



**HAL**  
open science

# From Sect to Tribe: The Moran and Matakas of Upper Assam

Philippe Ramirez

► **To cite this version:**

Philippe Ramirez. From Sect to Tribe: The Moran and Matakas of Upper Assam. Moussons : recherches en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est, 2023, 40-2022, pp.119-150. 10.4000/moussons.9908 . hal-03975927

**HAL Id: hal-03975927**

**<https://hal.science/hal-03975927>**

Submitted on 26 Dec 2023

**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.

# De la secte à la tribu

## Les Moran et Matak du Haut-Assam

Philippe Ramirez \*

Aix Marseille Univ, CNRS, IRASIA UMR 7306, Marseille, France

### **Note de l'auteur**

---

La recherche de terrain à l'origine de cet article a été menée entre 2014 et 2019 en collaboration de Meenaxi Barkataki-Ruscheweyh grâce à des financements du Centre d'Études Himalayennes du CNRS.

### **INTRODUCTION**

Tout au long de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, la puissante rébellion mayamara défie l'armée assamaise, parvenant à prendre la capitale Rangpur (l'actuelle Sibsagar) par deux fois et à se saisir du souverain. L'affaiblissement conséquent de l'État assamais contribuera grandement aux succès des trois invasions birmanes (1817-1825), à l'intervention britannique de 1824 puis à l'annexion de l'Assam par la East India Company (1826). Cette révolte – que je désignerai par la suite comme « la Révolte » – est communément désignée par le nom d'une secte vishnouite, les

\* Ethnologue à Aix Marseille Univ, CNRS, IRASIA UMR 7306, Marseille, France. Sa thèse de doctorat (Paris X-Nanterre) a mis en évidence les structures politiques d'une population indo-népalaise du Népal Central à partir de matériaux portant sur l'histoire, la filiation, le rituel et la politique de village. Il a ensuite entrepris une anthropologie des représentations maoïstes népalaises, analysant notamment les productions symboliques concernant les martyrs et l'édification nationale. Il mène actuellement des recherches sur la complexité culturelle du Nord-Est indien et tout particulièrement sur les articulations entre filiation et ethnicité.

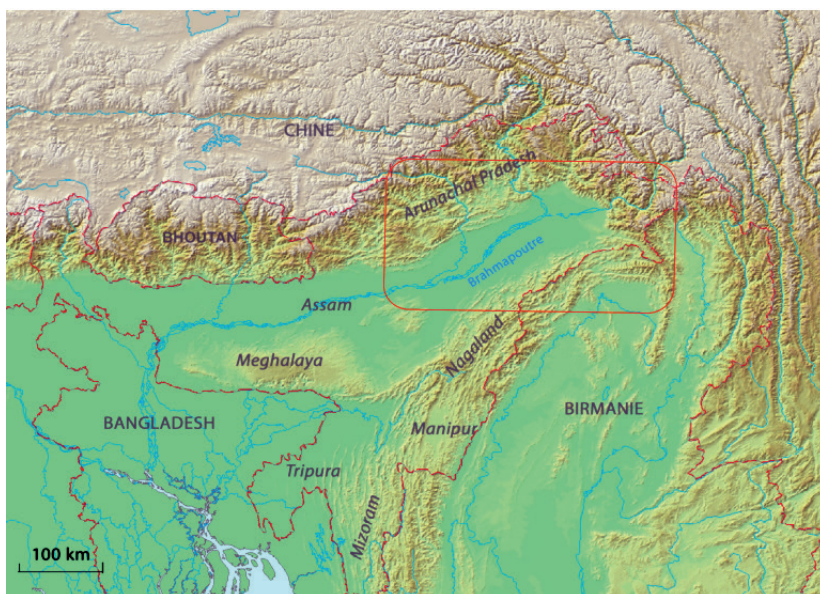


Fig. 1. Situation du Haut-Assam

Source et crédit : P. Ramirez, fond : ESRI, USGS, NOAA..



Fig. 2. Haut-Assam actuel

Source et crédit : P. Ramirez, fond Wikimedia commons, licence CC BY-SA 3.0.

Mayamara (Māyāmarā) ou Moamaria (Movāmorīyā)<sup>1</sup>, dont les gourous auraient été les instigateurs. Le gros des troupes rebelles aurait été formé par leurs adeptes issus d'une population de l'extrémité orientale du Haut-Assam, les Moran<sup>2</sup>.

Durant la période coloniale, les administrateurs britanniques ont les plus grandes peines à comprendre comment s'articulent trois termes qu'ils rencontrent dans le Haut-Assam et qui paraissent synonymes : Matak, Moran et Mayamara. Ils hésitent à décider à quel type d'entité sociale ils se rapportent – tribu, caste, communauté religieuse ou sujets d'un même chef – et à les situer précisément au sein d'une société régionale déjà fort complexe. Après une brève apparition dans les *Census of India* au début du xx<sup>e</sup> siècle, Moran et Matak disparaissent de la documentation disponible. Hormis leur association à la Révolte on ne sait presque rien d'eux, si ce n'est qu'ils parlaient une langue tibéto-birmane en voie d'extinction. Ils ne seront l'objet d'aucune ethnographie coloniale ni post-coloniale.

Aujourd'hui, la plupart des Assamais ont connaissance d'une population qu'ils appellent Moran-Matak, qui vit toujours dans le Haut-Assam, et qu'ils associent d'une part à la Révolte, d'autre part au mouvement indépendantiste armé de l'ULFA (United Liberation Front of Asom).

Qui sont les Moran et les Matak et pourquoi sont-ils assimilés ? Une première série d'entretiens de terrain menés chez ceux-là mêmes qui se reconnaissent dans l'un ou l'autre de ces ethnonymes révéla la coexistence de perceptions très diverses de ce couple et de la place de ses composantes dans la genèse de la société régionale. Toutes accordaient un rôle majeur à l'autochtonie et aux affiliations religieuses. Au-delà d'un éclairage sur ce curieux collectif Moran-Matak, cette recherche permet d'attirer l'attention sur le rôle des initiations vishnouites dans la constitution des assemblages ethniques actuels<sup>3</sup>.

Cette étude, dont je voudrais ici restituer la progression, se situe dans le cadre d'une recherche plus large sur la complexité anthropologique dans le Nord-Est indien, et notamment sur les mécanismes de la différenciation ethnique, à la fois leur fonctionnement, leurs motifs affichés et leur possible émergence historique. Mes travaux précédents portaient sur les continuités et les connexions parcourant des environnements pluriculturels (Ramirez 2014). Le cas présent concerne davantage des différenciations identitaires au sein d'un ensemble culturel relativement homogène. À cet égard, il évoque le cas Pathan, qui avait inspiré à Fredrik Barth (1969b) sa théorie des frontières ethniques.

Après une brève présentation du Haut-Assam, le plan de l'article suivra la progression de l'enquête. D'abord, comment les Moran et les Matak se perçoivent-ils mutuellement ? On verra que leurs réponses se réfèrent abondamment à l'historiographie précoloniale. Nous évoquerons donc ensuite les matériaux concernés, les riches chroniques assamaises. Une analyse des catégories produites par l'administration coloniale est indispensable en ce qu'elles ont participé à forger le paysage ethnique actuel. Celui-ci toutefois est aussi le produit de dynamiques de différenciation antérieures et, dans le cas des différenciations internes et externes aux Moran et Matak, l'histoire de la segmentation des sectes vishnouites aurait joué un rôle considérable.

Ceux qui se reconnaissent dans les ethnonymes « Moran » et « Matak » vivent presque exclusivement dans le Haut-Assam oriental, c'est-à-dire à l'extrémité orientale de la plaine alluviale du Brahmapoutre, plus précisément dans les districts de Tinsukia et de Dibrugarh. Ces deux districts jouxtent à l'ouest ce qui fut le cœur d'un empire qui au xvii<sup>e</sup> siècle couvrait peu ou prou l'étendue de l'État actuel de l'Assam et qui se situe dans l'actuel district de Sibsagar (fig. 2). Cet État ainsi que les princes de langue tai qui le fondèrent sont aujourd'hui communément désignés comme « Ahom »<sup>4</sup>. À la suite du rattachement de l'Assam à l'Inde britannique en 1826, le Haut-Assam oriental, auparavant très peu densément peuplé et cultivé, a connu des bouleversements économiques et démographiques considérables consécutifs au développement des plantations de thé – aujourd'hui les plus importantes de l'Inde en superficie – puis de l'extraction minière (pétrole, gaz et charbon).

Malgré des demandes récurrentes dans ce sens, Moran et Matak ne sont toujours pas inscrits dans la liste des Scheduled Tribes de la Constitution indienne. Dans le cadre de la politique indienne de discrimination positive, les Scheduled Castes (SC) et Scheduled Tribes (ST) peuvent prétendre dans chaque État à des emplois et à des mandats électoraux réservés, et dans les États du Nord-Est de l'Inde, où s'applique le 6<sup>e</sup> amendement de la Constitution, se voir octroyer une autonomie politique et la protection de domaines fonciers considérés comme « tribaux ». Moran et Matak ne relèvent que de la catégorie indivise des Other Backward Classes (OBC). Les membres des OBC ne bénéficient que d'avantages mineurs.

Difficile d'estimer le nombre de ceux qui se disent Moran ou Matak. Alors que chaque Scheduled Tribe est dénombrée individuellement par les *Census of India*, les OBC ne le sont que collectivement, voire plus du tout dans le recensement de 2021. Ne déclarant en outre aucune autre langue maternelle que l'assamais, les Moran et Matak ne recoupent pas de classe spécifique dans les recensements nationaux actuels et restent donc statistiquement invisibles. On peut estimer leur nombre à 100 000 pour les Moran et autant pour les Matak<sup>5</sup> parmi une population d'environ 2,6 millions pour l'ensemble des districts de Tinsukia et Dibrugarh, composée de collectifs bien plus nombreux :

- les Tai-Ahom, nombreux dans tout le Haut-Assam ;
- les Tea Tribes, originaires d'Inde centrale et qui constituent toujours la main-d'œuvre des plantations de thé ;
- les Bihari, Nepali et Bengali, descendants d'immigrants récents du Bihar, du Népal et du Bengale ;
- les castes pan-assamaïses (Brahmanes, Kalita, Kayastha, Kaivartta, etc.) ;
- les Chutia et Kachari, réputés, comme les Moran, avoir « perdu » leurs langues tibéto-birmanes (Endle 1911 : 90-96 ; Jacquesson 2006).

Les Moran et les Matak forment donc une grosse minorité dans une région dont beaucoup parmi eux se pensent comme les autochtones véritables. Il n'existe aucune zone qu'ils n'occuperaient exclusivement ni même où ils seraient majoritaires. En revanche, leurs implantations rurales forment des géographies très dissemblables. Les Matak vivent dans des localités multiethniques plutôt péri-urbaines dans

le district de Dibrugarh ; les Moran occupent généralement des villages qui leur sont propres, à la périphérie orientale et relativement moins peuplée du district de Tinsukia. Pour un voyageur non-informé, si les colonies des Tea Tribes, et à la rigueur les maisons bihari, bengali ou nepali peuvent présenter quelques traits remarquables, très peu d'éléments distinguent les habitats de ceux qui se disent Moran ou Matak de ceux qui se reconnaissent comme Ahom, Chutia ou Assamais.

