



Le concept de tribu dans le Nord-Est de l'Inde

Pascal Bouchery

Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud

Volume 2, numéro 1, automne 2024.

Résumé de l'article

À la fois autochtones et indiens : réalités et enjeux tribaux et ādivāsī en Asie du Sud

URL : <https://edition.uqam.ca/riias/article/view/2735>

Le concept de tribu se révèle problématique dans le Nord-Est de l'Inde plus que dans d'autres régions du pays parce qu'il recouvre des ensembles ethniques souvent hétérogènes et particulièrement mouvants, pour la plupart créés par le colonisateur. Des recompositions permanentes de leurs contours s'observent dans le contexte contemporain, qui découlent de relations complexes entre État et tribus, castes et tribus, ou encore entre tribus elles-mêmes, pour des motifs le plus souvent politiques ou religieux.

Mots clés : Inde, tribus, Ādivāsī, Assam, Naga, sanskritisation, ethnicisation.

Éditeur(s)
Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud

ISSN 2817-7770

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bouchery, P. (2024). « Le concept de tribu dans le Nord-Est de l'Inde ». *Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud*, 1(2), 7–26.

Tous droits réservés ©

Le concept de tribu dans le Nord-Est de l'Inde¹

Pascal Bouchery²

Résumé

Le concept de tribu se révèle problématique dans le Nord-Est de l'Inde plus que dans d'autres régions du pays parce qu'il recouvre des ensembles ethniques souvent hétérogènes et particulièrement mouvants, pour la plupart créés par le colonisateur. Des recompositions permanentes de leurs contours s'observent dans le contexte contemporain, qui découlent de relations complexes entre État et tribus, castes et tribus, ou encore entre tribus elles-mêmes, pour des motifs le plus souvent politiques ou religieux.

Mots clés : Inde, tribus, Ādivāsī, Assam, Naga, sanskritisation, ethnicisation.

Abstract

The concept of tribe is more problematic in North-East India than in other parts of the country because it applies to ethnic groupings mostly forged during the colonial era that are often heterogeneous and particularly fluid. Their contours are constantly changing in the contemporary context, as a result of complex relations between state and tribe, caste and tribe, or between tribes themselves, often driven by political or religious motives.

Keywords : India, tribe, Ādivāsī, Assam, Naga, sanskritisation, ethnicisation.

¹ © Cet article est sous l'égide de la licence [CC BY-NC-ND](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

² Maître de conférences, HDR en Anthropologie - Université de Poitiers.

Introduction

La région du Nord-Est contient sans conteste la plus grande diversité linguistique et ethnique de l'Inde, avec notamment près d'une centaine de groupes qualifiés officiellement de « tribus ». Autant le terme générique *adivasi* désignant des populations minoritaires considérées comme « autochtones » est prévalent dans le centre du pays, autant il est quasi absent du nord-est où son usage se limite aux descendants des quelques milliers de travailleurs que les Britanniques avaient fait venir d'Inde centrale en Assam au XIX^e siècle pour y développer la culture industrielle du thé. Partout ailleurs, dans les sept États de la République fédérale qui constituent cette entité territoriale géographiquement excentrée – Assam, Meghalaya, Arunachal Pradesh, Nagaland, Manipur, Mizoram, Tripura – les minorités parlant des langues de la famille sino-tibétaine ou mon-khmère se revendiquent uniquement comme des tribus (*tribes*). La tribu ayant été définie historiquement dans le sous-continent indien par opposition à la caste, il convient d'abord de présenter les spécificités de l'une et l'autre dans cette région.

