HAL
open science

Les vicissitudes de l'ethnonyme "Kirant" : de l'orientalisme aux revendications identitaires

Grégoire Schlemmer

To cite this version:

Grégoire Schlemmer. Les vicissitudes de l'ethnonyme "Kirant" : de l'orientalisme aux revendications identitaires. Gisèle Krausskopf. Les faiseurs d'histoire. Politique de l'origine et écrits sur le passé, Société d'ethnologie, pp.55-84, 2009, 978-2901161868. hal-01375811

HAL Id: hal-01375811

https://hal.science/hal-01375811

Submitted on 20 Dec 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.

Copyright

Les faiseurs d'histoires

POLITIQUE DE L'ORIGINE ET ÉCRITS SUR LE PASÉE

Publié par
GISÈLE KRAUSKOPFF

Société d'ethnologie
PARIS - 2009

GRÉGOIRE SCHLEMMER

Les vicissitudes de l'ethnonyme «Kirant»: de l'orientalisme aux revendications identitaires

LES DISCOURS ACTUELS des indigénistes rai et limbu (deux groupes ethniques apparentés de l'est du Népal) se fondent sur un scénario historique entièrement construit autour du label ethnique «kirant», terme sous lequel ces deux populations sont habituellement regroupées[1]. Cette réécriture de l'histoire fait des Kirant l'une des plus anciennes «races» d'Asie, aux origines prestigieuses; présentés comme les premiers occupants du Népal, ils y auraient régné pendant mille ans, avant de se trouver cantonnés dans les montagnes de l'est du pays, à la suite de leur éviction par les «immigrants hindous d'origine aryenne» (p. ex. les hautes castes brahmane et kshatrya qui dominent tous les secteurs de la vie népalaise). En vertu de ce passé glorieux, ils réclament comme un dû la possibilité de participer activement à la destinée du pays.

En retraçant la généalogie des écrits mentionnant le terme de kirant, on montrera que la réinterprétation de l'histoire par les indigénistes kirant s'élabore principalement à partir de leur libre lecture des théories formulées par les orientalistes (elles-mêmes fondées sur l'étude des sources sanscrites qui mentionnent ce terme), théories dont les indigénistes ont eu connaissance via les écrits d'intellectuels népalais ou indiens. On verra ainsi que, paradoxalement, la catégorie de kirant,

1. Suivant une terminologie élaborée à partir des études sur les peuples amérindiens, nous appellerons «indigénistes» les intellectuels issus de groupes ethniques dont ils se décrètent les porte-paroles, qui écrivent sur leur propre société tout en militant pour la reconnaissance de droits spécifiques pour ce groupe, qu'ils soient culturels, politiques, économiques ou autres. Profitons de cette note pour préciser quelques choix éditoriaux. A été ici adoptée une forme simplifiée de transcription: les voyelles longues sont marquées par un accent circonflexe, les signes diacritiques ne sont pas notés, mais le «s» souscrit est rendu par «sh» tandis que le «s» suscrit est rendu par «s»; les noms de personne ont été francisés. Les citations anglaises et népali ont été traduites par nos soins. Les dates de publication des ouvrages népalais sont données en référence au système Vikram Samvat (V.S.), qui débute en 57 av. J.-C. J'en profite enfin pour remercier Vanina Bouté, Catherine Clémentin-Ojha, Roland Lardinois et tout particulièrement Gisèle Krauskopff pour leurs commentaires, ainsi que l'École française d'Extrême-Orient pour le financement d'un terrain d'enquête sur les thématiques abordées dans cet article.

actuellement utilisée pour revendiquer une spécificité identitaire inscrite dans le local, s'est construite en relation à un référent extérieur, et face à une population dominante. Mais il nous importera avant tout de souligner que la plasticité du terme kirant permet de nombreuses manipulations. On s'intéressera donc tout particulièrement aux significations récentes qu'il a prises pour les indigénistes kirant, et on verra comment celles-ci justifient la revendication de droits spécifiques. Ces discours indigénistes ont été développés, le premier, par Iman Singh Chemjong (1904-1975), le second, par les indigénistes qui lui ont succédé, dans un contexte social et intellectuel différent. On montrera ainsi le rôle actif que jouent les indigénistes kirant dans la production de leur propre histoire.

La nécessité de replacer un mouvement aussi local que l'indigénisme kirant dans une histoire des idées et dans le contexte sociohistorique plus vaste du sous-continent indien, amène à aborder des questions complexes — l'histoire de l'orientalisme et de la philologie, les mouvements nationalistes et réformistes, les théories indo-européennes, etc. — ayant fait l'objet d'un grand nombre de travaux, qu'il a fallu ici résumer sommairement. Qu'on nous pardonne l'emploi, par commodité de langage, de catégories aussi générales et imprécises que celles d'«orientalistes», de «réformateurs hindous», d'«intellectuels indo-népalais» ou d'«indigénistes kirant», quoique aucune ne soit tout à fait adéquate, ni ne recouvre une réalité homogène[2].

La quête de l'origine et le prestige de l'extériorité

Au Népal, le terme kirant, dans son emploi courant, désigne un ensemble de groupes ethniques vivant dans les collines de l'est du pays, et dans les terres d'émigration que sont le Teraï oriental, le Sikkim,

2. Sous la catégorie d'orientalistes est ici regroupé l'ensemble des Occidentaux ayant écrit sur l'histoire et les populations de l'Inde, quels que soient leur formation et leur statut, et en dépit des débats houleux qui pouvaient les opposer. La catégorie de «réformateurs hindous» englobe les personnes ayant promu des réformes religieuses et généralement motivées par un projet nationaliste, telles que les membres du *Brâhmo Samâj* ou de l'*Ârya Samâj*, malgré leurs conflits de point de vue patents. Parler d'«intellectuels indo-népalais» implique que leur appartenance ethnique (le fait d'être membres — ou assimilés à la culture dominante — des hautes castes) influe sur leurs écrits, ce qui n'est vrai que dans une certaine mesure. Enfin, sous l'expression «indigénistes kirant» est regroupé l'ensemble des universitaires ou des notables qui visent à une meilleure connaissance et reconnaissance des groupes ethniques dont ils sont issus, ainsi que certaines personnalités beaucoup plus virulentes, qui militent pour une autonomie politique de l'ensemble kirant.

la région de Darjeeling et l'Assam. Ces groupes, parlant des langues appartenant à la famille tibéto-birmane, étaient anciennement qualifiés comme étant de « race mongoloïde » (nom « scientifique » par lequel on désignait, au XIXe siècle et au début du XXe, la « race jaune » peuplant l'Asie orientale). La liste précise des populations regroupées sous cette appellation de kirant n'est pas clairement définie, mais on y intègre généralement les Rai, les Limbu, les Sunuwar, les Yakkha, et parfois les Hayu, les Thami, les Danuwar et les Dhimal (Schlemmer à paraître). On peut estimer à plus d'un million en tout le nombre de Rai et de Limbu et, d'après le recensement de 2001, ces deux groupes représentent environ 4,5 % de la population népalaise (ils sont inclus dans la catégorie des groupes « ethniques », *janajâti*, qui forment un tiers de la population du pays).

D'après Francis Buchanan Hamilton (1819), les royaumes hindous des Sen occupèrent au XVIe siècle les vastes plaines situées aux marches de zones montagneuses habitées par les Kirant. Pour se concilier ces peuples turbulents, les conquérants Sen offrirent à l'un des Kirant le statut de « ministre principal » *(cautariyâ)* de ce territoire nouvellement intégré à leur royaume. Les contacts entre les Sen et les groupes kirant restèrent néanmoins limités. Un lien plus direct s'établit entre les Limbu et la monarchie tibétaine qui s'implanta au Sikkim au XVIIe siècle. Tout, ou une partie du Limbuwan — le pays limbu — se trouva alors, pour un temps, placé dans la sphère d'influence du Sikkim (Massonaud 1982).

Durant la deuxième moitié du XVIIIe siècle, le roi de la petite principauté hindoue de Gorkha, Prithvi Narayan Shah, qui allait devenir le fondateur de la nation népalaise moderne, se lança dans une vaste série de conquêtes. En quelques années, au prix de violentes batailles, le territoire kirant, soit la partie orientale du Népal actuel, fut intégré dans son royaume (Pradhan 1991). Pour pacifier la région et assurer le contrôle de cette zone sensible, Prithvi Narayan Shah concéda aux populations kirant une certaine autonomie, fondée sur des privilèges politiques, économiques et fonciers. Mais entre la fin du XVIIIe siècle et le milieu du XXe, une politique d'assujettissement mit progressivement fin à ces privilèges (Caplan 1970, Sagant 1975). Cette politique entraîna plusieurs mouvements de résistance, vite étouffés par la répression gouvernementale des rois Shah, puis par celle du régime Rana, qui se succédèrent à la tête du royaume népalais. C'est alors parmi les membres de la diaspora limbu du Sikkim et de Darjeeling que, au début du XXe siècle, se mirent en place des associations militantes à base ethnique (T. B. Subba 1999). Au Népal même, des mouvements rai et limbu

émergèrent dans la période politiquement agitée des années 1950, mais c'est la révolution démocratique de 1990 qui, avec l'instauration d'une certaine liberté d'expression, permit le véritable essor des mouvements indigénistes. Les groupes ethniques, tout comme les basses castes et les confessions religieuses minoritaires, se virent subitement «représentés» par des associations qui, tout en affichant des objectifs culturels, œuvrèrent pour une plus grande participation de leur groupe à la vie de la nation népalaise, tant au niveau social, économique que politique. Ce désir de reconnaissance politique implique que chacun de ces groupes soit considéré comme formant une communauté ethnique distincte, du fait notamment qu'il possède une histoire spécifique.

Chez les Kirant, cette histoire qui définit la spécificité du groupe s'est essentiellement construite autour du terme même de kirant. Pour saisir les significations dont ce terme est porteur, nous retracerons la genèse de cette appellation, en abordant d'abord les écrits des orientalistes (et leur découverte des sources sanscrites), puis ceux de Iman Singh Chemjong, le premier historien kirant; on verra que se dessine une continuité entre tous ces écrits.