## NOUS, EUX, LE PREMIER ROI

Si à l'extérieur du Haut-Assam, on entend couramment évoquer les « Moran-Matak », aucun des intéressés ne se qualifie ainsi aujourd'hui. On se dit soit Moran soit Matak, et avec une fermeté proportionnelle à son degré de scolarisation. En revanche, sur ce qui fonde cette assertion et sur les différences entre Moran et Matak, les avis sont fort variés.

La grande majorité des Moran se perçoivent comme un ensemble cohérent, se qualifiant de *janāgoṣṭhi* (groupe humain, race), *janajāti* (As.-Hi. population de la forêt ou des montagnes, tribu), ou plus couramment *tribe* – un terme non nécessairement péjoratif en Inde et très souvent revendiqué. Nombreux parmi eux se pensent comme une tribu convertie au vishnouisme et comme les authentiques descendants des rebelles mayamara, au contraire des Matak qui, selon ce point de vue, se seraient soumis au souverain assamais.

Les Matak sont moins unanimes quant à leurs origines et à leur cohérence. Il n'y a consensus que sur leur rattachement à la secte Mayamara. Certains se pensent comme une communauté de fidèles mayamara issus de différentes *jāti* (type humain, caste, espèce, etc.), notamment Tai-Ahom, Chutia et Kachari. D'autres estiment que les Matak étaient une tribu à l'histoire et à la culture spécifiques comprenant plusieurs sous-ensembles, dont les Moran. D'autres Matak enfin se redécouvrent comme des Tai-Ahom de confession mayamara.

## Nous sommes les mêmes

C'est parmi les Matak que se rencontrent les discours particulièrement inclusifs, niant que l'on ait affaire à deux entités distinctes : « Moran et Matak sont les deux faces de la même pièce », « Les Matak ont les mêmes clans que les Moran. » « Leur religion est identique. Ils dépendent d'institutions religieuses (*satra*) différentes seulement parce qu'ils habitent dans des régions différentes. Il arrive d'ailleurs que des Moran fréquentent les *satra* matak. » « Un Matak est un adepte d'Aniruddha [le fondateur de la secte Mayamara] ; les Moran sont simplement une des castes matak. » « On appelle encore les Moran "gens de la forêt" (*Hābitaliyā*), les Matak "gens des espaces ouverts" (*Mukaliyā*). Mais ce n'est plus comme ça aujourd'hui, il n'y a plus de différence entre leurs villages. »

Il est remarquable que la plupart de ces arguments ne sont pas rejetés par les tenants de la distinction. Certains sont difficilement contestables, telles la géographie des deux collectifs ou l'identité des pratiques religieuses les plus manifestes. C'est en fait à propos de traits plus subtils que se formule la distinction.

## Nous sommes différents

Ces différentes conceptions des « nôtres » s'articulent bien entendu à différentes conceptions des « autres » au sein du couple Moran-Matak. Là aussi, le degré de scolarisation est déterminant. À la question : « quelle est la différence entre les Moran et les Matak », les personnes relativement peu scolarisées commencent le plus souvent par : « moi je sais pas vraiment ». S'ensuivent quelques affirmations dont on n'énoncera que les plus fréquentes :

- « Les Moran sont une *jāti* » (souvent aussi : *janāgoṣṭhi*), les Matak sont constitués de plusieurs *jāti* qui suivent le même dharma.
- « Les Matak vivent dans la zone de Chabua (entre Dibrugarh et Tinsukia), les Moran à Makum et au-delà (dans l'est de Tinsukia) ».
- « Les Moran ont des clans (*khel*<sup>6</sup>), pas les Matak ».
- « Moran est un patronyme (As<Ang. *title*), pas Matak ».

Qu'en est-il des pratiques ? Qu'est-ce que Moran et Matak font différemment, dans la vie quotidienne, pour les fêtes, etc. ?

Pressés de fournir des illustrations, les tenants d'une distinction Moran-Matak désignent des traits d'apparence ténue.

- Les Matak portent un turban (*pāguri*) très particulier que l'on distingue facilement de celui des Moran et qui ne se noue pas du tout de la même façon<sup>7</sup> (fig. 3 et 4).
- Leur écharpe (*gamocā*) est différente.
- Notre étable (*gohāli*) est différente
- Nous ne confectionnons pas le paquet de bétel-noix d'arec (*tāmol-pan*) de la même façon<sup>8</sup> (fig. 5).



Fig. 3. « Muttuck »

Source et crédit : in Dalton (1872), cliché : Simpson.



Fig. 4. Aîné matak démontrant le nouage du turban

Crédit : P. Ramirez.



Fig. 5. Confection du *tāmol-pan* à la façon moran

Crédit : P. Ramirez.



Les différences dans les dates et certains détails des fêtes de Bihu reviennent souvent parmi les indices de singularité : les Moran commencent le Bohag Bihu (Bihu de printemps) le mercredi, les Matak ne font pas de feux de joie, les tambours sont de forme différente... Il n'est pas inutile de relever que les Bihu, cette série de trois rituels emblématiques de l'Assam, connaissent des variations d'une région et d'une localité à l'autre<sup>9</sup>. Or les détails des Bihu moran et matak sont estimés à l'aune d'une version standard pan-assamaise présumée de la fête et interprétés soit comme des preuves d'orthodoxie louable soit au contraire comme les signes d'une perte d'authenticité tribale. Tout se passe comme si ces dissemblances discrètes étaient mobilisées comme opérateurs de différenciation et que ce qui importait était l'acte même de pointer une différence plutôt que la nature et le degré de cette différence<sup>10</sup>.

Une dernière spécificité revient très souvent et de la part d'interlocuteurs relevant des deux collectifs : « Les Moran sont plus conservateurs que les Matak. » Les illustrations apportées à l'appui de ce conservatisme ressortent surtout du domaine religieux : « Dans leurs cuisines, les Moran sont très stricts quant aux règles de pureté » ; « Ils font encore des sacrifices animaux, jusque dans l'enceinte des *satra* » ; « Autrefois, ils sacrifiaient à Kesaikhaiti [déesse carnivore] ». »

Nous reviendrons sur le rapport des Moran à la pureté. Quant au sacrifice animal, son évocation suscite dans l'Assam contemporain des positions ambiguës : proscrit par l'orthodoxie vishnouite, il est associé à un archaïsme supposé de la tribalité et du shaktisme. Les tribus auraient conservé les pratiques *śākta* refoulées ailleurs par le prosélytisme vishnouite.

Cependant, le sacrifice animal renvoie aussi aux rois pré-assamais, aux États kachari et chutia, assimilés aux premiers maîtres du lieu et aux ancêtres des tribus actuelles. Kesaikhaiti notamment représente la grande divinité du Haut-Assam sur la faveur de laquelle les souverains chutia appuyaient leur autorité<sup>11</sup>. Or, dans les collectifs revendiquant leur autochtonie, le sacrifice animal, par son archaïsme même, est susceptible d'être perçu comme le témoin de cette autochtonie. On ne parle pas ici tant des sacrifices visibles, par exemple ceux que pratiquent couramment les adeptes de la Déesse de culture bengali ou nepali, mais des sacrifices cachés, imaginés, d'autant plus extraordinaires qu'ils auraient lieu dans des sanctuaires vishnouites. Ne sont pas en cause non plus les sacrifices animaux que les familles moran offrent lors des rites domestiques (*sakām*, *cāula khubā*), pour la protection des humains et des animaux domestiques<sup>12</sup>. Les sacrifices spécifiques des Moran seraient ceux que l'on ne voit pas et que leurs gourous toléreraient au sein même des sanctuaires vishnouites. Aux yeux des Moran, la poursuite, même virtuelle, du sacrifice animal, leur confère un gage de tribalité et d'autochtonie et ne met pas en cause leur affiliation vishnouite, dont elle serait au contraire une des spécificités.

## Qui étaient les premiers ? La preuve par Sukapha

La question de l'antériorité relative des Moran et Matak dans la région fait naturellement débat parmi les militants indigénistes<sup>13</sup>. Leurs prétentions respectives à l'antériorité ramènent toutes à une même pierre de touche : qui était déjà présent lors de l'arrivée du premier roi Ahom, Sukapha ? Ils s'appuient, souvent implicitement, sur des récits tirés ou censés émaner des chroniques assamaïses, les *burañjī* (As. lit. « histoire »), sur lesquelles nous allons revenir. L'irruption supposée de Sukapha en 1228 au col de Pangsau, sur la crête des monts Patkai à la frontière de l'actuel Myanmar, est communément invoquée en Assam comme l'événement fondateur de l'Assam moderne. Nombreuses composantes de la société assamaïse reconnaissent comme ancêtres les personnages mentionnés dans les chroniques. Les Tai-Ahom se réclament ainsi des familles au service de Sukapha<sup>14</sup>. Pour la plupart des historiens moran, les Moran furent la première population rencontrée par Sukapha à son arrivée dans la plaine (Dohotiya 2001). Pour eux, le terme de « Matak » ne serait apparu que lors de la révolte mayamara, pour désigner ceux parmi les adeptes mayamara qui refusèrent de se soulever. Les savants matak insistent au contraire sur les mentions faites par les *burañjī* de Matak soutenant Sukapha dans sa lutte contre les Naga (Gohain 2018). Pour certains, les Matak étaient eux-mêmes des Tai, venus avant Sukapha et ses Ahom<sup>15</sup>. Les Moran se confondaient alors avec les Matak et ne s'en différencièrent que lors de la conversion au vishnouïsme puis des luttes politiques postérieures à la Révolte<sup>16</sup>.

Ces thèses peuvent évoluer en fonction des contingences liées aux campagnes pour l'obtention du statut de Scheduled Tribe. Ainsi, chez les intellectuels pro-Matak, la thèse des origines tai a connu des engouements variables que l'on peut corrélérer avec des rapprochements et dissensions avec leurs alter ego tai-ahom d'une part et moran de l'autre.

Que disent les intellectuels moran et matak des causes de la séparation ? La plupart des scénarios renvoient à la Révolte mayamara puis à l'exode vers l'est de la vallée. Tous les Mayamara ne se sont pas soulevés : par crainte ou par opportunisme, des chefs religieux se seraient rangés du côté du souverain ou auraient été retournés par celui-ci. Pour les historiens moran, c'est là l'origine de la distinction Matak/Moran. Pour les Matak, leurs ancêtres ont également fait partie des rebelles mais au moment de l'exode se sont installés plus à l'ouest que les Moran. Et c'est sur cette distribution géographique que les thèses de part et d'autre se rejoignent, sur l'opposition d'alors entre les Mukaliyān, « gens des espaces ouverts », établis dans des zones de riziculture irriguée et administrés par un raja indépendant des Ahom, et les Habīṭoliyā, les « gens de la forêt », sous la seule autorité de leur gourou.