Figure 1 - Les États du Nord-Est de l'Inde



Les castes

Les hindous qui constituent l'essentiel de la population de l'État d'Assam et la majorité de celui du Tripura forment comme dans le reste du pays des sociétés de castes,

dont la composition et le fonctionnement diffèrent cependant quelque peu de celui des autres régions de l'Inde. D'une part, le système des *varṇa*³, qui en fournit le socle idéologique, est incomplet : comme au Bengale, on rencontre en Assam depuis l'époque médiévale principalement des brahmanes et des *śūdra*⁴ (Cantlie, 1984 : 245). D'autre part, l'adéquation entre caste et occupation professionnelle y apparaît beaucoup moins prononcée qu'ailleurs, aussi bien pour les brahmanes que pour les *śūdra*, et ce depuis une époque ancienne, antérieure au XIII^e siècle. De même que l'on ne retrouve pas de trace dans les documents historiques les plus anciens d'une séparation spatiale entre castes à l'intérieur des villages⁵, même si celle-ci est une réalité pour la période contemporaine, notamment dans le Bas-Assam⁶. L'incorporation progressive de sociétés non hindoues dans la structure des castes constitue un autre aspect important de la genèse de la société assamaise, dans la mesure où beaucoup de castes résultent de la conversion à l'hindouisme de populations parlant à l'origine des langues de la famille sino-tibétaine. D'autres ont un fondement religieux, au point qu'il est parfois difficile de distinguer entre la caste et la secte (*ibid.*). Les obligations sociales liées à la caste, qu'il s'agisse des règles de commensalité ou d'hospitalité, y sont également plus lâches. Enfin, le système *jajmānī*, dont la fonction première est d'intégrer les différentes castes d'un village par le biais d'échanges de biens et de services, y est inexistant. Ceci est particulièrement vrai pour le Haut-Assam fluvial où les villages sont souvent composés de membres d'une seule caste (Bhadra, 1991 : 148). Une situation similaire se retrouve au Tripura, ancien petit royaume hindouisé placé sous protectorat britannique durant la période coloniale : le système *jajmānī* n'existe pas, les relations entre individus ou entre groupes sont régies au quotidien, non sur la base de l'appartenance à la caste, mais de façon seulement contractuelle, et aucune structuration de la résidence selon la caste n'est perceptible en dehors du fait que les membres de certaines basses castes (métayers, pêcheurs, etc.) tendent à vivre regroupés en quartiers distincts. Enfin, les règles traditionnelles liées à la commensalité dans le monde hindou sont peu suivies. Au Tripura comme en Assam, l'asymétrie des relations intercastes apparaît comme un opérateur plus idéologique que social, la reconnaissance implicite de la supériorité des brahmanes se traduisant simplement par un recours à leurs services dans la pratique rituelle (Mukherjee et De, 1993 : 49-50).

L'hindouisme qui domine aujourd'hui en Assam est celui du mouvement réformateur néo-vishnouite dit Mahāpurushia (Mahāpurushīā Dharma, ou Eka Śaraṇa Nām Dharma), une secte issue du courant dévotionnel *bhakti* fondée à la fin du XV^e siècle par un *śūdra*, Srimanta Sankardeva. Ce mouvement s'est implanté dans le Bas-Assam au début du XVI^e siècle et de là, s'est répandu progressivement vers l'Est. Il enseignait un hindouisme simple prônant la fraternité et l'accès égal de tous au divin,

³ Terme désignant les quatre catégories sociales fondamentales de l'hindouisme – *brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya* et *śūdra* – telles qu'elles ont été décrites en particulier dans les textes dits *Dharmaśāstra*, « Traités de la disposition naturelle des choses » définissant l'ordre du monde et les lois de la société.

⁴ De statut inférieur aux trois autres *varṇa*, les *śūdra* exercent principalement à l'origine des activités agricoles et artisanales.

⁵ Sur ce point, voir en particulier Lahiri, 1984 : 67.

⁶ Cf. p. ex. Mukherjee, 1993.

sans la médiation des brahmanes ni le culte des idoles, ni le recours aux rites védiques dispendieux, remplacés par la prononciation d'un nom de Dieu (*śravaṇa-kīrtana*) et la vénération inconditionnelle d'un gourou. De ce fait, il a exercé un pouvoir d'attraction fort surtout parmi les basses castes et les groupes ethniques vivant au contact des hindous dans la vallée du Brahmapoutre. Éclaté en de multiples sectes (*samhati*) après la disparition de son fondateur, il s'est réorganisé autour de communautés monastiques (*satra*). À l'échelon villageois, la pratique religieuse collective se déroule principalement dans un centre d'activités dévotionnelles, le *nāmghar*. La plupart des précepteurs de ce mouvement appartenaient à l'origine, comme leur fondateur, à la caste des Kayastha⁷.