Les orientalistes et la constitution de l'entité kirant

L'emploi le plus ancien du terme kirant («Cirata») dont nous ayons trace pour désigner les populations du Népal oriental se trouve dans un texte du père Giuseppe (1801) qui se rendit au Népal en 1770. Le père Giuseppe ayant principalement séjourné dans la vallée de Katmandou, on peut en conclure que, à la fin du XVIIIe siècle, kirant était le terme en vigueur parmi les gens de cette vallée pour désigner les populations vivant à l'est de leur territoire. Les auteurs occidentaux ayant écrit après lui sur ces populations du Népal oriental[3] continuèrent à utiliser le terme dans leurs travaux, qui visaient notamment à cataloguer et ordonner les appellations ethniques des populations du Népal. Le terme kirant n'est cependant pas un endonyme *(cf. infra)*, et il regroupe des populations dispersées sur un vaste territoire qui, en dépit de traits culturels communs, ont une histoire, des traditions et des langues distinctes. En interprétant le terme kirant comme s'il s'agissait d'un endonyme désignant un groupe culturellement homogène et clairement défini, ces auteurs réifièrent ainsi des groupes aux frontières fluctuantes et, nous le verrons, influèrent de ce fait sur la création d'une identité kirant.

3. Tels HAMILTON 1819, CAMPBELL 1840, HODGSON 1858, RISLEY 1891, VANSITTART 1896.

On notera toutefois que, contrairement à une tendance récente de la recherche qui attribue aux seuls effets du colonialisme britannique les phénomènes de réification des identités dans le monde indien (Gaborieau 2001), le processus de fixation de l'identité kirant n'était pas propre aux auteurs occidentaux. Dans le code de loi népalais *Mulukî Ain* de 1854, Sunuwar, Limbu et Rai sont regroupés sous le terme de kirant, ensemble classé dans la catégorie des « buveurs d'alcool (potentiellement) réductible en esclavage » (Höfer 1979). Les administrateurs de l'État népalais, tout comme les auteurs occidentaux, utilisèrent donc un exonyme pour désigner un ensemble de populations, dont l'identité fut réifiée dans un système de castes (structuré par les relations de hiérarchie et d'endogamie) pour les uns, et dans un système taxinomique (fondé sur des critères linguistiques et raciaux) pour les autres.

Ayant « identifié » la population kirant, les orientalistes cherchèrent à retracer son histoire. Dans l'un des premiers ouvrages rédigés sur le Népal, Hamilton (1819) relevait que le terme « kirâta » désignait une population de l'Inde ancienne dans des textes sanscrits tels que le *Mahâbhârata*, le *Râmâyana*, certains *Purâna*, le code de Manu ou dans des ouvrages grecs, comme la *Géographie* de Ptolémée[4]. En vertu de cette quasi-homonymie, les actuels Kirant et les anciens Kirâta furent immédiatement associés. C'est donc par une lecture des sources anciennes, largement diffusées grâce au succès des études philologiques et orientalistes sur l'Inde, qu'apparurent les premières affirmations sur l'origine des Kirant.

Comprendre la manière dont ces sources ont été approchées nécessite de rappeler le contexte scientifique dans lequel les recherches sur le monde indien s'inscrivaient entre les premières années du XIXe siècle et celles du XXe. Dès le début de cette période, les théories raciales et philologiques prirent une place conséquente. Les travaux de philologie offrirent la possibilité de regrouper les langues en familles linguistiques, et d'ordonner ainsi la déroutante profusion de groupes humains qu'offrait le sous-continent indien. La population de l'Inde était alors perçue, non comme formant un tout intégré dans un même système social, mais comme une accumulation de groupes — les castes et les tribus — réunis en familles linguistiques, et parfois supposés représenter

4. Le terme « kirâta » apparaît dans de très nombreux textes et, à notre connaissance, aucun recensement précis de ces sources n'a été établi. On trouvera plusieurs de ces références dans Lévi 1905, Rönnow 1936, Thapar 1978 et Slusser 1982. Notons que c'est à la suite de B. Hodgson que s'imposa la nasalisation du premier « a » de « kirâta », donnant ainsi le terme de « kiránti », puis « kirânt ». Si la forme « kirant » s'est depuis généralisée, on le trouve encore écrit sous de multiples formes : « kiranti », « kirat », « kirâta », etc.

autant de races et de strates de peuplement (Risley 1908). Héritage du monogénisme biblique (Bryant 2001 : 14-17), l'idée d'une parenté commune des peuples et des langues perdura tout au long du XIXe siècle, et de nombreux auteurs cherchèrent à mettre en avant les origines extra-indiennes de la civilisation de l'Inde. Ces recherches furent corroborées par la découverte faite par William Jones, à la fin du XVIIIe siècle, d'une parenté linguistique entre le sanscrit et les langues européennes. À partir de cette idée, popularisée par les écrits de Max Müller, se forgea progressivement la conception d'un peuple unique — les Indo-Européens, aussi appelés Aryens — ayant conquis l'Europe et l'Asie. Cette idée fut complétée par une lecture historique et raciale des textes védiques, dans lesquels on mettait en exergue l'opposition entre les Ârya, porteurs de la civilisation, et les Dâsya, les « barbares » que les Ârya rencontrèrent en Inde lors de leur arrivée d'Asie centrale. S'imposa alors la théorie d'une invasion aryenne dans une contrée peuplée de primitifs qui en étaient les autochtones, et dont les actuelles tribus de l'Inde, ainsi que les Dravidiens et les basses castes, étaient considérés comme les descendants (Trautmann 1997 : chap. 5). Cette tentative de reconstruction de l'histoire ancienne de l'Inde partait ainsi du postulat implicite que les termes désignant des groupes humains dans les sources anciennes se référaient à des populations précisément déterminées qui se seraient maintenues jusqu'à nos jours, comme si elles étaient porteuses d'une identité atemporelle (Clarke 1995).

La mise en parallèle des peuples de l'Inde actuelle avec ceux de l'Inde ancienne s'opéra avant tout à partir de critères linguistiques — les familles linguistiques aryenne, dravidienne et austro-asiatique (ou munda) étant considérées comme formant les principales « races » de l'Inde. Peu d'auteurs s'intéressaient alors aux populations « mongoloïdes » qui peuplaient le nord-est du sous-continent. Les premiers écrits portant sur ces populations tentèrent à la fois de déterminer l'origine linguistique et raciale des Kirant, et la région d'implantation exacte de ce « groupe ». Et à la suite d'Hamilton, la majorité des auteurs s'accorda sur le fait que le terme kirant désignait un vaste groupe de race mongoloïde localisé vers le nord-est de l'Inde, dans l'Himalaya oriental, où ses membres auraient formé différents royaumes (tel le Prâgjyotisa, ou Kâmarûpa, un ancien royaume situé dans l'actuel Assam).

Un examen des différentes occurrences du terme « kirâta » dans les sources sanscrites laisse cependant transparaître une situation plus confuse ; ces occurrences sont souvent peu précises et, parfois, contradictoires entre elles. Si la plupart des sources sanscrites associent les Kirant aux montagnes du nord et/ou du nord-est de l'Inde et semblent

faire référence à des peuples mongoloïdes, d'autres — comme certains passages du *Râmâyana* — les situent aussi en bord de mer (Lévi 1905 : 76), voire en Inde centrale, tendant à étayer l'hypothèse que les Kirâta étaient des populations de langue munda[5]. Les choses étaient à ce point confuses que Kasten Rönnow (1936), qui tenta de recenser l'ensemble des occurrences du terme de Kirâta et de synthétiser les différentes interprétations que celui-ci avait suscitées, conclut qu'il désignait des tribus aryennes du Cachemire.

Rönnow entrevit toutefois que le terme pouvait avoir un caractère générique, voire s'inscrire dans une logique classificatoire, mais cette explication ne le satisfit pas (1936 : 95-97). Il était sans doute convaincu que les textes anciens ne pouvaient — par des termes tels que Kirâta, Kulindas, Pisâca, Yavana, etc. — que désigner des groupes ethniques clairement identifiés. Rönnow chercha alors à expliquer la disparité des localisations desdits Kirâta en émettant l'hypothèse que ce terme désignait bien initialement une population spécifique, mais qu'il se serait progressivement transformé, pour les locuteurs du sanscrit, en un terme générique — désignant indistinctement les populations habitant les zones de montagnes (*op. cit.* : 96). Sylvain Lévi (1905 : 77) supposa, à l'inverse, qu'il s'agissait originellement d'un vaste ensemble de populations qui, sous la pression de la civilisation indienne, n'auraient survécu que dans une partie des montagnes du Népal ; on verra plus loin que cette idée a eu une certaine pérennité.

Terminons ce parcours par les écrits de Suniti Kumar Chatterjee, un linguiste indien de renom qui collabora avec S. Lévi. S. Chatterjee paracheva le processus d'extension des frontières de la catégorie kirant. Dans son livre *Kirâta-jana-kriti, the Indo-mongoloid, their contribution to the history and culture of India* (1951), il employa le terme *Kirâta* pour désigner l'ensemble des peuples mongoloïdes du sous-continent indien. Les Kirant, synonymes de « mongoloïdes » (ou, comme cela est dit au Népal, « mongols »), devinrent ainsi, après les Indo-Européens, les Dravidiens et les Austro-Asiatiques, la quatrième grande « race » de l'Inde. La transformation du terme « Kirâta » en une catégorie « scientifique » désignant une vaste population himalayenne auréola ce terme

5. Un des éléments fréquemment avancés pour justifier l'origine mongoloïde des Kirâta est le fait que le *Mahâbhârata* et le *Râmâyana* les décrivent comme ayant la peau de couleur or (Lévi 1905 : 75). Pour autant, de nombreuses références concernant les Kirâta les localisent en Inde centrale, où les locuteurs de langue tibéto-birmane (les « mongoloïdes ») sont absents (Thapar 1978 : 167) ; et dès 1929, R. H. Geldern assimile les Kirâta qu'évoquaient les textes grecs à des populations de langue munda (cité dans Régamey 1935 : 498).

d'un prestige nouveau que les indigénistes kirant, suivant l'exemple de Iman Singh Chemjong, se réapproprieront.