## Les ethnonymes dans les *burañjī*

Il peut être profitable de mettre les histoires des mouvements indigénistes en regard des chroniques dont elles se réclament, moins pour en éprouver l'exactitude que pour découvrir comment elles en mobilisent le contenu. C'est le cas particu-

lièrement des noms personnels ou collectifs interprétés comme les appellations anciennes de collectifs actuels. Comme partout, les théories ethniques présupposent une fixité au cours du temps à la fois des signes et des collectifs auxquels ils réfèrent.

Les *burañjī* forment une large classe de chroniques relatant l'histoire du royaume assamais depuis l'arrivée de Sukapha au XIII<sup>e</sup> siècle. Ils consistent en des transcriptions, traductions et compilations d'annales originelles mais le plus souvent de chroniques antérieures<sup>17</sup>. Rédigés à l'origine en tai-ahom, ils le sont de plus en plus en assamais à partir du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>18</sup>.

Il n'est pas inutile de présenter ici un bref aperçu des résultats d'un travail de plus longue haleine non encore publié dans lequel j'ai recensé les termes collectifs se rapportant ou susceptibles de se rapporter aux ancêtres des Moran et Matak actuels dans l'*Ahom burañjī* (A.B.), le *Tungkhungiyā burañjī* (T.B.) et le *Deodhāi Asama Burañjī*. Les *burañjī* en tai-ahom comportent deux occurrences du terme *motūk* concernant l'arrivée même de Sukapha dans la vallée (A.B. V-5, V-9)<sup>19</sup>. *Motūk* est employé pour qualifier une personne qui se serait mise au service du souverain. Rien ne nous indique que le terme s'appliquait plus largement à un collectif. On nous dit que ce *Motūk* était d'ascendance phukao (*phū khau*), un terme qui apparaît beaucoup plus fréquemment. Dans l'*Ahom burañjī* ces Phukao sont inclus dans la large catégorie des Tumisa (A.B. 357-360), une population nombreuse de la plaine associée aux États pré-ahom, appelés Kāchāri en assamais et dont les actuels Bodo et Dimasa, de langue tibéto-birmane, se réclament<sup>20</sup>. Un groupe particulier de Tumisa, les *chang chungī tumisa*, « Tumisa fournisseurs d'éléphants » (A.B. 289), est mentionné parmi les premiers rebelles à se soulever contre le souverain, aux alentours de 1770. Mais dans la narration de la Révolte mayamara un terme générique s'imposera pour référer aux rebelles : non pas mayamara, utilisé pour les chefs de la secte, mais *phū khau an kao* (par ex. A.B. 320, 350, 355, 356). Difficile de décider si un seul collectif ou deux collectifs étaient ainsi associés. La question n'est pas si futile au regard de la politique ethnique. Les partisans d'une origine tai des Matak interprètent aujourd'hui *khau* comme signifiant blanc : les *phū khau* (« homme blanc ») auraient ainsi été des « Tai blancs ». D'autres reconnaissent dans le doublet *phū khau an kao* l'origine du « Moran-Matak » contemporain et donc, symétriquement, de l'ancienneté de la distinction entre les deux entités : dès cette époque, Moran et Matak ne se confondaient pas.

On proposera une autre piste. On connaît l'importance des doublets dans de nombreuses langues de l'Asie du Sud et du Sud-Est. En ahom, leur usage serait particulièrement fréquent pour éviter les confusions entre homonymes<sup>21</sup>. En assamais moderne, la reduplication a souvent valeur de pluriel ou de générique, éventuellement dépréciatif. Il me semble que *phū khau an kao* a pu jouer ce rôle sous la plume des chroniqueurs de langue ahom et que les chroniqueurs de langue assamaise se l'approprièrent comme un nom propre spécifique qu'ils traduisirent par « Moran ». En effet, Moran, totalement absent des chroniques en ahom, devient dans les chroniques en assamais le terme consacré pour désigner les rebelles (T.B. 108-313).

Les chroniques suggèrent parfois explicitement que des populations multiples participèrent à la Révolte mais les insurgés sont génériquement appelés Moran.

On suggérera qu'à l'origine, Phukhao et Moran désignaient des collectifs de nature culturelle ou géographique. De par leur utilisation dans les récits concernant la Révolte, ils subirent l'effet d'une dramatisation et en vinrent à signifier rebelle et à qualifier tout opposant à l'État. Ce télescopage entre rebelle et Moran a bien sûr été le fait d'une élite politique et littéraire. Il ne reflète sans doute pas les perceptions locales de l'époque. Et pourtant il a perduré et aurait joué un rôle important dans la genèse des ethnicités post-Révolte dans le Haut-Assam. Devenu sulfureux, l'appellatif Moran fut ainsi abandonné par des communautés entières au profit d'autres identités, notamment Ahom. Pour les *burañji* assamais tardifs les Moran/Mayamara auraient fui pour s'établir loin vers l'est, à la périphérie du territoire ahom (par ex. T.B. 243, 277). La mémoire de cet exode définit en grande partie ce que représentent les Moran actuels, tant de leur point de vue que de celui des autres habitants du Nord-Est indien.

Une attention à l'évolution des ethnonymes mène aussi à reconsidérer la façon dont la Révolte mayamara a longtemps été présentée dans les histoires assamaises coloniales et post-coloniales. L'effacement de la diversité des composantes qui prirent part à la Révolte en a fait une révolte religieuse et tribale. Or, depuis trente ans, et sans doute sous l'influence des *Subaltern Studies*, les chapitres consacrés par les chroniques à cette période sont aujourd'hui requalifiés en émettant l'hypothèse que la Révolte, au-delà d'une secte et d'une tribu, a pu voir se soulever des classes sociales et des régions spécifiques<sup>22</sup>.

## CONFUSIONS CLASSIFICATOIRES COLONIALES

Les *burañji* renseignent très peu sur ce pays où les rebelles se sont réfugiés dans les toutes dernières années du XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsque l'expédition Welsh (1793) permet la restauration du souverain ahom. La décomposition de la puissance ahom a permis l'émergence de multiples petits États. À Bengmora (près de l'actuel Tinsukia), le Bar Senapati, soutenu par les Moran et les Mayamara, selon les *burañji*, tient tête aux Ahom. Ceux-ci envoient plusieurs expéditions contre des coalitions « Moran-Singpho » (Bhuyan 1933b, 1933a : 277sq.).

## Les Britanniques et le pays Muttock

Découvrant le Haut-Assam en même temps que les *burañji*, les officiers britanniques tentent de comprendre lesquelles, parmi les populations qu'ils rencontrent, correspondent à celles dont parlent les chroniques et à qui il convient d'apposer quelle étiquette. Chirurgien de l'expédition Welsh de 1793, John Peter Wade a accès aux *burañji* et évoque brièvement les Moran, qu'il assimile aux Mayamara : « *The Morans a numerous people who resided in the wilds and supplied the King with elephants* » (Wade 1927 : 152).

À la suite de la première guerre anglo-birmane (1824-1826), la East India Company s'empare de l'Assam (traité de Yandaboo de 1826). Le souverain Purandar Singha est restauré et se voit octroyer le Haut-Assam, à l'exclusion des territoires de deux chefs indépendants, autrefois vassaux de ses prédécesseurs, le Bar Senapati et le Sadiya Khowa Gohain. Le Bar Senapati gouvernerait depuis la localité de Bengmora un pays où seraient réfugiés les anciens rebelles mayamara.

En mai 1826, les Britanniques imposent un traité au « *Bur Senaputtee of the Muttocks* ». (Aitchison 1931: XII-121). Si « Muttock » évoque ici un collectif humain, dans d'autres documents coloniaux, il vaut nettement pour un toponyme : ainsi le territoire du Bar Senapati, qui correspond aux rives de la rivière Dibru, est souvent désigné comme le *Muttock*. Dans les années 1830, avec la « découverte » du thé dans le Haut-Assam, l'expression va se répandre rapidement.

S. F. Hannay, en poste dans le Haut-Assam à partir de 1835, publie la première description détaillée des « Moamarah » (Hannay 1838). Il explique qu'ils ne sont pas une tribu mais une secte, et qu'une partie d'entre eux sont les Moran, adeptes d'un gourou particulier qui vivent en amont, entre les rivières Dibru et Dangori. Plus en aval, vivent d'autres Mayamara, mêlés à des « hindous brahmaniques ». Il appelle Muttock le territoire du Senapati et explique que c'est là le nom donné aux Moran par les Khampti, qui vivent aux confins de l'Assam et de la Birmanie.

Hamilton Vetch, chargé en 1842 de pérenniser l'autorité de la Company dans cette région afin d'y faciliter le développement de l'industrie du thé, entreprend un recensement sommaire du territoire du Bar Senapati. Il se rend bientôt compte que le Bar Senapati est loin de le contrôler entièrement. Il n'est légitime qu'à l'ouest, dans le Lower Muttock (*Bhati naukhel*). À l'est, dans le Upper Muttock (*Ujoni naukhel*), les Moran refusent l'impôt et ne reconnaissent que l'autorité de leur gourou résidant à Tipuk<sup>23</sup>.

Cette description était fort cohérente et elle correspond à ce que, au-delà des reconstructions ethno-politiques, l'enquête ethnographique permet aujourd'hui de supputer. Et pourtant, la confusion entre Moran, Muttuck et Mayamara va perdurer pendant plus d'un siècle. Edward Gait, auteur d'une solide histoire de l'Assam (1906) et auparavant en charge du *Census of India* de 1891 en avait bien compris la raison. Il précise que Muttuck désigne bien au sens strict les anciens sujets du Bar Senapati mais que la majorité de ceux-ci étant adeptes des maîtres mayamara, Muttuck est devenu synonyme de Mayamara. Les Moran en revanche constitueraient une tribu, dotée d'une langue spécifique, proche du kachari, en cours d'abandon au profit de l'assamais (*Census of India* 1892: 236). Se profile le modèle par lequel la diversité culturelle de l'Assam sera pendant longtemps décrite et qui associe les locuteurs de langues non indo-aryennes, en l'occurrence tibéto-birmanes, à des « tribus ». En 1904, P. R. T. Gurdon relèvera quelques éléments précieux sur la langue moran, « langue presque morte », dont il confirmera la proximité avec d'autres langues bodo-garo (Gurdon 1904; Jacquesson 2008).

