituel ou politique, c'est elle qui permet de s'affirmer dans le monde et d'obtenir la réussite et l'assurance en tout domaine, entraînant prestige et charisme.

Mais si, aujourd'hui, les chefs de maison sont toujours en relation avec le Nagi, ils ne sont plus, comme leurs ancêtres fondateurs, des défricheurs à la conquête de nouveaux territoires. Ils sont les bénéficiaires des hauts faits de leurs ancêtres, dont ils ont hérité le territoire qu'ils transmettront à leur tour à leurs descendants. C'est cette communauté de propriétaires de la terre que représente l'officiant *tos nokcho*. Il n'est plus ici question de prestige ni de singularité individuelle ; droit et pouvoir sont les mêmes pour tous. Par contraste avec la *sai*, qui est inégalement répartie entre les différents maîtres de maison, les bénéfices des rites *tos*, les « fleurs », sont dits être distribués de manière égale entre tous les participants. Ce droit sur le territoire ressoude la communauté – unie dans ce culte collectif qui implique la participation de tous – notamment en contraste avec ses voisins, qui en sont exclus.

Le rituel *tos*, qui met l'accent sur une communauté unie sous l'égide d'un seul individu, serait-il alors l'expression d'une forme de monopolisation du pouvoir aux mains de l'officiant *tos nokcho* ? Différentes recherches (Toffin 1987 ; Krauskopff 1989, 1996) ont en effet montré qu'au Népal les cultes *bhume* (un terme qui est pour les Kulung, rappelons-le, synonyme de *tos*) sont souvent exécutés par des officiants (appelés « prêtres ») qui sont les descendants directs de l'ancêtre fondateur de leur communauté, et qui jouent donc un rôle politique important. Dans ce schéma,

prêtre, chef, aîné du lignage descendant du clan fondateur ne font généralement qu'un. Pourtant, le cas kulung ne s'intègre pas à un tel schéma : les officiants *tos nokcho* ne cumulent pas leur rôle rituel avec celui de chef⁵, n'appartiennent pas nécessairement aux mêmes clans que les chefs et n'œuvrent pas non plus comme leur « chapelain » puisque les chefs ne participent pas, en tant que tels, au rituel. En effet, et contrairement aux autres spécialistes rituels kulung, le *tos nokcho* n'accède à sa fonction ni par un appel en rêve, ni par héritage. À la mort d'un *tos nokcho*, son successeur est choisi par un processus de divination réalisé entre les anciens des différents clans du village. Si ce processus divinatoire est dit représenter « le choix de la divinité », il s'apparente à un tirage au sort. Ce mode d'élection qui ouvre à tous l'accès à la fonction traduit, me semble-t-il, le désir d'empêcher tout accaparement de ce rôle-clé par une famille, un lignage ou un clan. Les rites *tos* ne semblent donc pas, chez les Kulung, résulter d'un processus de centralisation politique⁶. Si tout homme (descendant des ancêtres propriétaires de la terre) peut accéder au statut de *tos nokcho* ce serait, dans la perspective de Sagant, parce que cette force sauvage qui fait les chefs est obtenue par n'importe quel maître de maison, *via* le rite effectué au Nagi. L'ancêtre des Kulung prit femme du Nagi comme le roi hindou devint maître et époux de la terre. Mais chez les Kulung, cette alliance originelle justifie le droit de tous à entrer en relation avec cette force sauvage maîtresse du sol.