Les tribus

La région du Nord-Est se remarque avant tout par la présence d'un nombre considérable de populations vivant en minorité aux côtés de la société assamaise ou bengalie des castes, bien que non intégrées à elle, communément désignées par le terme « tribus » (*tribes*). Comme ailleurs cette appellation peut être ressentie comme péjorative en ce sens qu'elle s'applique plutôt à des sociétés perçues par la population majoritaire comme étant en marge de la civilisation, « primitives » ou « arriérées ». Mais force est de reconnaître que dans les États du Nord-Est indien le mot *tribe* est employé, et même le plus souvent revendiqué par les populations auxquelles il s'applique, car celui-ci représente aussi dans le contexte contemporain une catégorie au sens légal donnant droit à certains avantages sociaux.

Le concept de « tribu » est avant tout une création coloniale⁸ : il a été défini pour la première fois dans le recensement général (*Census*) de 1901, par opposition à la caste. Il correspond d'abord à l'idée que le colonisateur s'en faisait à la fin du XIX^e siècle, soit celle d'un groupe humain caractérisé par la primitivité et la barbarie⁹. Il a été directement transposé de l'Afrique à l'Inde britannique (Berger et Heidemann, 2013), où il a ensuite évolué durant la période coloniale : d'abord associé à l'idée d'une communauté vivant dans des espaces reculés, forêts, montagnes (*forest tribe, hill tribe*), puis de groupe primitif (*primitive tribe*), ensuite de groupe arriéré (*backward tribe*), pour en arriver finalement à l'appellation plus neutre - mais quelque peu vide de sens - de « tribu répertoriée » (*scheduled tribe*). Celle-ci sera reprise sans changement par les autorités indiennes au lendemain de l'indépendance, dans le cadre d'une politique de discrimination positive. Il s'agissait alors d'identifier des populations défavorisées, à la fois périphériques géographiquement et stigmatisées socialement, en vue de les faire bénéficier d'avantages spécifiques accordés par l'État comme une forme de représentativité politique ou des postes réservés dans l'administration.

⁷ Il s'agit à l'origine d'une caste de scribes et de copistes de l'Inde du Nord, employée dans l'administration moghole puis britannique.

⁸ Ce point de vue a été défendu, entre autres, par Bétaille (1986).

⁹ Une telle représentation est également attestée dans les textes religieux sanskrits et hindous (Xaxa, 2008 : 2).

Les premiers administrateurs coloniaux n'ont pas inventé les ethnies dans le Nord-Est de l'Inde. Ils ont en revanche redéfini les contours identitaires et les appellations de la plupart d'entre elles selon leurs propres critères, de même qu'ils ont eu tendance à les figer, comme les castes. Ce processus a pris place pour l'essentiel entre 1890 et 1921. La situation qui se présentait alors aux Britanniques dans la zone frontalière du Nord-Est était très différente de celle qu'ils avaient pu rencontrer dans d'autres régions de l'Inde, où les groupes ethniques pouvaient former des entités relativement homogènes. Là, ils découvraient ce que Jacobs *et al.*, s'exprimant plus particulièrement à propos des collines Naga, ont qualifié de « chaos ethnographique » (1990 : 17) : des identités morcelées à l'extrême, des espaces sociaux aux contours labiles et parfois extraordinairement restreints, des mécanismes de solidarité ne dépassant pas, dans bien des cas, l'échelon villageois ou celui d'une communauté de voisinage. La réaction des autorités coloniales face à cette complexité fut de constituer des unités plus larges, souvent de façon artificielle, mais en se fondant sur des critères scientifiques issus de l'anthropologie naissante ou de la linguistique, en particulier les travaux du *Linguistic Survey of India*. De façon plus prosaïque, il s'agissait aussi de définir des catégories dotées d'une certaine envergure démographique, plus conformes à l'idée que les anthropologues britanniques se faisaient à l'époque de ce que devait être une « tribu », *i.e.* un ensemble possédant une organisation sociale spécifique et une langue relativement uniforme. Cette dernière, avec les éléments de la culture matérielle, servait de marqueur privilégié pour en déterminer les contours. Dans cette démarche, les administrateurs n'ont parfois pas hésité à rassembler sous une même dénomination des groupes formant des aires de peuplement discontinues, qui ignoraient jusqu'à leur existence réciproque. Ce fut le cas en particulier des Mishmi, des Naga Rengma et Sangtam, rassemblant chacun plusieurs « sections » géographiquement séparées et souvent sans contact direct les unes avec les autres. Dès sa création, le concept de tribu se révélait problématique dans la région Assam-Birmanie, car contrairement à ce qu'Evans-Pritchard (1940) devait mettre en évidence plus tard pour l'Afrique orientale, la tribu ne définissait que très rarement un espace de solidarité au sens politique, et les structures de conciliation dépassant le cadre villageois étaient notoirement absentes.