## Le thé et la marginalisation des Moran

C'est au cœur même de la région habitée par les Moran et Matak que, peu après l'annexion de l'Assam par les Britanniques en 1826, se développe l'industrie indienne du thé, induisant de vastes déplacements de population et exacerbant le contraste entre les deux zones écologiques et culturelles de l'Upper et du Lower Muttok. À partir de 1860 en particulier, se déclenche une course à la spéculation sur les *wastelands*, ces terres jugées inexploitées et en vérité zones d'essartage. Entre 1879 et 1905, les surfaces considérées comme « cultivées » dans le district de Lakhimpur triplent (Allen 1906 : table VII ; Assam Secretariat 1880). Une bonne partie de cette expansion est due à l'essor du thé, d'une part à la mise en culture de la plante elle-même, d'autre part à l'ouverture de nouvelles terres à riz pour l'alimentation des travailleurs du thé. L'autorité coloniale, soucieuse de maximiser les revenus agricoles de cette région peu peuplée, multiplie les incitations à l'immigration et à la mise en culture des *wastelands*. La population de la Dibrugarh subdivision, qui correspond globalement à Muttok, double en vingt ans (1881-1901). Le *mehal* (circonscription) d'Upper Muttok, où vivaient les Moran, comptait en 1852-1853 10 000 habitants. Au recensement de 1901 il en compte près de 41 000, dont les trois quarts sont formés par la population des plantations de thé, importée depuis le centre de l'Inde et communément appelés Tea Tribes. Des phénomènes de cette ampleur ont nécessairement impliqué le déplacement de plusieurs implantations existantes.

L'Upper Muttok est particulièrement affecté par l'extension des plantations. Il est en effet considéré comme une zone de *wastelands* par excellence. Un rédacteur du *Census of Assam* de 1881 rapporte que le terme Moran « est aujourd'hui utilisé pour désigner les *wastelands* de l'amont du pays matak où quelques maîtres religieux ont leur résidence » (*Census of India* 1883 : 98-99) Il s'agit en fait d'un maître en particulier, le Tipuk Gosain [*gosāim*], auxquels les Moran sont affiliés<sup>24</sup>. Le Tipuk Gosain alerte à plusieurs reprises le District Commissioner au sujet de l'empiètement des plantations sur les terres traditionnellement cultivées par ses fidèles. La disparition des pâturages et des ressources forestières menace directement leur survie, les contraignant à émigrer. Le religieux estime que le *satra* lui-même, c'est-à-dire le sanctuaire, devra être déplacé si les plantations poursuivent leur avancée<sup>25</sup>.

Dès les premières années du xx<sup>e</sup> siècle, l'extraction des hydrocarbures amplifiera les déplacements induits par l'industrie du thé et par les changements réguliers du cours du Brahmapoutre et de ses bras secondaires.

## Fixations et flottements dans les *Census*

Les *Census* des districts de Lakhimpur et Sibsagar<sup>26</sup> apportent un précieux éclairage, moins sur l'importance démographique des Moran et Matak que sur la complexité de leurs affiliations identitaires et sur les difficultés qu'elles posèrent aux administrateurs.

Tableau 1. Extraits partiels des tables Castes & Tribes des *Census of India*, districts de Lakhimpur & Sibsagar

	1872	1881	1891	1901	1911	1921	1931
<b>Moran</b>			6 806	125	1 505		
<b>Matak</b>	197	220	736	644	9 242		
<b>Ahom</b>	118 543	169 560	144 335	169 000	188 000	201 741	234 895
<b>Dom</b>	25 867	34 632	36 000	37 400	47 100	51 706	
<b>Chutia</b>	40 795	46 660	71 793	54 000	73 600	83 527	
<b>Kachari</b>	30 279	42 698	35 500	39 900	40 000	23 210	44 140
<b>Koch</b>	27 712	12 098	31 000	35 000	38 400	42 039	
<b>Khamti</b>	1 562	2 883	3 050	1 957	1 803	1 391	
<b>Population totale</b>	417 856	564 233	711 327	954 148	1 141 260	1 411 492	1 657 908

Les effectifs rapportés pour les Moran et Matak sont pour le moins fluctuants, avant de disparaître en 1911 (voir tableau 1). Les fluctuations traduisent à la fois la porosité des identités, les changements radicaux des principes de classification du *Census* et les impasses inhérentes à des classifications mêlant critères économiques, religieux et culturels. Ainsi, le responsable du *Census of Assam* de 1891, Edward Gait, décide explicitement de « corriger » les déclarations qu’il estime impropres et notamment celles de nombreux Moran ou Chutia qui jusqu’ici se disaient Ahom (*Census of India* 1892 : 236). Les responsables des *Census* suivants émettent les plus grands doutes sur la pertinence de la catégorie « Matak », qui, en tant que secte, n’aurait pas vocation à figurer parmi les castes et nationalités (*Census of India* 1902 : 138-139, 1912 : 135). En 1921, il est décidé que la collecte de données ethnographiques n’étant plus une des priorités du *Census*, il convient de réduire le nombre des catégories « *Castes and Tribes* », et en l’occurrence de ne plus répertorier des populations de petite taille telles les Moran et Matak (*Census of India* 1924 : VI).

Des indices actuels nous permettent de suggérer que les fluctuations relevées dans les *Census* entre 1891 et 1911 ne relevaient pas du seul arbitraire administratif

colonial mais que, pour des motifs qu'il reste à déterminer, les mêmes individus choisirent de se déclarer Moran lors d'un recensement, et Ahom au suivant. De la même façon voit-on depuis deux décennies émerger des Moran dans des régions dont ils étaient absents ou invisibles dans les années 1970. Dans le district de Sibsagar notamment, des villages entiers se disent aujourd'hui Moran et adoptent Moran comme patronyme. Ils ne sont cependant pas de la secte Mayamara. Leurs habitants expliquent que leurs parents et grands-parents vivant au sein d'une forte majorité d'Ahom, méprisés pour leurs origines tribales et ne trouvant pas de partenaires matrimoniaux, adoptèrent le patronyme typiquement ahom de Gogoi.

Ces résurgences moran laissent penser qu'à la suite de la Révolte, les Moran résidant dans les régions centrales du royaume ahom firent profil bas, se présentant comme de simples Ahom. En témoignent de nombreux villages conservant leur appellation de Moran *gaon* (« village Moran ») sans qu'aucun de leurs habitants ne se dise Moran<sup>27</sup>.

## IDENTITÉS IMBRIQUÉES

Les aléas des campagnes menées par les organisations moran et matak pour l'obtention d'un statut tribal jettent un éclairage sur les complexes imbrications des identités, dans le Haut-Assam d'abord, mais aussi à l'échelle de l'Assam tout entier.

Le 30 juin 1947, la Muttock League présente un mémorandum auprès du comité consultatif<sup>28</sup> chargé d'établir la liste des tribus qui bénéficieront d'une représentation parlementaire dans l'Inde indépendante. La League demande la reconnaissance des Moran-Muttock comme « Plain Tribe ». Pour elle, cette « puissante tribu » de 300 000 âmes, dotée d'un territoire et d'un chef depuis le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, a été classée par erreur parmi les *General Hindus*. Or, son sous-développement la définit comme une tribu de plein droit<sup>29</sup>. Pour étayer sa demande, la League ne s'appuie pas sur les chroniques ahom mais sur la description faite des Muttucks par un officier britannique du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle (Butler 1847 : 91 *sq.*).

La démarche se révélera infructueuse. Les Moran et Matak ne bénéficient actuellement que du seul statut de Other Backward Class, accordé en 1993 à vingt-huit collectifs de l'Assam<sup>30</sup>.

Le mouvement tribal moran-matak est pourtant fort ancien puisque cette Muttock League, plus connue aujourd'hui sous le nom de Assam Moran-Matak Sanmilan (AMMS), fut constituée dès 1933. Impuissante à obtenir le statut tribal pour les Moran-Matak, elle s'imposa néanmoins comme l'une des principales forces politiques du Haut-Assam. En 1965, à l'initiative d'une institution religieuse moran, est fondé le premier mouvement politique spécifiquement moran, l'Assam Moran Sabha. Se présentant au départ comme une organisation sœur du AMMS, il en devient concurrent pour finalement choisir de faire campagne pour une reconnaissance séparée de la tribu moran.

Le mouvement pour l'obtention du statut tribal a pâti de trois handicaps. D'abord l'ambivalence Moran-Matak, source de perplexité à l'extérieur et d'hésitations stratégiques à l'intérieur. Ensuite, le positionnement difficile des militants



vis-à-vis du mouvement ethno-politique ahom. Enfin, l'affiliation au vishnouisme, qui tend à assimiler les Moran-Matak à des *General Assamese*. Légalement, le concept d'une « tribu hindoue » peut être recevable. Mais pour la sociologie populaire indienne, y compris en Assam, tribalité et hindouité restent antinomiques. Les efforts récents des nationalistes de l'hindutva pour « ré-hindouiser » les populations tribales en est justement le signe<sup>31</sup>.

À ce jour (décembre 2022), le mouvement pour l'obtention du statut de Scheduled Tribe (ST) n'a abouti ni pour les Moran ni pour les Matak. Le statut de ST avait été promis à six communautés de l'Assam par le candidat Narendra Modi lors des législatives de 2014, parmi lesquelles les Ahom, les Tea Tribes, les Moran et les Matak. Or, les réticences restent nombreuses, en particulier chez les ST existantes. Les ST potentielles représentent en effet une population considérable de huit millions d'individus, qui viendrait saturer le marché des emplois et des mandats réservés aux Plains Tribes<sup>32</sup>. Arrivé quasiment à son terme, le projet d'amendement de la Constitution est resté gelé depuis septembre 2020.

Les difficultés des organisations moran et matak à imposer une reconnaissance légale de ces catégories renvoient directement aux ambivalences de deux catégories identitaires beaucoup plus larges dans lesquelles les catégories Moran et Matak sont fortement imbriquées : les Ahom et les Assamais. La plupart de ceux qui s'affirment moran ou matak n'auront aucune réticence dans certains contextes à se définir comme « assamais », *asomiyā*. Si le terme qualifie au sens le plus large les habitants de l'État de l'Assam, il réfère également à une nébuleuse culturelle difficile à circonscrire en termes positifs et qui a beaucoup évolué au cours du xx<sup>e</sup> siècle. Par défaut, il s'agirait de ce qui reste lorsque l'on a retiré les tribaux et les descendants d'immigrants bengali, bihari et nepali : ces Assamais au sens restreint constituent la population démographiquement et politiquement majoritaire de l'État. En des termes plus positifs on pourrait définir les Assamais, les « castes assamaises » si l'on veut, comme la population de langue assamaise étroitement liée au vishnouisme assamais – bien que paradoxalement on puisse lui associer les musulmans de langue assamaise (*Desī, Mauriya, Gauriya*). Même si elle puise symboliquement dans le souvenir de la grandeur ahom, l'identité politique assamaise moderne s'est essentiellement construite durant la période coloniale autour de la défense de la langue assamaise face au bengali, puis autour de la question migratoire<sup>33</sup>.