À la suite des écrits de ces différents auteurs, s'établit un consensus, encore actuellement accepté par de nombreux intellectuels népalais et occidentaux, autour du fait que les Kirâta étaient un peuple mongoloïde de l'Himalaya, dont les actuelles populations de l'est du Népal — les Kirant — sont les descendants. Il apparaît pourtant que l'usage du terme Kirâta dans la littérature sanscrite renvoie moins à une catégorie ethnique qui désignerait une population spécifique qu'à une catégorie sociologique désignant (de manière générique et dépréciative) des populations considérées comme «barbares» — vivant dans des zones reculées de forêts et de montagnes, même s'il est vrai que plusieurs sources associent particulièrement ce terme avec les groupes du nord et du nord-est de l'Inde[6]. Si différentes populations ont pu ainsi être regroupées, ce serait en vertu du partage d'une situation politique et géographique commune: le fait de vivre en dehors de toute influence des États et à la périphérie de la civilisation hindoue. On comprendrait dès lors que les Népalais aient utilisé de la même façon le terme de Kirâta — devenu «Kirant» — pour désigner les populations belliqueuses et non hindoues vivant aux marges de leur territoire, c'est-à-dire les actuels Kirant du Népal oriental.

Chemjong, le premier historien kirant

Iman Singh Chemjong (1904-1975), qui avait lu nombre des orientalistes précités et qui se présentait comme kirant, fut le premier auteur à publier un livre sur l'histoire de son «peuple»[7]. Ce personnage singulier,

6. Cette acception plus sociologique qu'ethnique du terme «kirâta» expliquerait la grande diversité des peuples désignés comme Kirâta (du nord-ouest au sud-est, en passant par le centre de l'Inde), parlant des langues appartenant aux familles tant indo-européenne, austro-asiatique que tibéto-birmane. Ceci permettrait aussi de comprendre le fait qu'aucun peuple ne se reconnaisse comme tel, ainsi que l'absence de toute information sociologique dans les descriptions desdits Kiratâ. Enfin, cela explique que, dans le système des castes des Néwar de la vallée de Katmandou institué au XIVe siècle, ce terme désigne aussi une caste locale de chasseurs (PETECH 1958: 183). L'usage fait du terme «kirâta» dans la littérature sanscrite n'est en fait révélateur que des représentations que l'on pouvait se faire des populations des marges dans le monde hindou: les Kirâta sont présentés comme des sauvages, habiles archers et grands guerriers, vivant de chasse, de pêche et de cueillette; ils sont liés (voir assimilés) aux dieux et aux démons qui peuplent les confins et au pouvoir magique de la nature. *Cf.* LÉVI 1905, RÖNNOW 1936 et THAPAR 1978.

7. Il est possible que la lecture du livre de Chatterjee, qui remit à l'honneur le terme de kirant, l'ait incité à utiliser, pour la première fois, ce terme comme endonyme. On relèvera que B. Hodgson, dès 1858, notait avec surprise: «Au vu de la très grande ancienneté des occurrences du terme Kiranti [...], il est surpre-

devenu professeur à l'université Tribhuvan de Katmandou, œuvra toute sa vie pour la reconnaissance de la culture kirant. Figure charismatique, il a été érigé en père fondateur du nationalisme kirant moderne (Gaenszle 2002). Avant de présenter l'usage et les interprétations que Chemjong a proposés de l'origine et de l'histoire des Kirant, il nous faut dire quelques mots de l'environnement familial et social dans lequel il évolua, qui éclaire certains aspects de son œuvre.

Chemjong est né à Darjeeling, dans une famille limbu immigrée, et a vécu à Kalimpong, en Inde ; il a donc été élevé en milieu urbain, parmi les Népalais de la diaspora. Alors qu'au Népal même, les possibilités de formation scolaire étaient très rares et réservées à une petite élite, Chemjong se rendit à l'université de Calcutta dans les années 1920, soit quarante ans après que le premier Népalais y eut obtenu son examen d'entrée (Malla 1973 : 270). Ce séjour à Calcutta semble avoir constitué une étape marquante de la vie de Chemjong. Calcutta était alors un lieu d'ébullition intellectuelle, ainsi que le cœur de nombreux mouvements politiques et religieux, en ces années cruciales pour le nationalisme indien. Migration, milieu urbain, éducation : on retrouve là des caractéristiques du contexte social dont sont issus la plupart des leaders des mouvements ethniques.

Son père, que Chemjong présente comme l'instigateur de son intérêt pour la culture kirant, naquit en 1860, en pays limbu, et migra au Bengale. Il fut éduqué à la *Scottish University Mission Institution* de Calcutta, puis il devint pasteur. L'influence du protestantisme est d'ailleurs notable dans les écrits de Chemjong, comme d'ailleurs dans ceux de nombreux leaders de basses castes et de tribus. Dans le monde indien, les missionnaires s'investirent en effet particulièrement auprès des populations de bas statut, les considérant plus enclines à la conversion religieuse. Les tentatives de conversion allaient souvent de pair avec la diffusion d'un enseignement, que les missionnaires furent les premiers à inculquer à ces populations marginalisées. Et c'est parmi cette nouvelle élite, formée et fortement influencée par les missionnaires, que se recrutèrent certains leaders, qui se proclamèrent porte-paroles de leur groupe ; ils conduisirent de nombreux mouvements de

nant que les Kiranti eux-mêmes n'admettent pas facilement l'authenticité ou le caractère approprié de ce terme » (Hodgson 1880 : 398). Ce n'est que tardivement que ce terme se diffusera comme un endonyme. Par exemple, la *Hang Chumlung*, la première association limbu créée en 1925, se sépara dans les années 1970 en deux organisations, la *All India Kirat Association Sabha* et la *Sarva Kirant Chumlung*, les premières à porter le nom de Kirant. Ces deux branches furent créées après la publication du livre de Chemjong qui joua un rôle important au sein de ces associations (T. B. Subba 1999 : 113-114).

prise de conscience de la spécificité tribale, encadrèrent des luttes foncières et menèrent parfois des mouvements insurrectionnels et revivalistes (Fuchs 1965, Carrin 2002). L'accès à l'éducation développa aussi l'espoir d'obtenir une situation socioprofessionnelle valorisée, alors que les brahmanes avaient la mainmise sur la quasi-totalité des postes administratifs, ayant su tirer profit des nouvelles législations et institutions mises en place par les Britanniques. La frustration, résultant des difficultés d'ascension sociale liées à ce quasi-monopole, entraînait parfois un fort ressentiment envers les brahmanes[8], débouchant notamment sur des mouvements de contestation (O'Hanlon 1985, Forrester 1979). Ces mouvements allaient souvent de pair avec un phénomène que l'on désigne, à la suite de Mysore Narasimhachar Srinivas (1956), par le terme de «sanscritisation», soit une volonté des groupes en question de revaloriser leur statut par la purification, sur un mode brahmanique, de leurs pratiques (en adoptant le végétarisme et la non-consommation d'alcool) et — comme ce sera le cas pour les Kirant — en se dotant, à travers une histoire reconstruite, d'une origine prestigieuse.

L'influence missionnaire s'ajouta à la politique de discrimination positive que les Britanniques menèrent au début du XXe siècle, et qui entraîna la formation de ce que l'on a appelé les «associations de castes». Ces associations cherchaient à marquer la spécificité des populations qu'elles représentaient en des termes ethniques et culturels (une langue, une race et une histoire spécifique, que leurs leaders allaient parfois puiser dans les écrits des orientalistes). Leur but était de faire recenser les populations auxquelles ils appartenaient comme des groupes particuliers, afin que celles-ci puissent prétendre à une représentation politique. Ce processus d'«ethnicisation» des castes, entraîné par l'émergence des «associations de castes», était par ailleurs motivé par une volonté de se forger une identité alternative à la caste et de sortir ainsi de la logique hiérarchique de la société indienne (Carrin et Jaffrelot 2002: 15). Au Népal, alors dirigé d'une main de fer par les Rana, l'émergence de ce type de mouvement était difficile. Il en apparaîtra, par contre, dans les communautés népalaises émigrées en Inde; dès le début du XXe siècle, les Limbu, très nombreux au Sikkim et au

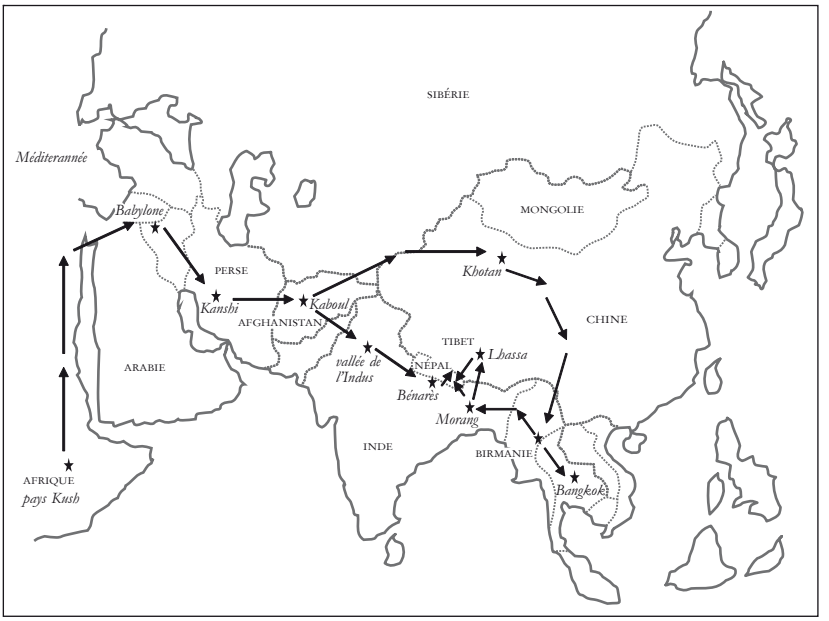
8. Ressentiment d'ailleurs largement alimenté par la rhétorique missionnaire: selon cette dernière, c'était le système brahmanique qui créait l'oppression et maintenait les basses couches sociales dans leur statut de dominées. D'après Devendraswarup (cité par Bryant 2001: 28), des missionnaires utilisaient aussi l'argument de l'origine extérieure des Brahmanes que supposait la théorie de l'invasion indo-européenne, afin d'attiser le ressentiment des populations de basses castes — alors présentées comme autochtones — qu'ils cherchaient à christianiser.

Bengale occidental, créeront de telles associations à caractère ethnique[9], et Chemjong en sera la figure la plus marquante.