Figure 2 - Principaux groupes tribaux de l'Assam et du Meghalaya. Les noms en minuscules se rattachent à des ensembles plus vastes indiqués par leurs initiales entre parenthèses (K. : Khasi ; G. : Garo ; N. : Naga ; C. : Chin).

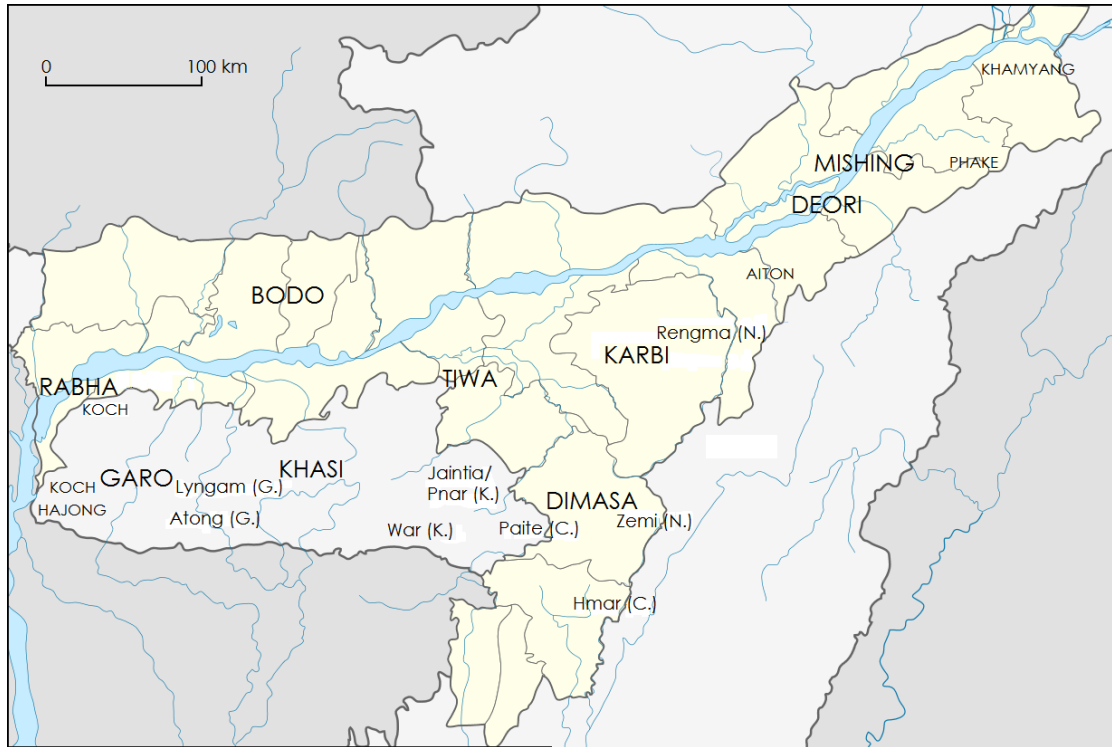


Figure 3 - Principaux groupes ethniques de l'Arunachal Pradesh. Les noms en minuscules se rattachent à des ensembles plus vastes indiqués par leurs initiales entre parenthèses (A. : Adi; M. : Mishmi; N. Nyishi).