Cependant, beaucoup d'habitants du Haut-Assam entretiennent un rapport différent à l'identité assamaise, se pensant comme les authentiques Assamais, les *bhumiputra* (fils du sol), en vertu de leur qualité d'héritiers directs de l'empire ahom. Les ambiguïtés sémantiques jouent un rôle essentiel dans ces constructions. Il faut rappeler que le terme désignant l'État actuel de l'Assam est une dérivation relativement récente du « Ahom » désignant la dynastie et désignant aujourd'hui aussi une minorité ethnique. Les deux acceptions sont aujourd'hui distinguées en assamais par deux orthographes : *asam* et *āhom* (Kakati 1941 : 1-3). Les Ahom, ou Tai-Ahom, se pensent désormais comme distincts des Asomiyā en tant que castes assamaises. Or, cette distinction procède d'une construction récente, élaborée au fil du xx<sup>e</sup> siècle. Dans les chroniques, les souverains ne sont pas qualifiés d'ahom

et parmi les nombreux collectifs évoqués ne figurent ni les Ahom ni une entité autrement nommée à laquelle on pourrait faire correspondre les Ahom actuels. Dans les chroniques en langue ahom, les familles entre lesquelles étaient réparties les plus hautes fonctions politico-militaires se qualifiaient de Tai. Encore ce terme apparaît-il peu souvent dans les chroniques, qui emploient tout simplement un « nous » très inclusif que l'historiographie moderne en anglais et en assamais, depuis Edward Gait jusqu'à Amalendu Guha, traduit par « les Ahoms », dans le sens très restreint de l'aristocratie assamaise d'origine tai<sup>34</sup>. Or, comme le montrent les *Census* coloniaux, ceux qui continuèrent à se définir comme Ahom après la disparition de l'État ahom excédaient de loin le petit cercle des familles princières et comprenaient notamment ceux qui se définissaient comme Ahom et « autre chose », par exemple « Chutia-Ahom » ou « Ahom-Matak » (*Census of India* 1892, Appendix B).

Né dans la dernière décennie du XIX<sup>e</sup> siècle, avec la fondation en 1893 de la *Ahom sabha*, le revivalisme ahom est très actif (Saikia 2004 ; Terwiel 1996) Un nombre croissant d'habitants du Haut-Assam se revendiquent Tai, réapprennent et reconstruisent leur langue disparue, se pensent bouddhistes, multiplient les échanges avec la Thaïlande et les Shan du Myanmar et font campagne pour l'obtention du statut de Scheduled Tribe « Tai-Ahom ».



Fig. 6. Revivalisme ahom : le Mémorial de Sukhapa (Sukapha Sammanay Kshetra) inauguré en 2010 à Jorhat

Crédit : P. Ramirez.

En édifiant de nouvelles frontières culturelles, le revivalisme ahom suscite deux réactions contraires chez les Moran et Matak, qui vivent dans les mêmes régions, restent culturellement très proches des Tai-Ahom, partagent une histoire commune

et portent souvent des patronymes très répandus chez les Tai-Ahom. Comme on l'a vu, alors que certains Matak se découvrent des origines tai et ont soutenu les campagnes pour la création d'une ST Tai-Ahom, certains Ahom abandonnent cette première identité pour se dire exclusivement Moran.

Le revivalisme ahom, en exaltant l'ancien empire, tend à accentuer la marginalisation des Moran dans le Haut-Assam et, paradoxalement, le zèle pro-assamais d'une partie d'entre eux. Nombre de Moran déplorent en effet que les élites assamaïses en général et les élites ahom en particulier leur reprochent d'avoir, par leur rôle dans la Révolte, permis l'annexion de l'Assam par les Britanniques puis son rattachement à l'Inde. C'est pour certains auteurs ce sentiment qui expliquerait l'attrait exercé auprès des jeunes Moran par la guérilla indépendantiste de l'ULFA – sans sous-estimer la position stratégique des villages moran à la frontière de l'Arunachal Pradesh (Mahanta 2013 : 207).

## GÉNÉALOGIES SECTAIRES

C'est enfin vers le domaine religieux qu'il faut regarder pour tenter de saisir les processus par lesquels les Moran et Matak se différencient entre eux et les processus, éventuellement identiques, par lesquels ils se différencient des autres collectifs assamaïses.

### Le vishnouisme assamaïse

La secte Mayamara à laquelle sont affiliés tant les Matak que les Moran est issue du mouvement réformateur initié au xvi<sup>e</sup> siècle par Sankardeva. L'Ekaśarana dharma, ou plus communément « vishnouisme assamaïse » (ou *neo-vaishnavism* en anglais) se démarque alors par une dénonciation de l'autorité des brahmanes et de leurs rites ainsi que par une dévotion à un dieu unique et au gourou<sup>35</sup>. C'est aujourd'hui la religion dominante de la plaine du Brahmapoutre et son importance dans la genèse sociologique de cette région est centrale. Les liens entre les disciples (*śiṣya*) et leurs maîtres (*guru, gosāiṃ*) sont longtemps restés un élément structurant majeur de la société assamaïse. Tous les individus sont considérés comme des dévots (*bhakat*), et tous sont des disciples (*śiṣya*) d'un maître en charge de leur initiation (*śaraṇa*). Celui-ci est à la fois un précepteur et l'objet de leur dévotion en tant qu'il incarne la divinité. Chaque village ou quartier comprend en son centre une salle de prière (*nāmgḥar*), elle-même affiliée à un *satra*, la résidence-sanctuaire d'un ou de plusieurs maîtres.

Dans le Moyen et Bas-Assam, les adeptes d'un maître sont répartis sur une aire très vaste et ne se rendent qu'épisodiquement auprès de leur gourou. Les maîtres y résident collectivement dans de véritables monastères, dont certains ont eu une importance considérable dans la vie politique et artistique de l'Assam. Dans le Haut-Assam, où dominent les Mayamara, le *satra* est une maison d'habitation presque ordinaire, qui n'abrite que le maître, sa famille voire quelques dépendants<sup>36</sup>. Il porte le titre de *satradhikār*, chef titulaire du *satra*. Il est secondé

dans cette fonction par un de ses frères cadets ou de ses fils qu'il a choisi pour lui succéder. Ses adeptes résident presque tous dans les villages des alentours. Outre les adeptes ordinaires, le maître initie les prêtres villageois, communément appelés *bhakat*, qui sont les principaux officiants des cultes domestiques<sup>37</sup>.

## Différenciations sectaires

Les Matak sont aujourd'hui affiliés à l'un des cinq *satra* mayamara du district de Dibrugarh. Les Moran relèvent quant à eux de 13 *satra*, tous issus du Tipuk *satra* et concentrés dans le district de Tinsukia.

Dès la disparition du fondateur Sankardeva en 1568, le vishnouisme assamais connaît des scissions successives de lignées maîtres-disciples qui aboutissent à la formation de quatre sectes (*samghati*) historiques, puis à une pluralité d'institutions concurrentes. Même si les premières divisions ont eu pour enjeu le rôle que la nouvelle religion devait réserver aux brahmanes, les aspects doctrinaux différenciant les sectes sont généralement ténus. C'est à la suite d'une telle scission qu'apparaît au début de xvii<sup>e</sup> siècle la secte Mayamara. Son fondateur, Aniruddhadeva, se donne pour vocation de prêcher parmi les tribus et les castes inférieures. Selon leur tradition, les Mayamara furent persécutés par le souverain ahom dont ils refusaient la prééminence sur leurs gourous ; ce qui motiva le lancement de la Révolte. La secte aurait alors connu une première scission, lorsque l'un de ses *satra*, Dinjoy *satra*, se vit en 1784 légitimé par le souverain et donc excommunié par les autres Mayamara. Réfugiés dans l'extrême-est, les rebelles fondèrent alors le Tipuk *satra*. Cette scission structure la dyade Moran-Matak dans les domaines religieux et politique.

Pour tenter de comprendre la multiplicité des *satra* mayamara, j'en ai établi la généalogie. Celle-ci fait apparaître une filiation biologique, réelle ou revendiquée, entre les titulaires des *satra*. L'analogie métaphorique entre filiation spirituelle et filiation biologique est commune dans les régions indiennes : le gourou est un autre père. Or, il s'avère que les maîtres mayamara sont tous liés par des liens géniteur-fils, à une exception près dans laquelle le rattachement au gourou fondateur passe par un lien utérin. Les titulaires des treize *satra* dont dépendent les Moran, les Tipuk *satra*, sont tous cousins paternels au 4<sup>e</sup> degré au plus. Les maîtres dont dépendent les Matak sont apparentés à des degrés plus distants mais allèguent tous néanmoins des liens de consanguinité. Ainsi, les maîtres des Moran et ceux des Matak appartiennent tous au même patrilignage. Ils revendiquent tous le statut de *kayastha*, un des plus élevés dans la société assamaise, immédiatement inférieur à celui de brahmane et bien supérieur au statut attribué communément en Assam à leurs adeptes moran et matak.



Fig. 7. Le Ubon Satra Gosain, de la lignée de Tipuk  
Crédit: P. Ramirez.



Fig. 8. Maître et disciples dans le *satra* de Dirak, 2019  
Crédit: P. Ramirez.

Les sanctuaires *satra* s'héritent, se distribuent et se disputent au sein de ce seul patrilignage. Les inévitables tensions entre héritiers suscitent la création de nouveaux *satra* qui rivalisent pour la captation des fidèles du *satra*-père. La communauté des fidèles peut ainsi être considérée comme un domaine, comme un capital économique et politique<sup>38</sup>. Les communautés issues d'une même souche forment autant de segments d'une société segmentaire. Les dynamiques segmentaires auraient ainsi joué un rôle décisif dans la différenciation entre Matak et Moran<sup>39</sup>. Les scissions recomposent en effet les communautés de fidèles et génèrent des processus de différenciation identitaire au-delà de la seule sphère du religieux.

L'effet de la segmentation généalogique des *gosain* mayamara a été particulièrement sensible dans la structuration de la société Moran. L'identité même de Moran est indissociable du rattachement à l'un des Tipuk Mayamara *satra*. Autrement dit, les adeptes des Tipuk *satra* se disent tous moran et, symétriquement, l'initiation par un maître tipuk suppose l'appartenance préalable à un patriclan (*khel*) moran. La justification fournie pour rendre compte de cette équivalence est culturelle : un non-Moran aurait des difficultés à suivre les préceptes du gourou – ceux qui concernent le corps et la cuisine notamment –, qui ne font pas partie des traditions dans lesquelles il a été élevé. L'initiation n'est cependant pas refusée à un non-Moran. Celui-ci devra auparavant être adopté dans un clan moran. Dans le cas où aucune famille ne serait disposée à adopter l'étranger, le gourou prendra l'initiative de créer un nouveau clan. Comme avec les équivalences et adoptions que j'ai décrites pour d'autres régions du Nord-Est indien, on retrouve ici l'association entre un cloisonnement très strict des catégories statutaires et un procédé permettant d'y inclure des individus de toutes origines (Ramirez 2014). Et l'on saisit cette relation assez singulière du maître tipuk à la société moran : lui-même non-Moran, il détient le pouvoir d'engendrer de nouvelles personnes moran et de nouvelles unités de filiation moran.