Que ce soit par son éducation chrétienne et universitaire, par l'héritage des premières associations culturelles limbu ou par l'atmosphère intellectuelle de l'Inde de son temps, Chemjong fut nourri de diverses influences qui transparaissent, notamment par l'éclectisme de ses références, dans son ouvrage majeur, *History and culture of the Kirat people*. Dans cet ouvrage, il part en quête des origines de son peuple[10]. En bon lecteur des auteurs précités ayant enquêté sur les Kirâta, Chemjong appuie son travail sur la recherche des occurrences du terme kirâta/kirant dans la vaste littérature sanscrite. Toute mention du terme (ou supposée telle) est alors interprétée comme étant la preuve de l'existence d'une antique civilisation kirant répartie à travers toute l'Eurasie. Cette recherche apparaît motivée par un projet précis : relier l'origine des Kirant aux récits bibliques. Sous la plume de Chemjong, les Kirant apparaissent ainsi comme des descendants d'Abraham, refoulés d'Israël au moment de son peuplement par les Hébreux sous la direction de Moïse ; on reconnaît l'influence de son père pasteur, mais aussi la tentation orientaliste de rechercher des origines extra-européennes, et notamment proche-orientales, à la civilisation indienne. D'Israël, les Kirant auraient migré en direction de l'Himalaya. À chaque étape de leur migration, ils auraient fondé de nouvelles civilisations : en Mésopotamie, en Iran, en Afghanistan, en Inde, en Himalaya et, de là, au Tibet, en Chine et dans toute l'Asie du Sud-Est. Bref, Chemjong posait tous les peuples mongoloïdes et non aryens en descendants de

9. Rappelons que la première organisation kirant est peut-être la *Hang Chumlung*, fondée en 1925 à Kalimpong (Ouest Bengale) par Singh Thegim, sous le patronage de Lalshor Sendang (1840-1926), l'une des premières figures du revivalisme limbu (il est d'ailleurs dit avoir enseigné l'écriture limbu à I. Chemjong). Dans les années 1930, le leader religieux Phalgunanda (1885-1949), ancien adepte de la secte hindoue vishnouiste *josmani*, créa une sorte de nouvelle religion limbu. Il sillonna l'est du Népal et convertit de nombreux Limbu, au point d'inquiéter les autorités du pays, qui déclenchèrent une vague de répression contre son mouvement dans les années 1940 (Jones 1976).

10. Cet ouvrage, publié en anglais en 1967, est la traduction adaptée d'un précédent ouvrage écrit en népali *(Kirât Itihâs)* publié en 1948, à Kalimpong. Il est divisé en deux livres et six chapitres, principalement consacrés à l'histoire des Kirant. Le premier chapitre du livre I concerne la migration des Kirant de la Méditerranée au Népal, tandis que les quatre chapitres du livre II concernent l'histoire des Kirant (pris dans un sens large, puisque y sont inclus d'autres groupes de langues tibéto-birmanes) au Népal. Si les deux premiers chapitres de cette seconde partie, relatifs à l'histoire ancienne des Kirant, sont assez fantaisistes et ne sont fondés sur aucune source fiable, les deux derniers — qui vont du XVIIe siècle à la conquête népalaise à la fin du XVIIIe — sont beaucoup plus documentés et plus proches d'une forme d'écriture académique de l'histoire. Chemjong a d'ailleurs publié une collection de documents sur cette époque dans la tradition historique académique népalaise.

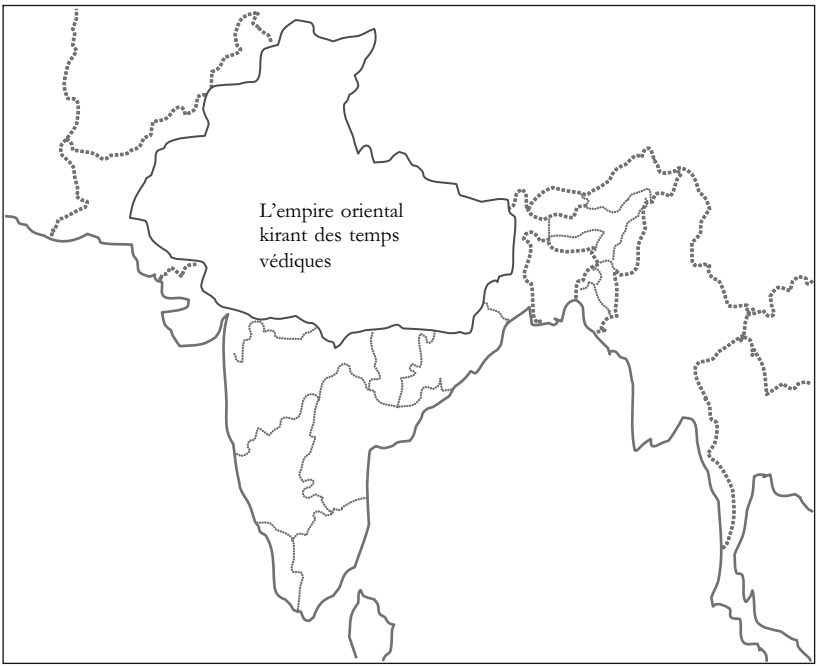


CARTE 1 — *Représentation cartographique de l'immigration kirant* (modifié d'après J. R. Subba 1999)

Ce schéma illustre la vision centrée sur l'origine extérieure du groupe kirant, qui est montré comme ayant traversé toute l'Asie avant de se retrouver en Himalaya. Elle innove par rapport à Chemjong en ce que l'origine du groupe n'est plus Israël, mais l'Afrique noire. Il s'agit certainement d'une volonté de mise en adéquation des vues de Chemjong avec la théorie «scientifique», qui veut que l'Afrique soit le berceau de l'humanité.

la grande famille des Kirant, et les grandes œuvres qui leur étaient attribuées (des ziggourats mésopotamiennes aux temples d'Angkor) devinrent les signes de la grandeur passée de leur civilisation. Dans la suite de son livre, qui concerne plus précisément l'histoire des Kirant au Népal, Chemjong cherche à intégrer sous cette catégorie, non seulement les Rai et les Limbu, mais aussi l'ensemble des populations de langue tibéto-birmane, voire l'ensemble des minorités ethniques du Népal (préfigurant ainsi le projet de la *Nepal Janajâti Mâhâsang* ou *Nepal federation of nationalities*, fondée en 1990). Tous se retrouvent ainsi unifiés par l'illustre filiation à la première race qui peupla l'Asie.

Par cet «ancrage translocal de l'identité kirant», l'objectif principal de Chemjong semble avoir été de démontrer que l'histoire et la culture



CARTE II — *Représentation cartographique de l'ancienne domination des Kirant sur le continent indien* (d'après Congbang 2062 V.S.)

Ce schéma illustre la volonté d'affirmer l'ancienne domination des Kirant sur le monde indien, dans lequel ils s'englobent *de facto*.

des Kirant étaient aussi anciennes et prestigieuses que celles des autres civilisations[11], et qu'elles s'étaient développées hors de toute influence du monde aryen (Gaenszle 2002 : 340). Ce désir de se distinguer des « Aryens » devint beaucoup plus virulent chez les indigénistes qui ont succédé à Chemjong. Le thème de l'antécédence de la présence sur le sol — qui, chez Chemjong, avait pour finalité de montrer l'ancienneté et l'originalité de la civilisation kirant — prendra chez les nouveaux

11. En voulant s'affilier de la sorte à d'anciennes et prestigieuses civilisations, Chemjong ne faisait que renouveler une logique déjà à l'œuvre dans certains mythes rai et limbu dont on a trace dès le XIXe siècle (CAMPBELL 1840 ; VANSITTART 1896 : 139), et qui mentionnent une triple origine de leur groupe : Bénarès, Lhassa et le lieu même de leur habitat (ils se disent alors *bhuiputta*, « nés du sol »), s'affiliant de la sorte aux centres des deux principaux pouvoirs régionaux — Inde et Tibet —, tout en revendiquant une autochtonie (SCHLEMMER 2004*b* : 47).

indigénistes une connotation fortement politique, et radicalisera la différence entre «Mongols-autochtones» et «Aryens-envahisseurs», inaugurant ainsi un changement majeur par rapport à l'œuvre de Chemjong.

L'autochtonie et la revendication de droits

On peut distinguer deux grandes tendances successives dans les mouvements ethniques népalais, la période charnière étant la «révolution démocratique» des années 1990. Dans un premier temps, la critique qu'une élite issue des groupes ethniques formule sur les pratiques de son groupe d'origine implique une volonté de réforme sur le modèle de la sanscritisation (Sales 2001). Par la suite, les nouveaux mouvements revivalistes mettent en avant la spécificité et la noblesse de leur culture et de leur identité, spécificité qu'ils défendent face à ce qui est perçu comme une domination de type colonial des hindous de hautes castes. Les changements politiques issus des événements de 1990 marquent ainsi l'avènement d'une nouvelle génération d'indigénistes kirant, qu'il nous faut brièvement présenter. Les Limbu, tels Chaitanya Subba, Bairagi Kainla et Tanka Bahadur Subba, sont nés en dehors de leurs zones traditionnelles de peuplement, ont étudié en Inde, sont parfois liés à des universités et ont un style assez académique, même s'il est facile d'y déceler des motivations militantes. Ces caractéristiques s'expliquent notamment par leur assez bonne intégration sociale et économique — à l'instar de celle de Chemjong. Les auteurs rai ont généralement une approche davantage axée sur la tradition, se référant à celle de leur propre groupe (Bam Bahadur Rai, Bhupadhwaj Thomros Rai), et expriment plus souvent un point de vue personnel (Bhuidal Rai, Nepal Khambu), parfois très virulent (Tanka Bahadur Rai) ; ils sont fréquemment nés dans des villages rai, ont fait des études plus courtes, au Népal, et sont moins liés aux cercles académiques[12]. Les auteurs de l'après «révolution démocratique» des années 1990 ne sont donc plus, comme Chemjong, des membres de la diaspora, ce qui peut expliquer que les débats sur l'origine des Kirant perdent le caractère «translocal» que leur avait donné ce dernier, pour s'inscrire principalement dans une problématique nationale. L'objectif est dorénavant, moins de regrouper sous la bannière kirant un vaste ensemble supra-national de populations en les dotant d'une origine prestigieuse, que de fédérer les minorités ethniques du pays et de les ancrer dans la terre et l'histoire

12. On trouvera des références à ces différents auteurs dans SCHLEMMER 2004*a*.

népalaises. Kirant devient synonyme de « mongol », et s'inscrit dans le mouvement plus politique des « nationalités » *(janajâti)* pour la défense des droits des minorités ethniques face à la domination indo-népalaise sur le pays. Nous allons voir que les termes du débat concernant l'antécédence de la présence sur le sol s'inscrivent dans la continuité, d'une part, de débats indiens sur la théorie du « peuple aryen », d'autre part, des travaux d'orientalistes sur les anciennes dynasties régnantes du Népal.