RETOUR À LA « TERRE » (*BHUME*)

En s'appuyant sur les discours des populations, on peut considérer les rites adressés à *bhume* comme emblématiques des religions tribales du Népal, sorte de « survivances » pré-hindoue et pré-bouddhique. Marie Lecomte-Tilouine, à partir de l'exemple Magar, avança au contraire l'hypothèse que, chez les populations tribales, ces rites *bhume* seraient en fait des créations récentes, l'entité *bhume* étant alors une forme divine construite à partir de données hindoues, en réaction à la conquête de leur territoire par des gens de castes (Lecomte-Tilouine 1996 : 24). Gisèle Krauskopff, à l'issue d'une importante synthèse sur la question, conclut quant à elle que *bhume* serait « un dieu administratif garantissant la mise sous tutelle d'un territoire cadastré par une autorité externe » (1996 : 111). Les rites *bhume* légitimeraient l'autorité royale que le roi du Népal délégua aux chefs locaux après la conquête. La variation des rites *bhume* irait de pair avec la variation des formes de délégation foncière, et le prêtre tribal, lorsqu'il existe, apparaîtrait « plus comme le chapelain d'un chef assujéti que comme le dernier représentant d'une religion tribale » (Krauskopff 1996 : 111-112). Il ressort de ces travaux que les cultes *bhume* jouent un rôle politique important, et qu'ils seraient des créations relativement récentes, nées de l'interaction entre différents groupes où ils sont réalisés et les royaumes locaux, puis l'État népalais. L'exemple kulung montre néanmoins que le culte nommé *bhume*, ainsi que la présence d'un « prêtre villageois » (le *tos nokcho*), ne va pas nécessairement de pair avec la domination des Indo-népalais ou avec la délégation d'un pouvoir royal sur le foncier.

Si les rites *tos* ne sont ni un emprunt, ni une construction sur le modèle hindou, pourquoi les Kulung désignent-ils ces rites territoriaux par ce terme d'origine sanskrite qu'est *bhume* ? Il est de même étrange que l'autre entité centrale du panthéon

kulung, le Nagi, porte un nom qui vient du sanskrit (*via* le népalî *nâg*), et qui désigne les esprits chtoniens représentés sous forme d'ophidiens. Pourquoi donc ces noms « hindous » pour des rites locaux ? Le fait de renommer de noms hindous ses propres divinités peut être interprété comme un désir du groupe de dialoguer avec les Indo-népalais, ces « étrangers » dont les Kulung utilisent le langage, que ces derniers le veulent ou non. En nommant leur rite *bhume* tout en s'arrogeant le privilège de le pratiquer, les Kulung exprimeraient dans le langage, pour eux universel, de l'hindouisme leur droit sur le sol. En disant « nous sommes les enfants de *bhume* et du Nagi », les Kulung semblent donc rappeler à ces Indo-népalais « nouveaux venus », qu'ils sont, par alliance comme par filiation, indéfectiblement liés au territoire qu'ils occupent. Bref, à un rite dont la finalité première est d'obtenir la prospérité, et qui a pour effet sociologique de redéfinir une communauté d'exploitants du sol, est venue s'ajouter l'expression d'un droit foncier face à de nouveaux arrivants. On pourra, à ce propos, relever un paradoxe surprenant. On a vu que les récits de fondation kulung sont avant tout des récits de migration qui ne valorisent pas l'autochtonie, mais la conquête (que ce soit par la ruse, les armes ou la maîtrise rituelle). Après la conquête indo-népalaise, les Kulung, devenus des dominés, ne mettent plus en avant cette idéologie de la conquête et de la domination dans la légitimation du droit territorial ; au travers d'une inscription dans le territoire, ils affirment au contraire leur autochtonie, qui semble être la revendication ultime de ceux qui ont perdu la bataille politique et foncière.