Les relations des maîtres tipuk à leurs fidèles moran sont singulières à tous égards. Elles rassemblent de façon unique des éléments structuraux communs dans les sociétés indiennes et sud-est asiatiques. Ainsi, par certains aspects, les maîtres endossent la figure du brahmane : ils initient les Moran, jouent le rôle de leur précepteur et leur sont supérieurs en termes de pureté. Cette supériorité est affirmée dans le domaine de la commensalité, et de façon radicale : le maître n'accepte aucun aliment cuisiné par ses fidèles. Cependant, à l'encontre de l'hypergamie classique dans les hautes castes hindoues d'Assam et du Nord de l'Inde, des mariages réguliers ont lieu dans les deux sens entre les Moran et leurs maîtres tipuk. Ce sont là d'ailleurs les seuls mariages possibles pour les maîtres tipuk. Il s'agit d'une conséquence des processus successifs de segmentation sectaire dont Tipuk représente le bout de chaîne. En effet, les scissions entre adeptes d'une même branche, et a fortiori entre collatéraux, ouvrent à la contestation des statuts respectifs en termes de pureté rituelle et donc à la disqualification matrimoniale. En conséquence, une série de segmentations peut mener à une marginalisation matrimoniale extrême de certaines lignées. En l'occurrence, tous les maîtres vishnouites assamais se disent soit brahmanes soit *kayastha*. Les maîtres

*kayastha* sont connus sous l'appellation Mahanta. Entre Mahanta, les statuts sont contestés d'une secte à l'autre. Ainsi, les Mayamara se voient refuser le mariage par les Mahanta non-Mayamara – mais pas par les autres Kayastha. De même, les Mahanta Mayamara mais aussi les Kayastha laïcs attribuent un statut inférieur aux Mahanta Tipuk, prétextant leurs unions répétées et anciennes avec des Moran. Ainsi, si les autres maîtres mayamara entretiennent des relations matrimoniales dans tout le Haut-Assam, les maîtres tipuk ne peuvent trouver de partenaires que chez les seuls Moran.

## Le radicalisme moran

La marginalisation des maîtres de Tipuk aurait eu un effet direct sur l'orthodoxie imposée à leurs adeptes, particulièrement quant aux règles de préservation de la pureté dans l'alimentation. Dans le vishnouisme assamais, l'initiation de premier degré peut être résumée à la transmission d'un mantra ainsi que de préceptes comportementaux concernant la toilette et la cuisine. Dans leur principe, ces règles sont identiques chez tous les vishnouites assamais mais les Moran sont réputés les appliquer plus strictement. L'accès à la cuisine, séparée du lieu de prise des repas, est réservé aux seuls initiés. La jeune bru, qui dans les sociétés voisines est la cuisinière par excellence, ne peut chez les Moran pénétrer dans la cuisine tant qu'elle n'a pas été initiée. Au regard de l'attachement actuel des Moran à une identité tribale, cette préoccupation vis-à-vis de l'impureté peut sembler paradoxale à qui oppose tribalité et hindouisme. En milieu moran, la pureté ne fonde certes pas une hiérarchie comparable à celle des castes. Mais elle participe cependant à un système élaboré de démarcations fondées sur la commensalité qui implique l'ensemble des collectifs avec lesquels les Moran interagissent.

La commensalité chez les Moran – et dans une moindre mesure chez les Matak – est régulée par une articulation assez originale de critères relevant du rang initiatique, de l'appartenance sectaire, de la filiation, de l'ethnicité et de la caste. Le poids relatif de chaque critère varie en outre selon les *satra*, selon les clans, selon les contextes et selon les classes d'aliments considérés ainsi que leur cuisson. L'observation des relations de commensalité au sein du public des rituels, et plus particulièrement de celui des banquets, auxquels participent des non-Moran et des non-Mayamara, permet de constater comment certains statuts en neutralisent certains autres. Ainsi des membres de clans différents pourront « manger ensemble » s'ils sont adeptes d'un même maître, alors que les membres initiés et non-initiés d'un même clan devront manger à part. En revanche, les membres de la caste des pêcheurs kaivartha, de statut très inférieur, ne pourront pas manger avec les adeptes de leur propre maître si ceux-ci sont de caste supérieure. Certains *satra* comportent ainsi des réfectoires séparés pour les basses-castes. Un nombre croissant de maîtres promeuvent la commensalité avec les basses castes ainsi qu'avec les adeptes d'autres *satra* voire d'autres sectes. D'un *satra* à l'autre, et d'une époque à l'autre, les frontières sont donc susceptibles d'évoluer. Il reste

que les plus importants des banquets ne sauraient se tenir qu'en plein air, afin d'aménager plusieurs dizaines d'aires (*khalā*), chacune abritant un collectif de commensalité dans lequel on peut voir le produit final de plusieurs processus de différenciation.



Fig. 9. Aire *khalā* dans un banquet de fin de deuil (*sakam*)

Crédit: M. Barkataki.

## CONCLUSION

L'ethnicité est toujours construite. Cette construction, consciente ou non, n'opère cependant pas dans le vide mais à partir de différences tangibles qui sont perçues, exacerbées voire travesties<sup>40</sup>. La Révolte mayamara fournit très certainement une clé essentielle pour comprendre comment s'est constitué ce couple ethnique que forment les Moran-Matak. La fragilisation de l'État assamais par la Révolte permit l'émergence ou la ré-émergence de petits États, chefferies et domaines indépendants dans tout le Haut-Assam. Dans cette nouvelle configuration politique, les maîtres vishnouites, soutenus leurs communautés de fidèles, furent en mesure d'établir leur propre domaine et de défier tant les maîtres rivaux que les petits chefs laïques comme le Bar Senapati des Matak. C'est là l'origine du clivage politique et écologique entre les Matak « gens des zones ouvertes » et les Moran « gens de la forêt ». Partout ailleurs, les Moran se fondirent dans la population dominante des « Ahom ». Les bouleversements économiques et démographiques suscités par le boom du thé dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle exacerbèrent la bipartition spatiale, et finalement culturelle, entre Matak et Moran : alors que les premiers s'incorporèrent à la société assamaise, les Moran, repoussés de plus en



plus loin par les plantations, restèrent relativement à l'écart de l'industrialisation et de l'urbanisation.

Toutefois, une telle bipartition n'impliquait pas l'émergence d'une frontière ethnique, c'est-à-dire la construction d'une distinction essentialiste entre nous et les autres, en l'occurrence entre ceux qui revendiquèrent le nom de Matak et ceux qui revendiquèrent celui de Moran. C'est bien avec l'introduction d'une politique de discrimination positive à la fin de la période coloniale et son amplification massive dans l'Inde indépendante que devint impérative pour tout collectif minoritaire en Assam la nécessité de s'auto-définir haut et fort.

En même temps que Moran et Matak se construisirent comme deux entités essentielles et pérennes, elles se positionnèrent chacune à leur manière vis-à-vis de la société assamaise globale. Le rapport très original de certains Moran au corps politique assamais les amenèrent à se penser comme une tribu guerrière vouée par essence au service de la nation assamaise. Qu'une tribu, entendue bien sûr comme fiction pensante, se construise comme salvatrice d'un État pourrait fournir matière à une critique constructive du modèle de James Scott, qui malgré des multiples vertus, ne s'applique que très imparfaitement à l'histoire du peuplement du Nord-Est indien (Scott 2009).

Dans le cas Moran-Matak, le rôle joué par l'initiation vishnouite dans la structuration des ethnicités et des organisations sociales est particulièrement remarquable. Il incite à mettre en perspectives différentes instances comparables dans la plaine du Brahmapoutre et ses bordures. Chez les Moran-Matak on l'a vu, les différenciations entre lignées religieuses génèrent des différenciations sociales et identitaires entre les adeptes initiés au sein de chacune. Il existe ailleurs en Assam des exemples nombreux dans lesquels des adeptes amenés à différents degrés d'initiation en viennent avec le temps à constituer des collectifs qui se différencient culturellement et se pensent comme différents par essence. C'est le cas des Rabha de l'Assam occidental mais aussi de la catégorie ethnonymique très complexe des Koch et en particulier des Koch Rajbongshi (Barua 2002; Karlsson 2001: 26 *sq.*; Ramirez 2014:15-19) L'initiation n'opère pas bien sûr isolément des autres aspects du contexte social. Elle peut susciter certains rapports politiques et économiques – ce serait le cas Moran-Matak – ou les entériner. On pense par exemple aux Nocte, ce collectif de langue nord-naga (Burling & Post 2003) dont les militants indigénistes affichent aujourd'hui le lien privilégié entre leur ancêtre fondateur et un maître vishnouite<sup>41</sup>. Ainsi chez les Nocte, l'affiliation à un *satra* a, dans les récits de fondation actuellement mis en avant au moins, consolidé un lien politique et économique à l'État ahom dont on sait qu'il reposait sur l'extraction du sel (Bouchery 1988; Dutta 2014).



Fig. 10. Sri Ram Dev et son disciple, le chef Lotha Khunbao, ancêtre fondateur des Nocte, tels que représentés sur le site web noctedigest.com.

Crédit: Noctedigest.com.

Enfin, ces quelques interrogations concernant les Moran-Matak sont l'occasion de réaffirmer que si la description des phénomènes ethniques nécessite que l'on nomme des collectifs de représentation comme s'il s'agissait de groupes délimitables et dotés d'une idéologie unique (« les Matak pensent que »), il n'en est évidemment rien<sup>42</sup>. Ainsi, à un stade de l'enquête où je croyais être dorénavant certain que les Matak étaient bien cette communauté d'adeptes vishnouites que décrivaient tant la littérature coloniale que les leaders matak actuels, je rencontrais Kiran: « Je suis matak... mon grand-père s'est converti à l'Islam, depuis nous sommes musulmans, mais nous avons conservé nos coutumes hindoues. Nous nous considérons comme matak, nous habitons dans une région matak... » Et son voisin de renchérir: « oui, nous c'est pareil, avant nous étions moran, mais maintenant que nous nous sommes installés dans une zone peuplée de Matak, nous nous disons matak »...

## Notes

1. En assamais, les termes *Movāmorīyā* et *Māyāmarā* sont synonymes. Suivant Edward Gait (1906) les historiens ont longtemps employé la forme *Moamaria* pour évoquer la révolte. Je préférerais *Mayamara*, qui s'est imposé aujourd'hui (Neog 1965; Sarma 1966), et qui est d'ailleurs la forme employée par les membres de la secte. Sauf indication contraire, tous les termes indigènes sont assamais. Les termes revenant le plus souvent dans le texte sont translittérés à leur première occurrence. Le cas échéant, ils sont ensuite simplifiés par retrait des diacritiques.
2. Sur la révolte *Mayamara*, voir Baruah (1985); Bhuyan (1933b) et Gait (1926).