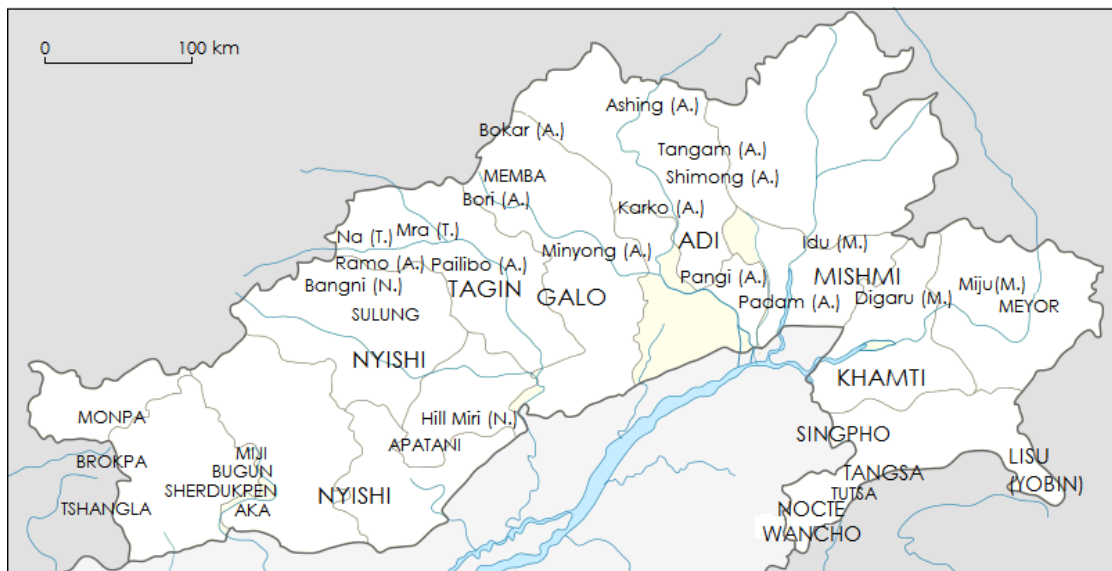
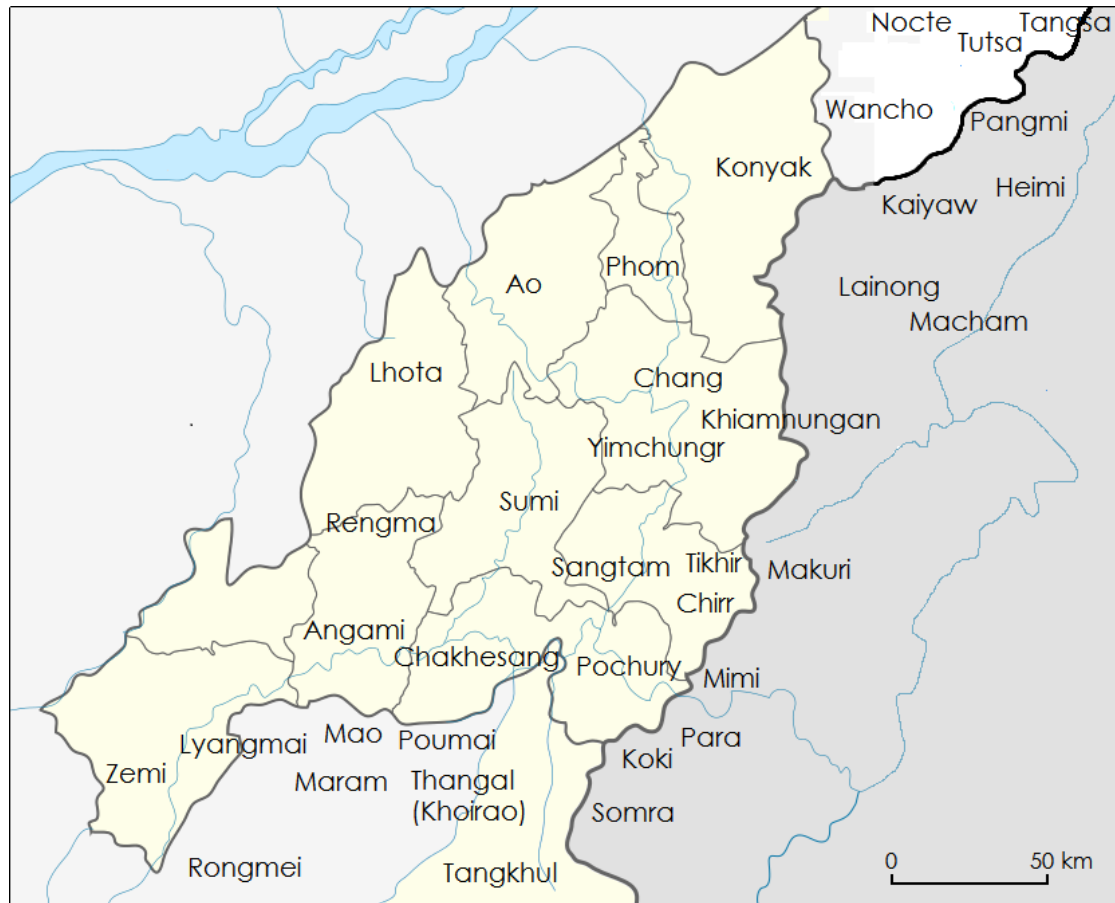