L'antécédence de la présence sur le territoire : autochtones et conquérants en Inde

L'idée d'une parenté linguistique et raciale entre les peuples de l'Europe et de l'Inde regroupés sous les termes d'Indo-Européens ou d'Aryens, se diffusa — rappelons-le — très rapidement en Inde. Elle eut une grande influence sur les écrits des réformateurs hindous, qui appartenaient généralement aux nouvelles élites urbaines, en contact avec les Britanniques. Sensibles aux critiques formulées à l'encontre du système social et religieux hindou par les évangélistes et les utilitaristes britanniques qui jugeaient la société indienne à l'aune des valeurs chrétiennes (Trautmann 1997 : chap. 4), ces réformateurs tirèrent le constat d'un certain « échec de la civilisation hindoue », échec qui expliquait la colonisation et qui n'était considéré comme surmontable qu'au prix de profondes réformes. Dans ce contexte, la diffusion de la théorie d'une origine commune des peuples indiens et européens tombait, en quelque sorte, à point nommé, servant tant les « intérêts » des Britanniques que ceux des Indiens. Pour les premiers, elle participait notamment à la justification de la colonisation de l'Inde, les Britanniques devenant ces cousins lointains qui venaient aider leurs parents à retrouver le chemin de la civilisation (Leopold 1974, Trautmann 1997). Pour les réformateurs, la référence aux Aryens permettait de construire une grandeur passée et de se poser en égaux face aux colonisateurs (Leopold 1970). Ainsi, et malgré leurs nombreuses divergences, des mouvements réformistes tels que l'*Ârya Samâj* et le *Brâhmo Samâj* — qui allaient poser les bases du nationalisme hindou — reprirent à leur compte la théorie d'une antique et brillante civilisation aryenne, et projetèrent dans ce passé leur idéal de société, en partie forgé sur le modèle de la société britannique de l'époque. Ils décrivirent une société védique possédant toutes les caractéristiques de la société à la fois moderne et spécifiquement indienne dont ils souhaitaient l'avènement. Les Aryens devenaient une sorte de groupe élu, et ce concept unit les réformateurs hindous dans leur désir d'une modernisation de la société indienne, sous la

forme d'une lutte pour la refondation de leur supposée gloire perdue : celle de l'âge d'or des temps aryens.

En affirmant le caractère démocratique et égalitaire de la civilisation indienne (notamment à partir des écrits de Henri Maine sur la communauté villageoise indienne) et la supériorité spirituelle de l'hindouisme (les Veda étant la source de toutes les religions), des réformateurs, tel Dayananda Sarasvati, affirmèrent que le déclin actuel de l'Inde était dû à des influences extérieures, notamment occidentales (Leopold 1970 : 277). Mais l'Occident n'était pas seul mis en cause et, à l'instar de nombreux Britanniques, d'autres réformateurs, tel Mahadev Govind Ranade, justifièrent la décadence de la brillante civilisation aryenne par l'influence néfaste des populations non aryennes : les conquérants musulmans, les Dravidiens et les Tribaux (*ibid.* : 281).

Si la théorie selon laquelle les Indiens et les Européens étaient les descendants des Aryens offrait aux Indiens une origine prestigieuse (du moins commune à celle de leurs dominateurs), l'idée de l'invasion de l'Inde par les Aryens était plus problématique. Elle justifiait certes la domination des hautes castes, mais elle assimilait ces dernières aux envahisseurs qu'ils combattaient (Thapar 1981, Jaffrelot 1998, Guha 1998) ; de plus, elle excluait potentiellement toutes les populations supposées non aryennes (Tribaux, Munda, Dravidiens) de la mouvance réformatrice et nationaliste indienne. Certains réformateurs, tels Sarasvati ou le nationaliste Aurobindo Ghose, virent dans l'opposition entre Aryens et non-Aryens une source de division et cherchèrent à réintégrer ces derniers dans le giron de la civilisation hindoue : c'était eux aussi des Aryens mais, isolés de la civilisation, ils en auraient perdu le souvenir (Leopold 1970 : 283). D'autres supposèrent une origine extérieure commune à la totalité des peuples actuels de l'Inde, que ce soit le Tibet (pour Sarasvati) ou le pôle Nord (pour Bal Gangadhar Tilak). Toutes ces théories avaient en commun de dénier aux non-Aryens leur antécédence sur le territoire indien, les réformateurs hindous semblant penser que l'affirmation d'une autochtonie pouvait entraîner la revendication de droits particuliers.

De tels arguments concernant l'antécédence de la présence sur le sol furent effectivement utilisés ultérieurement par des leaders de groupes tribaux et de basses castes contre la domination brahmanique en Inde. Jotirao Phule fut peut-être l'un des premiers leaders des mouvements antibrahmanes à avoir employé ce type d'argument. Citadin éduqué à la *Scottish mission school*, il affirma, dès les années 1860, que les Shûdra (le quatrième et plus bas *varna* de la société indienne) étaient, en fait, les descendants des populations autochtones de l'Inde, qui furent asservies

et dominées par les envahisseurs aryens : les brahmanes. L'âge d'or de la civilisation indienne ne remontait donc pas, pour lui, à la période védique, mais aux temps pré-aryens (O'Hanlon 1985). Cette théorie fut reprise et développée par de nombreux intellectuels indiens originaires de basses castes, comme Bhimrao Ramji Ambedkar (Jaffrelot 2000) et, plus tardivement, par les leaders des groupes tribaux[13]. On assista ainsi à une lutte fondée sur des arguments « historiques » pour savoir qui était l'autochtone (Bates 1994, Fussman 2003).

On voit comment, sous l'effet d'une domination, des intellectuels issus des groupes subalternes projetèrent leur idéal de société — fondé sur le modèle hégémonique — dans un passé imaginé, et accusèrent la population dominante d'avoir causé la détérioration de leur civilisation : pour les réformateurs hindous, c'était les Occidentaux et les non-Aryens, et pour lesdits non-Aryens, c'était les Aryens. Voyons maintenant comment ce débat s'est inscrit, au travers des écrits des indigénistes kirant, dans le contexte népalais.

Héritage et gloire perdue : l'ancienne nation kirant

Depuis les années 1990, derrière la question : « Qui sont les Kirant ? » se cache un débat politique et identitaire qui mène à la question de la légitimité des différentes populations à occuper le sol népalais. Dans ce débat, la ré-appropriation du terme de kirant, originellement péjoratif, offre de riches perspectives aux intellectuels qui se réclament de cet ensemble ethnique. Cette réappropriation s'opère principalement par une histoire qui s'attache désormais à établir le lien unissant les Kirant à l'une des premières dynasties ayant régné sur le Népal, les Kirâta, et qui se base à nouveau sur les sources sanscrites et sur les travaux des orientalistes.

13. Il peut paraître surprenant que le statut d'autochtone ait d'abord été revendiqué par des leaders de basses castes, et non par des leaders de groupes dits « tribaux ». Certes, la distinction entre ces deux catégories de population n'est pas propre à la société indienne et la frontière qui les sépare est ténue, mais si l'on devait trouver une spécificité aux groupes que l'on nomme tribaux, il faudrait mettre en avant leur plus forte inscription dans un territoire, ce qui devrait logiquement favoriser cette prétention à l'autochtonie. Néanmoins, les populations tribales se caractérisent aussi par leur relatif isolement. Or, le discours sur l'autochtonie semble émerger chez des populations en contact avec les administrateurs britanniques et les missionnaires (par exemple, MACDOUGALL 1977 : 305) et être lié à une influence de ces derniers. De manière générale, c'est plutôt l'idée selon laquelle le pouvoir est extérieur (voire qu'un territoire se gagne par conquête) qui semble valorisée dans le monde indien précolonial.

Le lien entre les actuels Kirant et la dynastie des Kirâta est évoqué dans la chronique royale népalaise *Gopâlarâja vamsâvalî*, datant du XIVe siècle, de la sorte : « [...] ces 32 rois Kirâta régnèrent [sur le Népal]. Ces Kirâtas occupent maintenant la terre située entre la rivière Tâmâkosî et Arunakosî » (Malla et Vajracarya 1985 : 122). Cette chronique mentionne aussi le fait que les Kirâta auraient régné mille ans sur le Népal. La plus ancienne occurrence du terme « kirâta » au Népal associe donc cette dynastie aux actuelles populations kirant de l'est du pays. Cette chronique fut connue des Occidentaux dès 1811 : le colonel William Kirkpatrick en donna un premier aperçu et publia la généalogie des rois Kirâta qu'elle recelait. Pour Sylvain Lévi, qui en proposa une lecture critique, la mention d'une dynastie Kirâta — donc d'origine « mongoloïde » — ayant régné sur le Népal, n'était pas une invention des compilateurs : « Étrangers au goût de la couleur locale, écrit-il, les chroniqueurs hindous, s'ils ont l'occasion d'introduire dans leurs fantaisies romanesques des personnages étrangers, les affublent de noms franchement hindous » (1905 : 80), ce qui n'est pas le cas des noms des rois Kirâta dans ces chroniques. Il supposa donc que les Kirâta étaient « des personnages parfaitement réels et familiers, en contact suivi avec les gens du Népal » *(op. cit.)* et qu'ils auraient possédé leurs propres généalogies royales (même si plus ou moins légendaires, comme toute généalogie[14]). Il en conclut qu'au moment de compiler les différentes généalogies composant la *Gopâlarâja vamsâvalî*, les chroniqueurs népalais avaient dû reprendre les généalogies qu'avaient laissées ces « rois Kirâta » et les intégrer telles quelles dans leur propre corpus.