3. En l'absence de qualificatif, j'entends par « collectif » tout ensemble humain, sans préjuger qu'il s'agit d'une communauté, d'une société, d'une catégorie perçue, sans même qu'elle corresponde à un ensemble humain tangible. J'emploie cette notion d'une façon très proche de Philippe Descola (2005: 425 ss).
4. Pour une histoire synthétique de l'Assam précolonial en français, voir Jacquesson (1999).
5. J'arrive à ces estimations à partir d'indices divers, en croisant notamment des observations directes de terrain avec la fréquence de patronymes spécifiques dans les listes électorales.
6. *Khel* renvoie selon les contextes à une communauté soumise à un service spécifique auprès du souverain ou à une unité de filiation de type clanique.
7. Le turban considéré aujourd'hui comme typiquement Moran est entièrement blanc. S. F. Hannay (1838: 679) notait que « *The only particularity of Morans in costume is that they wear black turbans and very long amber ear-rings.* »
8. La noix d'arec et la feuille de bétel enveloppées dans des feuilles de bananier sont offertes selon des procédures très codifiées, variant en fonction du statut du destinataire.
9. Sur les Bihu, voir Baishya (2004); Barua (2009) et Goswami (1988).
10. Pour Frederik Barth (1969a: 15), les appartenances sont fondées sur des facteurs sociaux pertinents et non sur des différences objectives. Quand les gens se disent différents, peu importe combien ils le sont dans leur comportement explicite.
11. Sur Kesaikhaiti, voir par exemple Neog (1984: 109-110).
12. Dans ces sacrifices animaux particuliers, aucun sang ne coule. Les animaux sont soit étranglés, soit noyés.
13. Les matériaux synthétisés dans ce chapitre sont issus d'entretiens menés en compagnie de M. Barkataki entre 2014 et 2019 auprès d'universitaires et de militants ainsi que de leurs publications (dont on ne cite ici qu'une petite partie), parmi lesquels Sristidhar Dutta (Dutta 1996), Sushil Kr. Gogoi (Baruah & Gogoi 2017), Jogyeswar Chetia, Nirode Baruah, Bharnab Moran, Diteswar Moran, Dipen Moran (Moran 2001), Tarun Baruah, Bipul Borua, Dambarudhar Nath (Nath 2008), Jailin Chetia (2011).
14. Sur la construction de l'ethnicité Tai-Ahom, voir l'excellente étude de Yasmin Saikia (2004).
15. Voir par exemple Gogoi (1996).
16. Par exemple Dutta (1985: 6).
17. Pour une vue générale sur les *burañjī*, voir Gogoi (1986). Pour les *burañjī* en Ahom, nous disposons d'une traduction en anglais par Golap Chandra Barua, précieuse mais souffrant d'anachronismes (Barua [1930] 1985) ainsi que d'une traduction en thaï par Ranoo Wichasin (Wichasin 1996). Nombreuses sont les publications de *burañjī* en assamais. Celles éditées et traduites en anglais pour certaines par Surya Kumar Bhuyan font toujours autorité, notamment (Bhuyan 1933a, 1933b, 1990). Bien que l'on parle de chroniques à leur sujet, les *burañjīs* disponibles sont rarement des transcriptions directes des chroniques d'État « en temps réel » des souverains Ahom. Voir Saikia (2004:117-122) pour une critique de l'usage des *burañjī* comme documents historiques.
18. Servi par des fonctionnaires et des prêtres brahmanes d'obédience shakta, l'État ahom a connu, sans doute dès le début de son histoire, un long processus de sanskritisation dans lequel, entre autres, l'assamais, langue indo-aryenne, se substitue à la

- langue tai-ahom. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, cette langue a disparu comme langue officielle et n'a plus de locuteurs identifiés un siècle plus tard (Gogoi 2006; Morey 2014).
19. J'ai bénéficié de l'aide de Medini Mohan Gogoi (Sifu Chao Aai Saeng KhunTai), de l'université de Dibrugarh, pour la traduction de certains passages.
  20. Sur les langues bodo-garo, voir Jacquesson (2008).
  21. Voir Phukan (2008) Sur la réduplication, voir Inkelas & Zoll (2009: 42); Montaut (2009).
  22. Voir Guha (1991); Mahanta (2013) et Sharma (1996: 98 ss., 1996). Pour une discussion de la distinction entre révolte et révolution en Asie du Sud-Est, voir Day & Reynolds (1989).
  23. Vetch to Jenkins 21-24 March 1840; F/4/1874; Political Department, India Office Records, British Library.
  24. En Assam, Gosain est la dénomination de nombreuses entités divines, parmi lesquelles les maîtres vishnouites.
  25. Voir Allen (1906:129-130); Kar (2007: 211) et Mahanta (2013: 204-206); voir aussi Archives of Assam, Dept. Revenue, 1917, 44-52 et 1905, 1-5.
  26. Les districts actuels de Dibrugarh et Tinsukia, où vivent la plupart des Moran et Matak correspondaient avant 1971 au sud du district de Lakhimpur. Couvert par le *Census of Bengal* en 1872, l'Assam est l'objet d'un recensement spécifique à partir de 1881.
  27. Voir par exemple les cartes 1 inch to 2 miles du Survey of India, 83 J/N.W. 1922 83 J/N.E. 1925.
  28. Advisory Committee, Constituent Assembly of India, présidé par S.B. Patel, voir Bordoloi (1947).
  29. M. Gohain to S.B. Patel, Adv. Com. Constituent Assembly, 28/6/1947, National Archives of India.
  30. Sur l'émergence des Plains Tribes dans la politique assamaise, voir Pathak (2010).
  31. Voir par exemple Longkumer (2021: 104 ss.)
  32. En Assam, des Scheduled Tribes différentes, soumis à des politiques distinctes, sont reconnues dans les districts de la plaine et dans ceux des collines.
  33. Sur l'émergence du nationalisme assamais, voir Baruah (2020: 55 ss); Guha (1977) et Mahanta (2013: 2-16).
  34. Voir Gait (1906) et Guha (1991). Sur la catégorie Ahom, voir Saikia (2001).
  35. Sur le vishnouisme assamais, voir Neog (1965); Sarma (1966) et Cantlie (1984).
  36. Il reste à trouver un terme européen satisfaisant pour *satra*. La littérature en anglais sur l'Assam emploie très généralement *monastery*, ce qui est inapplicable aux *satra* du Haut Assam, dénués de moines. « Résidence » serait correct mais trop peu explicite. « Sanctuaire » serait sans doute le terme le moins imparfait si l'on considère la sacralité du maître et le fait que les *satra* constituent des lieux de culte privilégiés.
  37. Le terme *bhakat* désigne au sens large les adeptes en général, et au sens restreint ceux qui ont reçu une initiation de second degré, *bhajan*, comportant un enseignement sur la conduite des rituels.
  38. Sur l'héritage des clientèles d'adeptes chez les Caitanya du Bengale, voir O'Connell & Lutjeharms (2019: 32).
  39. Ce processus aurait des parallèles dans d'autres mouvements sectaires en Asie du Sud. Voir par exemple Burghart (1978); Cohn (1964) et Kasturi (2009).

40. Pour un état des lieux récent du constructivisme en anthropologie de l'ethnicité, voir par exemple Poutignat & Streiff-Fenart (2010).
41. URL : <https://noctedigest.com/biographies/f/lotha-khunbao>.
42. Sur le péril du groupisme dans la description des phénomènes ethniques, voir Brubaker (2004).

## Références

- AITCHISON, Charles, 1931, *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads*, vol. 12, Calcutta : Central Publication Branch.
- ALLEN, Basil Copleston, 1906, *Assam District Gazetteers Vol. 8: Lakhimpur*, Calcutta : City Press.
- Assam Secretariat, 1880, *Report on the Administration of the Province of Assam*, Shillong : Assam Secretariat.
- BAISHYA, Alakesh, 2004, *Bihu Festival of Assam a Study of the Change in Tradition*, Gauhati University, Guwahati.
- BARTH, Fredrik, 1969a, « Introduction », in *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Frederik Barth, éd., Boston : Little Brown, p. 9-38.
- BARTH, Fredrik, 1969b, « Pathan Identity and its Maintenance », in *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Frederik Barth, éd., Boston : Little Brown, p. 119-134.
- BARUA, Golap Chandra, [1930] 1985, *Ahom Buranji (with parallel English translation): From the Earliest Time to the End of Ahom Rule*, Guwahati : Spectrum.
- BARUA, Kalyan, 2002, « Ethnicity and Inter-Ethnic Relations in Assam: The Koch-Rajbongshi Case », in *Ethnic Groups, Cultural Continuities and Social Change in North East India*, Indira Barua, Sarthak Sengupta & Deepanjana Dutta Das, éd., New Delhi : Mittal, p. 37-48.
- BARUA, Maan, 2009, « Ecological Basis of the Bihu Festival of Assam », *Folklore*, 120 (2) : 213-223.
- BARUAH, B. & GOGOI, S.K., éd., 2017, *Matak buranji*, Tinsukia : AAMS.
- BARUAH, S.L., 1985, *A Comprehensive History of Assam*, New Delhi : Munshiram Manoharlal.
- BARUAH, Sanjib, 2020, *In the Name of the Nation. India and Its Northeast*, Stanford : Stanford University Press.
- BHUYAN, Surya Kumar, 1933a, *A History of Assam 1681-1826 A.D. (Tungkhungia Buranji)*, Delhi : D.K.F.
- BHUYAN, Surya Kumar, éd., 1933b, *Tungkhungia Buranji or a History of Assam: 1681-1826 A.D. [English Translation]: An Old Assamese Chronicle of the Tungkhungia Dynasty of Ahom Sovereigns*, Guwahati : Dept. of Historical and Antiquarian Studies.
- BHUYAN, Surya Kumar, éd., 1990, *Deodhāi Asama Burāñjī: Bibiddha Camu Burāñjire Saite*, 3<sup>e</sup> éd. Guwahati : Dept. of Historical and Antiquarian Studies.