Figure 4 - Principaux groupes tribaux de l'ensemble « Naga » (Nagaland, Manipur, Arunachal Pradesh, Division Sagaing de Birmanie).



Pour se convaincre de la façon dont les administrateurs coloniaux ont véritablement modelé les identités tribales, il suffit d'une part de mesurer l'écart entre les appellations précoloniales utilisées par les différents pouvoirs en place et les ethnonymes légués par les Britanniques d'une part, de mesurer l'écart entre ces derniers et les endonymes en usage au moment de la rencontre avec le colonisateur d'autre part. Un exemple suffira ici : celui des quelque trois millions de Naga habitant les collines du même nom qui séparent l'Inde de la Birmanie. L'ethnonyme « Naga », devenu aujourd'hui endonyme dans les deux pays, était inconnu de la plupart des populations concernées il y a seulement quelques décennies. Il s'agit d'une appellation générique utilisée par les habitants de la vallée du Brahmapoutre, au moins depuis l'époque des royaumes Ahom qui ont dominé la région entre le XIII^e et le XIX^e siècle, pour désigner un ensemble hétéroclite de montagnards partageant certains traits de culture remarquables¹⁰. Au moment de la rencontre avec le monde occidental, plus d'une centaine d'endonymes étaient en usage parmi les ancêtres des populations que nous appelons aujourd'hui « Naga », la plupart désignant une communauté formée d'une

¹⁰ Les premières mentions écrites apparaissent dans les chroniques royales des Ahom. Vers 1885 cependant, son acception comme endonyme semblait toujours se limiter aux habitants des piémonts situés en bordure de la plaine assamaise qui commerçaient régulièrement avec les communautés des basses terres (Soppitt, 1885 : 1).