Le lien entre les Kirant et la dynastie Kirâta semblait donc établi, tout comme l'avait été le lien entre les antiques Kirâta et les actuels Kirant. Pourtant, les faits supportant cette allégation sont à nouveau très minces : l'argument de Lévi concernant l'origine non sanscritisée des noms de la généalogie est convaincant, mais rien, en dehors d'une homophonie, ne permet d'avancer qu'il existe réellement un lien entre la dynastie Kirâta et les actuels Kirant. Rappelons que le terme de « kirâta » n'a été accepté comme ethnonyme par les populations de

14. Les compilateurs de ces généalogies, nous dit S. Lévi, ont tenté d'y raccrocher les héros du *Mahâbhârata*, le Bouddha et l'empereur Asoka ; comme toute généalogie, elles auraient donc fait l'objet de manipulations. Ce processus se retrouve dans certains écrits des actuels indigénistes kirant, tel B. B. Rai (2055 V.S. : 13), qui incorporent des histoires du *Mahâbhârata* et du *Kîrâtârjunîya* (histoires dans lesquelles Shiva, déguisé en Kirâta, combat le héros Arjuna) dans leur mythe d'origine, tout en donnant le beau rôle aux Kirâta et en se plaignant de l'excessive emphase mise sur les héros indiens au détriment des Kirâta dans les versions classiques.

l'est du Népal que depuis quelques dizaines d'années. De même, rien ne nous permet de savoir si les rois que mentionne la chronique se pensaient eux-mêmes comme « Kirâta » : ce terme n'apparaît que pour introduire une généalogie de noms à consonance non sanscrite dans la compilation népalaise, et peut donc bien avoir été une appellation donnée par ces mêmes compilateurs. Enfin, Michael Witzel met en doute la traduction — la plus couramment admise — de K. P. Malla et D. V. Vajracharya, identifiant les Kirâta mentionnés par la chronique avec les populations de l'est du Népal[15]. La seule certitude que nous ayons est que, vers le XVIIIe siècle, des gens de la vallée de Katmandou désignaient un ensemble de populations, perçues comme barbares et situées à la périphérie de leur royaume, du même terme que celui utilisé au XIVe siècle par des lettrés de la même vallée pour désigner une dynastie supposée avoir régné dans des temps anciens sur le Népal, et dont les membres portaient des noms d'origine non indo-européenne.

Après W. Kirkpatrick et S. Lévi, la dynastie Kirâta, conçue comme l'une des premières à avoir régné sur la vallée de Katmandou, fit l'objet de travaux de la part d'intellectuels népalais. Si la plupart d'entre eux reconnaissaient le lien entre Kirant et Kirâta, ce n'était pas là le point qui les intéressait. Peut-être mus par la volonté de se démarquer de l'Inde (tout élément permettant de se distinguer de la civilisation indienne étant, au Népal, souvent bienvenu), ils forgèrent autour de cette dynastie une histoire exemplaire, mettant l'accent sur la spécificité népalaise[16]. Tout en étant le plus souvent présentés comme un peuple

15. M. Witzel précise que le « aujourd'hui » qui, dans la traduction de K. Malla et D. Vajracharya, relie les anciens rois Kirâta aux actuels Kirant, est un rajout des deux auteurs, et que le texte — par ailleurs écrit dans une langue assez hermétique — ne mentionne pas la rivière Arunakosî (soit la rivière Arun, qui traverse la zone de peuplement kirant), mais « Arjuna Kosakî ». Il propose alors de retraduire la phrase de la façon suivante : « Ces rois kiratâ qui ont/avaient leur origine *(udhava)* sur la(les) rive(s) de Tâma et Arjuna Kosakî », ces lieux pouvant renvoyer, selon lui, au lieu-dit Kirantichap, près de la rivière Tâma, soit à quelques dizaines de kilomètres à l'est de Katmandou, et non à l'actuel pays kirant (Witzel 1993 : 239). Si l'on tient absolument à déterminer une filiation à cette dynastie Kirâta, cette traduction tendrait à supposer que les rois Kirâta sont plus vraisemblablement des ancêtres des Néwar (les Néwar, dont la langue appartient aussi à la famille tibéto-birmane, étant les actuels habitants de la vallée de Katmandou) que les ancêtres des Kirant.

16. Les raisons historiques de cette hostilité népalaise envers l'Inde remontent au temps de la création de l'État népalais, hostilité qui fut entretenue par le difficile maintien d'une indépendance politique face aux volontés expansionnistes de l'Inde moderne. P. R. Upreti, dans un article intitulé « *A review of the Kirat problem* », écrit par exemple : « Il y a toujours eu une tendance psychologique, tant parmi les natifs que parmi les chercheurs étrangers sur l'histoire népalaise, à rattacher tous les événements du Népal aux sources indienne ou chinoise. Ils n'ont jamais perçu le fait que le Népal, bien que se développant entre deux puissantes civilisations au nord et au sud, est parfaitement capable de développer son propre

non aryen et comme les premiers habitants du Népal, les Kirâta furent aussi perçus comme faisant partie de l'édifice de la nation népalaise: «Le régime kirata joua un rôle significatif dans le développement du nationalisme népalais», écrit Hari Ram Joshi (1985: 22). Différents auteurs présentèrent alors — peut-être sous l'influence des écrits de Chemjong — les Kirâta comme ayant été à l'origine d'un important développement du pays: excellents administrateurs, ce furent eux qui développèrent l'agriculture, les villes, le commerce, l'écriture et les arts, etc. (Upreti 1973, Bhattarai 2017 V.S., Joshi 1985). Ces différents auteurs pensaient cependant les Kirâta dans le cadre du monde hindou, et les divers temples que l'on dit dater de l'époque Kirâta leur permettaient d'affirmer que les Kirâta étaient de pieux personnages. Muralidar Bhattarai (*op. cit.*: 76) avançait même que leur langue était d'origine sanscrite. Swami Prapannacharya — un Rai qui se voua à une vie d'ascète hindou — alla encore plus loin: il affirma que les Kirant étaient d'origine aryenne (T. B. Subba 1999: 24). Si les positions de ces intellectuels peuvent comporter des variations, un point semble faire l'unanimité: l'origine kshatriya des Kirant, certifiée par le code de Manu[17]. Les Kirant seraient donc des Kshatriya qui s'ignorent; on retrouve ici l'argument qu'utilisaient certains nationalistes hindous pour réintégrer les tribaux et les basses castes dans le giron de la société indienne.

En s'immisçant dans le débat à partir des années 1990, les indigénistes kirant ne formulent pas des discours très différents de ceux des intellectuels indo-népalais. Ils se contentent de reprendre à leur compte la prestigieuse origine que l'on avait bien voulu leur prêter, en insistant toutefois sur plusieurs points: le lien qui les unit à la dynastie des rois Kirâta[18], et l'époque glorieuse et idéale que fut le règne de ces derniers,

génie hors des influences étrangères» (Upreti 1973: 6).

17. Le *Mânavadharmasâstra*, ou Loi de Manu (qui daterait du début de notre ère), mentionne effectivement une «population» kirâta, décrite comme appartenant au groupe des Kshatriya (membres du deuxième «ordre», ou *varna*, et détenteurs du pouvoir politique) dégradés. Romila Thapar (1978) avance l'hypothèse que la qualité de Kshatriya dégradés fut souvent attribuée à des dynasties d'origine non hindoue, comme pour les ramener dans le giron de l'hindouisme.

18. Pour illustrer ce point, voici un extrait d'un article écrit par un intellectuel rai dans une revue népalaise: «Une étude approfondie des anciens Kirâta pose un sérieux défi aux historiens modernes. Il n'est pas étonnant que l'historiographie moderne du Népal manifeste des éléments indésirables, un air de condescendance "raciale" ou "coloniale". En conséquence, les Kirâta ont été marginalisés et leur passé glorieux questionné, voire même rejeté. Des tentatives ont été menées [...] par de soi-disant historiens pour dissocier les actuels Kirâta des Kirâta historiques du Népal antique. Il semble, néanmoins, qu'il y a un véritable besoin de "réécrire" l'histoire du Népal pour la postérité» (Rai 1998: 29). Cette véhémence dans le débat n'est pas rare et montre les enjeux, pour les Kirant, de la réécriture de l'histoire.

ILL. 1 — *Représentation de Yelambar, roi de la dynastie Kirâta* (dessin G. Schlemmer)

Yelambar est supposé être l'un des premiers roi kirant. Il interviendrait dans l'épopée du *Mahâbhârata*, parmi lesdits « Kirâta ». Ce dessin mêle des éléments indo-népalais (le port de la couronne *sripec*, la forme du drapeau, le caractère guerrier du roi kshatrya) avec des aspects spécifiquement kirant (les traits « mongoloïdes » de son visage et le port de l'arc, qui est devenu l'emblème des associations ethniques rai et limbu).

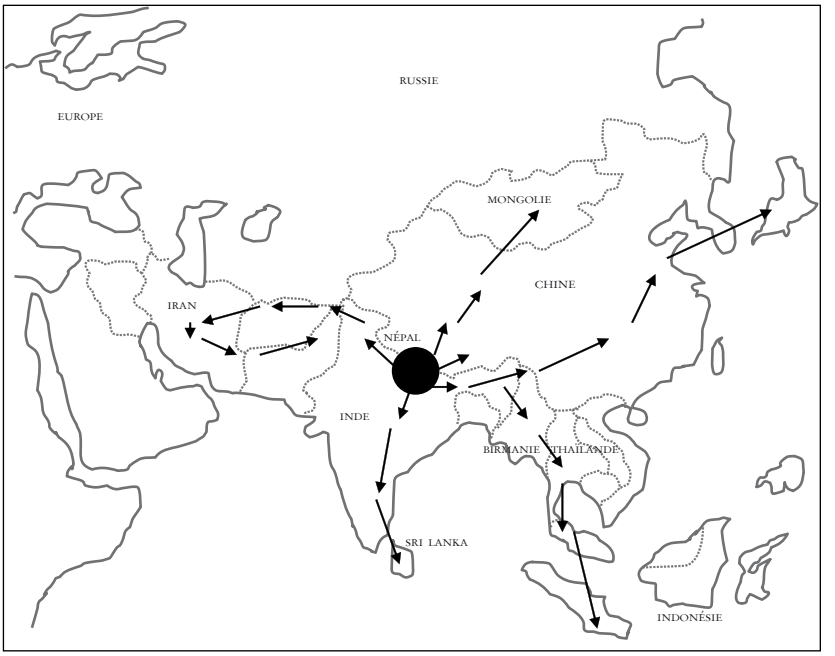
dépeints comme étant à l'origine de nombre des valeurs affichées par l'élite du Népal actuel (système démocratique, égalité des sexes et des castes, religion basée sur des préceptes moraux et philosophiques). Autrement dit, les indigénistes kirant se donnent pour les héritiers des anciens rois Kirâta, ces réels fondateurs du projet progressiste contemporain de la nation népalaise. Cette rhétorique des indigénistes est devenue un élément central dans la construction de la mémoire et de la légitimité de leur groupe. À l'instar de Chemjong, ils insistent sur l'ancienneté de leur civilisation (qu'ils disent être l'une des plus vieilles du monde), mais aussi, et surtout, sur leur antécédence sur le sol népalais, affirmant que les premiers habitants du Népal étaient des Kirant. Enfin, et c'est là un point crucial qui les distingue tant des intellectuels népalais que de Chemjong, ils nient tout lien entre les Kirant et les Indo-Népalais, voire la civilisation indienne en général : « La civilisation, la culture, la religion et les valeurs sociales [kirant] sont incompatibles et contraires aux valeurs hindoues » écrit T. B. Rai (2043 V.S. : 37).