Notes

1. Les données analysées dans cet article ont été collectées par nous lors de séjours échelonnés entre 1996 et 2008, principalement dans la vallée de l'Hongu (Solu-Khumbu). Pour une ethnographie plus détaillée, voir Schlemmer (2004). Je remercie Vanina Bouté, Guillaume Rozenberg et Bernard Schlemmer pour leurs commentaires.
2. Précisons que les Kulung se présentent comme un ancien peuple de chasseurs itinérants qui s'est établi dans la vallée de l'Hongu, au pied du massif de l'Everest, il y a plusieurs dizaines de générations (ils ont progressivement abandonné l'essartage et la chasse pour l'agriculture en terrasse et l'élevage). Même pour le Népal, la région est considérée comme très reculée, et des conditions agricoles difficiles ont limité l'implantation de migrants ; à l'exception de quelques familles de la basse caste des forgerons, les villages kulung sont mono-ethniques (mais pluriclaniques), un phénomène rare au Népal. Ils sont organisés en clans exogames, regroupés en deux proto-clans dont les membres se disent les descendants des deux ancêtres fondateurs du groupe, Chemsî et Tamsî. Les anciens racontent que toute la partie de la vallée habitée par les Kulung ne formait qu'un seul et même territoire, avec une ou deux pierres *tos* érigées par les deux frères fondateurs. Au fur et à mesure de l'essaimage de la population et de la fondation de nouveaux villages, de nouvelles pierres *tos* apparurent. Si le schéma idéal voudrait qu'à chaque village corresponde une pierre *tos*, de fait, un même village peut en avoir plusieurs. Par contre, il n'y a généralement qu'un seul officiant *tos* par village.
3. Les Kulung font partie de la vingtaine de groupes regroupés sous l'ethnonyme Rai, bien qu'ils parlent des langues inintelligibles entre eux. Ces groupes rai – avec leurs voisins Limbu (ou Yakthumba), culturellement proches – font eux-mêmes partie de l'ensemble Kirant, un ensemble ethnique qui fait plus généralement partie des populations de langue tibéto-birmane peuplant les montagnes du Népal.
4. L'usage de la ruse comme mode d'appropriation d'un lieu s'illustre dans un récit qui narre comment, suite à la compétition entre frères pour un même espace, le plus rusé enterra un

oiseau vivant dans le sol et proposa de demander à la terre qui elle désignerait comme légitime occupant. Il frappa le sol, ce qui fit piailler l'oiseau, que ses frères prirent pour la voix de l'esprit du lieu (voir aussi Allen 1976 : 151). Quant à la conquête d'un lieu par la force, on la trouve illustrée dans les récits contant que la vallée kulung était autrefois habitée par une population, les Rupiongcha, qui fut vaincue par les deux ancêtres fondateurs kulung lors de duels à l'arc. Les Rupiongcha furent alors chassés, sans que soit nullement évoqué un quelconque droit lié à leur antériorité sur le sol, ou un respect marqué pour les maîtres du sol auxquels ils rendaient culte. Ceci n'empêche pas qu'il y ait bien une certaine emphase sur le caractère électif du groupe par son territoire, exprimée par la découverte d'un territoire par un chasseur qui y est comme guidé par un animal qu'il prend en chasse – une proie chez les Kulung. Sur la récurrence de ce schéma, voir Allen (1997).

5. C'est sur l'autorité de ces chefs que reposait la gestion de ce mode spécifique de tenure foncière qu'est le *kipat*. Les droits de ces chefs locaux étaient importants : gestion de l'accès aux terres, prélèvement de l'impôt, exercice de la justice. Au moment de leur nomination, vers le milieu du XIX^e siècle, il y en avait un pour toute la vallée. Les conflits de succession et le fort sentiment d'indépendance de chaque clan localisé engendrèrent un important éclatement de la fonction : ainsi, au moment de leur suppression, dans les années 1990, le village de Bung comptait plus de 20 chefs pour 300 maisons.
6. L'absence de prérogative associée à un clan fondateur ne permit pas à l'État népalais d'identifier, durant la deuxième moitié du XIX^e siècle, des interlocuteurs plus légitimes que d'autres pour faire appliquer sa loi (les descendants mêmes de ceux qui furent désignés comme chefs affirmant que l'État choisit presque au hasard parmi les seuls qui parlaient alors un peu népal). Le seul rituel légitimant le pouvoir de ces chefs fut celui de *dasai*, la principale fête népalaise d'obédience au pouvoir royal, qui marque avant tout, dans les villages, le pouvoir des chefs délégués du roi. *Dasai* s'implanta tardivement (dans les années 1930) et cessa dans les années 1990, quand ces fonctions de chef disparurent.