- BORDOLOI, J N., 1947, *Constituent Assembly of India North-East Frontier (Assam) Tribal and Excluded Area Sub-committee. vol. I: Report*, Govt of India.
- BOUCHERY, Pascal, 1988, « Les Systèmes Politiques Naga », *Journal Asiatique*, 276 (3-4): 285-334.
- BRUBAKER, Rogers, 2004, *Ethnicity without Groups*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- BURGHART, Richard, 1978, « The Founding of the Ramanandi Sect », *Ethnohistory* 25 (2): 121-139.
- BURLING, Robbins & POST, Mark, 2003, « The Tibeto-Burman Languages of Northeastern India », in *The Sino-Tibetan Languages. Vol. 3*, Graham Thurgood & Randy J. LaPolla, éd., Londres: Routledge, p. 169-191.
- BUTLER, John, 1847, *A Sketch of Assam with Some Account of the Hill Tribes*, Londres: Smith, Elder and Co.
- CENSUS OF INDIA, 1883, *Report on the Census of Assam for 1881*, Calcutta: Office of Superintendent of Government.
- CENSUS OF INDIA, 1892, *Census of India 1891 Assam, vol. 1, Report*, Shillong: Assam Secretariat.
- CENSUS OF INDIA, 1902, *Census of India 1901, vol. 4, Pt. 1, Assam, Report*, Shillong: Assam Secretariat.
- CENSUS OF INDIA, 1912, *Census of India 1911, vol. 3, Assam, Pt. 1, Report*, Shillong: Assam Secretariat.
- CENSUS OF INDIA, 1924, *Census of India, 1921, vol. I- India, Pt 1- Report*, Calcutta: Government of India.
- CHETIA, Jailin, 2011, *Oitihasik patabhumit moran janagosthir parichay aru tinsukia jilar moran sakalar lokasanskriti: eti adhayan*, thèse de doctorat, université de Gauhati, Guwahati.
- COHN, Bernard S., 1964, « The Role of the Gosains in the Economy of Eighteenth and Nineteenth Century Upper India », *The Indian Economic & Social History Review*, 1 (4): 175-182.
- DALTON, Edward Tuite, 1872, *Descriptive Ethnology of Bengal*, Calcutta: Office of Superintendent of Government.
- DAY, Tony, & REYNOLDS, Craig J., 1989, « The Concept of Peasant Revolt in Southeast Asia », *Sydney Studies in Society and Culture*, 5: 105-112.
- DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard.
- DOHOTIYA, Shrikumar, 2001, *Māyāmorā burañjī*, Donde Moran: Tinsukia.
- DUTTA, Parul Chandra, 2014, *The Noctes*, Itanagar: Government of Arunachal Pradesh.
- DUTTA, Sristidhar, 1985, *The Matak and Their Kingdom: Castes and Tribes of Assam*, Allahabad: Chugh Publications.
- ENDLE, Sidney, 1911, *The Kacháris ... With an Introduction by J.D. Anderson, [With Editorial Notes by Colonel P.R.T. Gurdon, and Illustrations, P. R. T. Gurdon, éd., Londres: Macmillan & Co.*
- GAIT, Edward Albert, 1906, *A History of Assam*, Calcutta: Thacker Spink.
- GAIT, Edward Albert, 1926, *A History of Assam ... Second Edition, Revised*, Calcutta & Simla: Thacker, Spink & Co.

- GOGOI, Lila, 1986, *The Buranjis, Historical Literature of Assam: A Critical Survey*, Guwahati: Omsons Publications.
- GOGOI, Nitul Kumar, 2006, *Continuity and Change among the Ahom*, New Delhi: Concept.
- GOGOI, Pushpa, 1996, *Tai of North East India*, Dhemaji: Chumphra Printers and Publishers.
- GOHAIN, B. K., 2018, « A Note on Mataks of Assam », *The Hills Times*, 2 avril.
- GOSWAMI, Praphulladatta, 1988, *Bohag Bihu of Assam and Bihu Songs*, Guwahati: Publication Board.
- GUHA, Amalendu, 1977, *Planter-Raj to Swaraj: Freedom Struggle and Electoral Politics in Assam, 1826-1947*, New Delhi: Indian Council of Historical Research.
- GUHA, Amalendu, 1991, *Medieval and Early Colonial Assam: Society, Polity, Economy*, Calcutta: Centre for Studies in Social Sciences; K.P. Bagchi.
- GURDON, P. R. T., 1904, « The Morāns », *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 73 (1-1): 36-48.
- HANNAY, S. F., 1838, « A Short Account of the Moamarah Sect and the Country Occupied by the Bur Senaputee », *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, VII (80): 671-679.
- INKELAS, Sharon & ZOLL, Cheryl, 2009, *Reduplication: Doubling in Morphology*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- JACQUESSON, François, 1999, « Abrégé d'histoire de l'Assam jusqu'à l'installation Anglaise », *Journal Asiatique*, 287 (1): 191-284.
- JACQUESSON, François, 2006, « La reconstruction linguistique du passé », *Bulletin de La Société de Linguistique de Paris*, 101 (1): 273-303.
- JACQUESSON, François, 2008, « Discovering Boro-Garo. History of an Analytical and Descriptive Linguistic Category », *European Bulletin of Himalayan Research*, 32: 14-49.
- KAKATI, Banikanta, 1941, *Assamese, its Formation and Development. A Scientific Treatise on the History and Philology of the Assamese Language*, Gauhati: Department of Historical and Antiquarian Studies.
- KAR, Bodhisatvva, 2007, *Framing Assam Plantation Capital, Metropolitan Knowledge and a Regime of Identities, 1790s to 1930s*, thèse de doctorat, JNU, Delhi.
- KARLSSON, Bengt, 2001, « Indigenous Politics: Community Formation and Indigenous Peoples' Struggle for Self-Determination in Northeast India », *Identities Global Studies in Culture and Power*, 8 (1): 7-45.
- KASTURI, Malavika, 2009, « "Asceticising" Monastic Families: Ascetic Genealogies, Property Feuds and Anglo-Hindu Law in Late Colonial India », *Modern Asian Studies* 43 (5): 1039-1083.
- LONGKUMER, Arkotong, 2021, *The Greater India Experiment: Hindutva and the Northeast*, Stanford: Stanford University Press.
- MAHANTA, Nani Gopal, 2013, *Confronting the State: ULFA's Quest for Sovereignty*, New Delhi: SAGE Publications India.
- MONTAUT, Annie, 2009, « Reduplication and Echo Words in Hindi/Urdu », *Annual Review of South Asian Languages*, p. 21-91.

- MORAN, D., éd., 2001, *Moran-Matak Samak Sanskriti*, Tinsukia : Bengmora.
- MOREY, Stephen, 2014, « Ahom and Tangsa : Case Studies of Language Maintenance and Loss in North East India », in *Language Endangerment and Preservation in South Asia*, Hugo C. Cardoso, éd., Honolulu : UHM, p. 46-77.
- NATH, D., 2008, « The Matak and their Revolt against the State in 18th Century Assam-Searching for Ethno-Religious Roots », in *Political Roles of Religious Communities in India, Kolkata*, Jayanta Kumar Rai & Arpita Basu Roy, éd., Kolkata : Institute for Security and Development Policy.
- NEOG, Maheswar, 1965, *Early History of the Vaiṣṇava Faith and Movement in Assam: Śaṅkaradeva and His Times*, Delhi : Motilal Banarsidass.
- NEOG, Maheswar, 1984, *Religions of the North-East: Studies in the Formal Religions of North-Eastern India*, New Delhi : Munshiram Manoharlal.
- O'CONNELL, Joseph T. & LUTJEHARMS, Rembert, 2019, *Caitanya Vaisnavas in Bengal: Social Impact and Historical Implications*, Londres : Routledge.
- PATHAK, Suryasikha, 2010, « Tribal Politics in the Assam : 1933-1947 », *Economic and Political Weekly*, 45 (10) : 61-69.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne, 2015, « L'approche constructiviste de l'ethnicité et ses ambiguïtés », *Terrains/Théories*, 3, mis en ligne le 23 octobre 2015, consulté le 1<sup>er</sup> juin 2022, URL : <http://journals.openedition.org/teth/581> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/teth.581>.
- PHUKAN, Jogendra Nath, 2008, *An Introductory Primer Grammar of Ahom Tai Language*, François Jacquesson & J. N. Phukan, éd., consulté le 10 octobre 2022, URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02925410>.
- RAMIREZ, Philippe, 2014, *People of the Margins: Across Ethnic Boundaries in North-East India*, Guwahati : Spectrum.
- SAIKIA, Yasmin, 2001, « Landscape of Identity : Transacting the Labels “Indian”, “Assamese” and “Tai-Ahom” in Contemporary Assam », *Contemporary South Asia*, 10 (1) : 73-93.
- SAIKIA, Yasmin, 2004, *Fragmented Memories: Struggling to Be Tai-Ahom in India*, Durham : Duke University Press.
- SARMA, S. N., 1966, *The Neo-Vaisnavite Movement and Satra Institution of Assam*, Gauhati : Gauhati University.
- SCOTT, James, 2009, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven : Yale University Press.
- SHARMA, Chandan Kumar, 1996, « Socio-Economic Structure and Peasant Revolt : The Case of Moamoria Upsurge in the Eighteenth Century Assam », *Indian Anthropologist*, 26 (2) : 33-52.
- TERWIEL, Barend J., 1996, « Recreating the Past : Revivalism in Northeastern India », *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde*, 152 (2) : 275-292.
- WADE, John Peter, 1927, *An Account of Assam*, éditée par B. Sharma, North Lakhimpur : R. Sarmah.
- WICHASIN, Ranoo, 1996, *Phongsawadan Thai Ahom: Ahom Buranji*, Chiang Mai : Renu Wichasin.



---

**Résumé :** Cet article présente les résultats d'une enquête sur l'ethnicité des Moran et des Matak, deux populations voisines et culturellement proches du Haut-Assam. Assimilés aux rebelles Moamaria (Mayamara) qui contribuèrent à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à la chute de l'empire ahom, les Moran-Matak forment une entité binaire qui de l'extérieur reste très mal identifiée et qui n'a fait jusqu'ici l'objet d'aucune ethnographie. À partir d'entretiens de terrain, d'un travail sur les chroniques assamaïses *burañjī*, ainsi que sur la documentation coloniale, on a tenté de restituer le jeu des différenciations par lesquelles les Moran et Matak se définissent les uns par rapport aux autres, vis-à-vis de leurs voisins ensuite et enfin au sein des Assamaïses. Il s'avère que les dynamiques segmentaires de la secte vishnouïte à laquelle sont affiliées ces sociétés, celle des Mayamara, rendent compte en grande partie de ces différenciations.

### ***From Sect to Tribe: The Moran and Matak of Upper Assam***

**Abstract:** *This article presents the results of a survey on the ethnicity of the Moran-Matak, two closely related groups of Upper Assam. Assimilated to the Moamaria (Mayamara) rebels who contributed to the overthrow of the Ahom empire at the end of the 18th century, the Moran-Matak form a dual society which, from the outside, remains poorly identified and which so far has not been the subject of any ethnography. Drawing from field interviews, from the Assamese chronicles (burañjī) and from colonial documentation, this is an attempt to reconstruct the interplay of differentiations by which the Moran and Matak define themselves in relation to each other, then in relation to their neighbours and finally within the Assamese society. It turns out that the segmental dynamics of the Vishnuite sect to which these societies are affiliated, that of the Mayamara, largely accounts for these differentiations.*

**Mots-clés :** Mo Assam (Inde), ethnicité, vishnouïsme, filiation, segmentarité, différenciation, Ahom, Moran, Matak, Scheduled Tribes.

**Keywords:** *Assam (India), ethnicity, Vaishnavism, descent, segmentarity, differentiation, Ahom, Moran, Matak, Scheduled Tribes.*