Ces affirmations sur le passé des Kirant dessinent un tout autre programme que celui des intellectuels indo-népalais. Il ne s'agit plus de mettre en avant les spécificités de la nation népalaise, mais celles de ses premiers habitants. Les indigénistes revendiquent comme un dû des droits culturels, politiques, économiques et fonciers, représentant autant de privilèges dont ils auraient été spoliés par les «hindous». C'est aussi en référence à cette spoliation que les indigénistes expliquent le fait que leur groupe, supposé avoir régné sur le Népal et être à la source d'une civilisation brillante, se soit trouvé réduit à l'état de paysans «arriérés» *(backward)* vivant dans des zones reculées du pays. Les Indo-Népalais, regroupés indistinctement avec les Indiens dans la catégorie des «Aryens hindous», font figure de peuple d'envahisseurs, et le pouvoir est considéré comme devant revenir aux Kirant, héritiers légitimes de la dynastie fondatrice du pays. Pour autant, à travers cet usage politique des généalogies royales, qui a moins pour finalité de décrire un passé que de conférer, par une filiation ininterrompue, une profondeur historique et une origine prestigieuse à un groupe, ainsi que de justifier sa légitime prétention au pouvoir, on retrouve finalement le modèle hindou de légitimation de l'autorité (Thapar 1991)[19].

Le scénario d'une ancienne dynastie kirant chassée par les Indo-Népalais, devenu la pierre angulaire des discours des indigénistes kirant, légitime aujourd'hui leurs revendications les plus virulentes: les hindous ayant détruit leur culture, les Kirant doivent reconstruire leur héritage «perverti par la conspiration des Aryens» (T. B. Rai 2043 V.S.: 93). Cela conduit à un désir de «purifier» leur culture — selon une logique là encore toute brahmanique — de toute influence hindoue[20].

19. On sait que les généalogies sont faites pour être manipulées et réactualisées en fonction des besoins du moment (Thapar 1991, *cf.* aussi Toffin dans ce volume). Le fait que la volonté de fédérer entre eux des peuples, et d'y parvenir en les dotant d'une origine commune, n'est pas un phénomène récent, ni l'apanage des indigénistes, peut être illustré par l'anecdote suivante, tirée d'un manuscrit de 1843, traduit par Chemjong, qui relate la conquête ghorkali du pays kirant: «Quand le combat cessa de part et d'autre, *Rambhadra Thapa Magar* [commandant des forces gorkhali] commença à se renseigner sur les anciennes chroniques des tribus limbu et magar [...]. Dans ces chroniques des temps anciens, on trouva que les Limbu et les Magars étaient les enfants des mêmes aïeux [...]. Ces tribus doivent ainsi garder à l'esprit le fait qu'elles appartiennent à une même famille et qu'elles ne devraient jamais plus se battre dans le futur. De la sorte, ils mirent fin à la guerre entre Limbu et Gurkha» (Chemjong 1963: 3).

20. Ceci a des répercussions dans les villages kirant les plus reculés. Les habitants d'un village rai du district de Solu-Khumbu justifièrent le fait qu'ils boycottaient le festival de *Dasai* (l'équivalent de la fête indienne *Dasahrâ*, qui réaffirme l'ensemble des relations d'autorité et de hiérarchie dans le pays), en expliquant qu'il s'agissait en fait de la commémoration de la mise à mort d'un ancien roi kirant (la couleur vermillon de la marque frontale appliquée lors de ces rituels symbolisant pour eux le sang de



CARTE III — *Représentation cartographique de l'émigration kirant* (d'après Congbang 2062 V.S.)

Ce schéma illustre, en contraste avec celui de la carte I, la vision centrée sur l'origine népalaise des Kirant, qui émergent en Himalaya, avant de se répandre dans toute l'Asie.

Si ces influences ne sont pas supprimées, elles sont réinterprétées : ainsi *Tihâr*, la fête en l'honneur de Lakshmi, est devenue la commémoration d'un ancien roi kirant. À partir d'éléments empruntés à l'hindouisme sectaire, au bouddhisme et au christianisme, l'« authentique religion kirant » est décrite comme une religion scientifiquement fondée, basée sur des préceptes moraux enseignant l'amour et la tolérance, et comme une philosophie conduisant à l'harmonie entre les hommes et la nature (Schlemmer 2004*a*).

La rhétorique d'un âge d'or et d'un royaume perdu s'inscrit dans la continuité des combats des leaders kirant (tout particulièrement

leur roi décapité), et donc de la prise de pouvoir des Indo-Népalais. C'est d'ailleurs la malédiction qu'aurait reçue la lignée des rois Shah par ces anciens rois kirant suite à leur éviction qui explique, pour certain de ces villageois, le massacre de la famille royale en juin 2001.

limbu) pour préserver, puis retrouver l'autonomie de leur région[21]. Cette lutte avait abouti, dans les années 1950, à la création d'un mouvement autonomiste kirant qui chercha à expulser du Limbuwan les membres des hautes castes et à proclamer un territoire indépendant (Mojumdar 1975 : 79). En 1990, la *National Mongol organisation* et le *Limbuwana liberation front* demandèrent l'application du statut d'autonomie des Kirant que le roi Prithvi Narayan Shah avait accordé lors de sa conquête du pays (Hoftun *et al.* 1999 : 330). Aujourd'hui, cette même rhétorique justifie, entre autres, la volonté des indigénistes de rejeter la domination hindoue sur le Népal, et leur désir d'obtenir une plus forte représentation politique. À la suite de la naissance de la guérilla maoïste, la région a connu une nouvelle lutte armée ; significativement, deux mouvements indépendantistes rai et limbu (le *Limbuwan study forum* et le *Khumbuwan liberation front*) se sont réunis sous la bannière kirant, pour créer le *Kirant national front*, qui s'est ensuite allié avec le mouvement maoïste...

*
* *

L'examen des significations données au terme kirant par les indigénistes issus de ce «groupe» montre comment, autour de ce mot, s'est progressivement construit un discours légitimant la revendication d'une spécificité historique et culturelle d'un ensemble de populations politiquement dominées du Népal. Le paradoxe est que tout, dans ce discours, passe par la médiation d'un référent «extérieur». Ce discours est porté par quelques individus membres de la petite élite — éduquée, urbaine (voire émigrée à l'étranger), plus ou moins déracinée et intégrée au mode de vie des Indo-Népalais — qui est issue de ces populations dont ils se proclament les porte-paroles. Leur éducation les inscrit dans l'histoire intellectuelle du pays dont ils sont, bon gré mal gré, les héritiers. De fait, les discours et les valeurs de cette élite se fondent sur ceux des

21. Mais en l'absence de données sur l'histoire des mouvements kirant, et plus particulièrement des révoltes qui eurent lieu durant les années 1950, il n'est pas possible d'affirmer que les membres de ces mouvements faisaient explicitement référence à cette supposée dynastie kirant. Le plus ancien document que l'on possède sur la vision des Kirant de leur passé — qui est celui cité par E. Vansittart (1896 : 139) et qui est antérieur à la fin du XIXe siècle — ne fait pas mention de la dynastie Kirâta. Cette référence à une dynastie kirant ayant régné sur le Népal se serait diffusée jusque dans les villages kirant les plus reculés dans le courant de la première moitié du XXe siècle : Philippe Sagant en entendit parler dès les années 1960 (com. pers.).

dominants, par rapport auxquels elle se positionne et dont elle conteste la position hégémonique. Le terme de kirant même — à partir duquel ces indigénistes vont légitimer la revendication du statut d'autochtone et la volonté de rupture avec le monde aryen — est un terme sanscrit, désignant des populations vivant en marge de la civilisation indienne. De plus, il n'y eut longtemps d'histoire des Kirant que pour les orientalistes : ce furent ces derniers qui exhumèrent le terme par la lecture des textes sanscrits pour tenter d'en retracer l'histoire. Enfin, les débats sur l'histoire qui ont lieu entre élites kirant et indo-népalaises reproduisent en partie ceux qui eurent lieu entre réformateurs hindous d'un côté, basses castes et tribaux de l'autre — ces débats reprenant eux-mêmes ceux menés entre missionnaires et réformateurs hindous.

Cela ne fait cependant pas des indigénistes de simples récepteurs passifs d'influences extérieures. En se réappropriant le terme kirant et en construisant autour de lui une histoire singulière, les indigénistes ont contribué à transformer la signification de ce terme et, de ce fait, les valeurs qui lui étaient associées. Si le terme renvoyait à des populations barbares vivant en marge des États, il désigne maintenant, à la suite des écrits de Chemjong et des indigénistes qui lui ont succédé, la véritable population autochtone du Népal, héritière d'une des plus anciennes civilisations du monde, et qui a donné les premiers souverains de ce pays. Les indigénistes kirant ont ainsi su transformer un rapport entre position hégémonique/position subalterne — qui traduit un rapport centre/périphérie — en un rapport envahisseurs étrangers/autochtones (héritiers d'un passé glorieux, qu'il s'agit de rétablir). Tous semblent œuvrer pour un retournement de ce rapport, en cherchant à faire de cette périphérie dominée — où les groupes kirant étaient relégués — un centre. Si, donc, c'est une fois de plus en relation au monde hindou que la nouvelle entité kirant prend sens et se construit, on ne peut plus dire qu'il n'y a de Kirant que du point de vue de la civilisation hindoue : une partie des élites issues de ce groupe ont décidé de s'approprier ce terme et de participer — si ce n'est avec la rigueur scientifique que l'on associe au métier d'historien, du moins avec créativité — à la construction de leur histoire.

Références

BATES, C.
1994 «Lost innocents and loss of innocence»: Interpreting *Adivasi* movements in South Asia, *in* R. H. Barnes, A. Gray et B. Kingsbury (éd.), *Indigenous peoples of Asia* (Ann Arbor, Association for Asian Studies), pp. 37-70.