Références

- ALLEN, Nicholas, 1976, « Studies in the myths and oral tradition of the Thulung Rai of East Nepal », Ph.D thesis, University of Oxford, Oxford.
- 1997, « Animal guides and Himalayan foundation myths », in *Les Habitants du toit du monde : Études recueillies en hommage à Alexander W. Macdonald*, Samten. G. Karmay & Philippe Sagant (éds), Nanterre : Société d'ethnologie, p. 375-390.
- GAENZLE, Martin, 2000, *Origins and Migrations. Kinship, Mythology and Ethnic Identity among the Mewahang Rai of East Nepal*, Kathmandu : Mandala Book Point, The Mountain Institute.
- KRAUSKOPFF, Gisèle, 1989, « Prêtres du terroir et maîtres de la forêt : la centralisation politique de prêtrise Tharu à Dhang et Déokhuri », in *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya*, Véronique Bouillier & Gérard Toffin, Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, coll. « Puruṣārtha », n° 12, p. 79-100.
- 1996, « Chefs, dieux du sol et cadastrage foncier au Népal », *Études rurales*, 143-144 : 95-115.
- LECOMTE-TILOUINE, Marie, 1996, « Le culte de la déesse-terre chez les Magar du Népal », *Diogenes*, 174 : 24-39.
- REGMI, Mahesh C., 1976, *Land Ownership in Nepal*, Berkeley : University of California Press.
- SAGANT, Philippe, 1981, « La Tête haute. Maison, rituel et politique au Népal Oriental », in *L'Homme et la Maison dans l'Himalaya*, Gérard Toffin, Paris : Éditions du CNRS, p. 149-175.

- 1996, « Dasai et le double pouvoir chez les Yakthumba », in *Célébrer le pouvoir. Dasai, une fête royale au Népal*, Gisèle Krauskopff & Marie Lecomte-Tilouine (éds), Paris : CNRS-Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Chemins de l'ethnologie », p. 283-314.
- SCHLEMMER, Grégoire, 2004, « Vues d'esprits. La conception des esprits et ses implications chez les Kulung Rai du Népal », thèse de 3^e cycle, Lille : ANRT Diffusion.
- TOFFIN, Gérard, 1987, « Dieux du sol et démons dans les religions himalayennes », *Études rurales*, 106-107 : 85-106.

Résumé : Les rituels réalisés par les Kulung révèlent un rapport complexe, et parfois contradictoire, au territoire, notamment en fonction des entités auxquelles ils s'adressent : ancêtres, forces forestières ou la figure ambivalente et médiatrice qu'est le Nagi. Il en ressort une tension entre deux types de légitimité à occuper un espace-territoire. L'une se fonde sur une logique de confrontation/alliance et met en avant l'individu et la conquête territoriale. L'autre se fonde sur une logique de filiation et met en avant le groupe comme collectivité et l'héritage de la terre, voire l'autochtonie. Cette tension peut notamment s'expliquer par les enjeux concrets qui accompagnent ces représentations, en l'occurrence, les relations politiques et foncières au sein du groupe comme avec les communautés voisines.

Son of the territory, allies of the forest. Ritual expressions of the Kulung Rai's relations with their territory (eastern Nepal)

Abstract : Rituals performed by the Kulung reveal a complex and sometimes contradictory relationship to territory. This is notably the case of the entities to which these rituals are addressed: ancestors, forest powers or the ambivalent and mediating figure of the Nagi. Tension between two forms of space-territory occupation legitimacy is revealed. One is founded upon the logic of confrontation/alliance and places individuals and territorial conquest at the forefront. The other is founded on the logic of filiation and places the group as a collective, land inheritance and even autochthony at the forefront. This tension can be explained by concrete stakes which accompany these representations, in this case: the political and land control relation both within the group and with neighbouring communities.

Mot-clés : Kulung Rai – territoire – rituel – politique – foncier – autochtonie.

Keywords : *Kulung Rai – territory – ritual – political anthropology – landownership – autochtony.*