dizaine ou d'une vingtaine de villages, chacune polarisée sur une agglomération plus importante que les autres (Bouchery, 1999 : 22-23 ; 2009 : 201-204). Les premiers administrateurs britanniques ont consigné certains d'entre eux dans leurs rapports écrits, mais par la suite les ont rarement utilisés comme ethnonymes. Nous connaissons par ailleurs quelques-uns des termes par lesquels les Ahom identifiaient les groupes de montagnards les plus proches de leur capitale avec lesquels ils entretenaient diverses relations commerciales. La plupart sont formés sur la base de toponymes, en l'occurrence les noms des points d'accès (*duar*) par lesquels ceux-ci accédaient aux vallées: ainsi, Dupduariya Naga, « les Naga [qui viennent par] la passe de Dup », Aitanya Naga, Jabokiya Naga, Hatiguriya Naga, Assiringiya Naga, etc. Dans un premier temps, disons jusqu'au tournant du XX^e siècle, les administrateurs britanniques ont largement repris ces dénominations sous diverses orthographes (*p. ex.* Woodthorpe, 1882). Puis ils s'en sont progressivement détachés en créant de nouvelles catégories ethniques dotées de nouveaux noms. Dans le nord des collines Naga, ils ont par exemple ramené cette diversité à trois entités seulement à partir des années 1920, les Ao, les Konyak et les Phom (Hutton, 1921 : 382 *sq.*). Une dizaine d'années après l'indépendance, en 1956, les administrateurs indiens en ont reconnu trois nouvelles qu'ils ont extraites de l'ensemble Konyak : les Wancho, les Nocte et les Tangsa. Aucune cependant n'était reconnue traditionnellement par les populations concernées. Or, nous savons qu'il existe aujourd'hui au moins sept groupes définis sur la base d'endonymes, uniquement chez les Nocte¹¹ (Bouchery, 2016 : 84-86 ; Dutta, 1978 : 10-11, 52-53) dont l'un, Tutsa, est parvenu récemment à accéder au rang de *Scheduled Tribe*. Les Wancho, pour leur part, en reconnaissaient une dizaine dans le contexte précolonial, et les Konyak, près d'une trentaine, uniquement pour l'Inde (une partie des représentants de ce groupe se trouve en Birmanie).

De fait, la plupart des ethnonymes tribaux du Nord-Est indien sont exogènes, et pour certains, englobent plusieurs endonymes distincts. C'est le cas, entre autres, des Nyishi, des Monpa, des Adi, des Mishmi, des Garo, des Khasi, des Tripuri, des Aka, des Tangsa et, nous venons de l'évoquer, de la plupart des « tribus » naga actuelles. Malheureusement, l'anthropologie contemporaine repose toujours sur ces labels définis par les administrateurs britanniques. Ici, comme en Afrique, le travail de déconstruction des catégories ethniques héritées de la colonisation n'a eu lieu qu'à la marge. Mieux, les élites intellectuelles, politiques et/ou religieuses de chacun de ces groupes s'efforcent aujourd'hui de les réifier par le biais d'une réduction des différences culturelles à l'intérieur de chacune d'elles. Cela passe, sur le plan linguistique, par l'adoption d'un parler local promu au rang de langue standard (le choix de celui retenu pour la transcription de la Bible, à cet égard, se révèle décisif), ou la fabrication d'un mythe d'origine univoque. Plus récemment, cette entreprise se manifeste aussi par diverses interventions culturelles (*cultural shows, road shows*), lesquels présentent en un même lieu et à une date commune des éléments de rituels autrefois accomplis

¹¹ Les noms suivants leur ont été attribués : Pothung, Domlak, Hakhun, Hawa, Jope, Olo (Laju), Khapa et Dadam.

séparément dans les villages. Souvent folklorisés et dépouillés d’au moins une partie de leur contenu religieux, ceux-ci permettent néanmoins la célébration d’une identité commune.

Et pourtant, en dépit de ce que proclament partout la plupart des élites autochtones s’exprimant au nom de leur communauté, dans leur majorité les groupes ethniques du Nord-Est de l’Inde sont loin de constituer ces entités culturelles homogènes, perpétuelles, aux contours nettement définis, que l’on tente partout de constituer. Il y a soixante-dix ans, Leach (1954) a brillamment montré, à propos du Nord de la Birmanie, comment les frontières linguistiques, ethniques et culturelles ne se recouvraient pas. La situation n’est guère différente dans le Nord-Est de l’Inde, sinon que la diversité ethnolinguistique y est peut-être plus grande encore. En premier lieu, une partie non négligeable des tribus répertoriées, notamment dans les basses terres, ne parlent pas, ou plus, leur langue originelle, laquelle a été remplacée par l’assamais ou le bengali. Nous savons par ailleurs que les tribus constituent des entités beaucoup plus fluides qu’on ne le supposait il y a quelques décennies, aussi bien dans le contexte historique que dans le contexte contemporain. D’une part, les fluctuations identitaires sont monnaie courante : autrefois la guerre, aujourd’hui les relations matrimoniales, les migrations, ou encore le désir de se rattacher à des groupes politiquement influents, entre autres facteurs, amènent des individus, des familles, des villages, parfois même des tribus dans leur ensemble à modifier leur identité au profit d’une autre. Ces mouvements constituent des sources d’hétérogénéité à l’échelon infratribal, surtout lorsqu’ils s’accompagnent de distinctions ou de discriminations qui, au nom d’un principe d’autochtonie invoqué pour justifier des droits inégaux, font perdurer la mémoire de ces origines allogènes. D’autre part, les ethnicités, à l’intérieur comme à l’extérieur, sont constamment renégociées et toujours en situation mouvante. En son temps, Leach avait mis en garde ses contemporains contre les pièges et les limites de la classification ethnique dans cette région du monde : l’ethnographe assidu, avait-il averti, dénombrera toujours autant de tribus qu’il voudra bien en trouver...