BHATTARAI, M.
2017 V.S. (1960) *Lecture on Nepal culture* (Katmandou, World Friendship Association).

BRYANT, E.
2001 *The quest for the origins of Vedic culture* (New Delhi, Oxford University Press).

CAPLAN, L.
1970 *Land and social change in East of Nepal. A study of Hindu-tribal relations* (Los Angeles, University of California Press).

CAMPBELL, A.
1840 Notes on the Limboos and other tribes hitherto undescribed, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 9 (102), pp. 595-615.

CARRIN, M.
2002 Retour au bosquet sacré. Réinvention d'une culture *âdivâsî*, *in* M. Carrin et C. Jaffrelot (éd.), *Tribus et basses castes. Résistance et autonomie dans la société indienne* (Paris, École des hautes études en sciences sociales), pp. 233-264 [Purusârtha, 23].

CARRIN, M. et JAFFRELOT, C.
2002 Introduction, *in* M. Carrin et C. Jaffrelot (éd), *Tribus et basses castes. Résistance et autonomie dans la société indienne* (Paris, École des hautes études en sciences sociales), pp. 11-31 [Purusârtha, 23].

CHATTERJEE, S. K.
1951 *Kirâta-Jana-Kriti. The Indo-Mongoloids: Their contribution to the history and culture of India* (Calcutta, Asiatic Society).

CHEMJONG, I. S.
1963 *Translation of Limbu manuscript of India office library* (Londres, Indian Office Library).
1967 *History and culture of Kirat people*, partie I et II (Katmandou, Pushpa Ratna Sagar).

CLARKE, G. E.
1995 Blood and territory as idioms of national identity in Himalayan States, *Kailash*, 17 (3-4), pp. 89-132.

CONGBANG, H.
2062 V.S. (2005) *Kirat Mangol Kirataruka utpatti* «La naissance des Kirat Mangol» (Katmandou, Rajamati Press).

FORRESTER, D. B.
1979 Christianity and early Indian nationalism, *in* M. Gaborieau et A. Torner (éd.), *Asie du Sud, tradition et changement* [VIth European conference on modern South Asian studies, Sèvres, 8-13 juillet 1978] (Paris, Centre national de la recherche scientifique), pp. 331-337.

FUCHS, S.
1965 Messianic movements in primitive India, *Asian Folklore*, 24, pp. 11-62.

FUSSMAN, G.
2003 Entre fantasmes, science et politique. L'entrée des Âryas en Inde, *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 4, pp. 781-813.

GABORIEAU, M.
2001 Identité musulmane, orientalisme, ethnographie. Faut-il réhabiliter les auteurs coloniaux? *in* J.-L. Racine (éd.), *La question identitaire en Inde* (Paris, École des hautes études en sciences sociales), pp. 71-89 [Purusârtha, 22].

GAENSZLE, M.
2002 Countering the great traditions: remaking of the *Kiranti* past, *in* A. Harneit-Sievers (éd.), *A place in the world. New local historiographies from Africa and South Asia* (Leyde et Boston, Brill), pp. 331-346 [African social studies series, 2].

GIUSEPPE, R.
1801 Account of the kingdom of Nepal, *Asiatick researches*, 2, pp. 307-322.

GUHA, S.
1998 Lower strata, older races, and aboriginal peoples: Racial anthropology and mythical history past and present, *The Journal of Asian Studies*, 57 (2), pp. 423-441.

HAMILTON, F. B.
1819 *An account of the kingdom of Nepal and of the territories annexed to this dominion by the house of Gorkha* (Edinburgh, A. Constable).

HODGSON, B. H.
1858 On the Kiranti tribe of the Central Himalaya, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 27, pp. 446-456.
1880 *Miscellaneous essays relating to Indian subjects*, vol. I (Londres, Trübner).

HÖFER, A.
1979 *The caste hierarchy and the State in Nepal. A study of the Muluki Ain of 1854* (Innsbrück, Universitätsverlag Wagner).

HOFTUN, M., RAEPER, W. et WHELPTON, J.
1999 *People, politic, ideology. Democracy and social change in Nepal* (Katmandou, Mandala Book Point).

JAFFRELOT, C.
1998 L'idée de race dans l'idéologie nationaliste hindoue: un concept entre deux cultures, *in* G. Heuzé et M. Selim (éd.), *Politique et religion dans l'Asie du Sud contemporaine* (Paris, Karthala), pp. 137-222.

2000 *Dr Ambedkar. Leader intouchable et père de la Constitution indienne* (Paris, Presses de Sciences po).

JONES, R. L.
1976 Sanskritisation in Eastern Nepal, *Ethnology*, 15 (1), pp. 63-75.

JOSHI, H. R.
1985 The Kirata tribes, *Rolamba, Journal of Joshi research Institute*, 5 (3), pp. 21-29.

KIRKPATRICK, W.
1811 *An account of the kingdom of Nepal* (Londres, W. Miller).

LEOPOLD, J.
1970 The aryan theory of race, *The Indian Economic and Social History Review*, 7 (2), pp. 271-297.
1974 British applications of the aryan theory of race to India, 1850-1870, *The English Historical Review*, 89 (352), pp. 578-603.

LÉVI, S.
1906 *Le Népal. Étude historique d'un royaume hindou*, vol. 2 (Paris, Ernest Leroux).

MALLA, K. P.
1973 The intellectual in Nepalese society, *in* P. S. J. B. Rana et K. P. Malla (éd.), *Nepal in perspective* (Katmandou, CEDA), pp. 263-290.

MALLA, K. P. et VAJRACARYA, D. V.
1985 *The Gopâlarâjavamsâvalî* (Wiesbaden, Franz Steiner Verlag) [Nepal Research Centre Publication, 9].

MACDOUGALL, J.
1977 Agrarian reform vs. religious revitalization: collective resistance to peasantization among the Mundas, Oraons and Santals, 1858-1895, *Contribution to Indian Sociology*, 11 (2), pp. 295-321.

MASSONAUD, C.
1982 Le Sikkim, *in* A. W. Macdonald (éd.), *Les royaumes de l'Himalaya* (Paris, Imprimerie nationale), pp. 117-163.

MOJUMDAR, K.
1975 *Nepal and the Indian nationalist movement* (Calcutta, Forma K. L. Muykhopadhyay).

O'HANLON, R.
1985 *Caste, conflict, and ideology. Mahatma Jotirao Phule and low caste protest in nineteenth-century Western India* (Cambridge, Cambridge University Press).

PETECH, L.
1958 *Medieval history of Nepal (750-1480)* (Rome, Istituto italiano per il medio ed estremo oriente).

PRADHAN, K.
1991 *The Gorkha conquests. The process and consequence of the unification of Nepal with particular reference to Eastern Nepal* (Calcutta, Oxford University Press).

RAI, B. B.
2055 V.S. (1998) *Kirât itihâs* «Histoire des Kirant» (Bhaktapur, Srimati Ganga Rai and Sri Manikumar Rai).

RAI, T. B.
2043 V.S. (1987) *Kiâat Bhumi ra Kirât Janajiwan* «La terre kirant et le peuple kirant» (Katmandou, Uttarkumar Camling Rai).

RAI, R. K.
1998 Listing of documents from Mâjh Kirât, *Himalayan Culture*, 4 (1), pp. 29-40.

RÉGAMEY, C.
1935 Bibliographie analytique des travaux relatifs aux éléments anaryens dans la civilisation et les langues de l'Inde, *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient*, 34, pp. 429-566.

RISLEY, H. H.
1891 *The tribes and castes of Bengal* (Calcutta, Bengal Secretariat Press).
1908 *The people of India* (Londres, Thacker and Co).

RÖNNOW, K.
1936 Kirâta. A study on some ancient indian tribes, *Le monde oriental* (Uppsala), 30, pp. 90-170.

SAGANT, P.
1975 Nationalité et État-nation: l'exemple de l'intégration politique des Limbu du Népal, *Pluriel*, 2, pp. 3-20.

SALES, A. DE
2001 Entre revendications ethniques et maoïsme. Le pays Kham-Magar (Népal), *in* J.-L. Racine (éd.), *La question identitaire en Inde* (Paris, École des hautes études en sciences sociales), pp. 271-301 [Purusârtha, 22].

SCHLEMMER, G.
2004*a* New past for the sake of a better future: Re-inventing the history of the Kirant in East Nepal, *European Bulletin of Himalayan research*, 25-26, pp. 119-144.
2004*b* *Vues d'esprits. La conception des esprits et ses implications chez les Kulung Rai du Népal*, thèse de doctorat (Nanterre, université de Paris X), non publié.
à paraître Spheres of identification and ethnic construction in a Tibetan-Burmese population in Nepal, *in* C. Culas et F. Robinne (éd.), *Interethnic dynamics in Asia* (Singapore, Institute of South-East Asian studies).

SLUSSER, M. S.
1982 *Nepal Mandala. A cultural study of the Kathmandu valley*, vol. I (Princeton, Princeton University Press).

SRINIVAS, M. N.
1956 A note on Sanskritisation and Westernisation, *Far Eastern Quarterly*, 15 (4), pp. 481-496.

SUBBA, J. R.
1999 *The Limboos of the Eastern Himalaya with special references to Sikkim* (Gangtok, Sikkim Yakthung Mundhum Saplopa).

SUBBA, T. B.
1999 *Politics of culture: A study of three Kirata communities in the Eastern Himalaya* (Hyderabad, Orient Longman).

THAPAR, R.
1978 *Ancient indian social history. Some interpretation* (New Delhi, Orient Longman Limited).
1981 Ideology and the interpretation of early Indian history, *Social Science Information*, 20 (2), pp. 239-285.
1991 Genealogical patterns as perceptions of the past, *Studies in History*, 7 (1), pp. 1-36.

TRAUTMANN, T. R.
1997 *Aryan and British India* (Berkeley, University of California Press).

UPRETI, P. R.
1973 A review of the Kirat problem, *Nepalese Perspective*, 9 (3), pp. 3-8.

VANSITTART, E.
1896 *Notes on Nepal* (Calcutta, Office of the Superintendent of Government Printing).

WITZEL, M.
1993 Nepalese hydronomy: Towards a history of settlement in the Himalaya, *in* G. Toffin (éd.), *Nepal, past and present* (Paris, Centre national de la recherche scientifique), pp. 217-266.