S’il y a incontestablement des disjonctions affirmées entre groupes ethniques, il existe aussi des conjonctions ouvertes qui les transcendent : entre individus par exemple, sous la forme d’amitiés cérémonielles reproduites sur un mode héréditaire, mais aussi entre groupes de parenté. Le meilleur exemple est celui des équivalences claniques transethniques, d’abord remarquées chez les Naga (Hutton, 1921 : 134-135 ; Mills, 1922 : 92), les Lisu et les Kachin (Green, 1934 : 254), mais attestées depuis dans toutes les hautes terres de la région Assam-Birmanie¹². Ce phénomène consiste en des appariements entre clans appartenant à des groupes ethniques différents, soit sous forme d’identification (A « est le même clan que » B), soit de pseudo-parenté (« nos deux clans sont frères »), conduisant à une interdiction de mariage entre les groupes de

¹² Ils ont été identifiés par la suite dans le nord de la Birmanie (Robinne, 2007 : 291-293), puis dans les collines d’Assam et du Meghalaya (Ramirez, 2013). Nous les avons rencontrés au cours de nos enquêtes chez les Adi, les Tangsa et les Naga des groupes Sangtam, Chang, Yimchungr, Khiamnungan, Tikhir et Makuri.

descendance appariés¹³. Les subdivisions claniques ou lignagères à l'intérieur d'une tribu opèrent ainsi de façon autonome en mettant en œuvre des stratégies compétitives transethniques, de nature matrimoniale ou politique, qui viennent brouiller un peu plus les cartes.

Née de ce chaos ethnographique perçu, puis ordonnée par le colonisateur, la tribu contemporaine demeure à bien des égards une « communauté imaginée » pour reprendre l'expression de B. Anderson¹⁴. Elle se cherche partout une légitimité, s'invente ou se réinvente une histoire, se passionne pour la question des origines. Elle envisage parfois aussi de modifier les contours de son identité. Dans le contexte contemporain, les recompositions tribales évoluent surtout en fonction de motivations politiques, selon deux dynamiques opposées : une dynamique fusionnelle d'une part, se manifestant depuis une cinquantaine d'années par des tentatives de regroupements pantribaux, destinés avant tout à peser sur la scène politique régionale ou nationale : les Naga, les Mizo, les Zeliangrong, les Pochury, plus récemment les Bodo ou les Tani, constituent quelques exemples de ces identités coalescentes créées ou consolidées au cours du XX^e siècle. Elles sont à la fois encouragées par les églises chrétiennes et freinées par celles-ci dans la mesure où l'église dans cette région est morcelée selon des lignes confessionnelles et tribales, et participe à l'affirmation des identités tribales¹⁵. Une dynamique scissionnelle d'autre part, de nature opposée : elle se caractérise par une tendance à la distanciation vis-à-vis de ces unités panethniques, toujours soupçonnées de velléités hégémoniques au profit de la composante la plus nombreuse ou la plus influente politiquement, ce qui provoque en retour des rejets, parfois des conflits ouverts et des séparations. Cette mécanique factionnelle, qui se manifeste notamment par la multiplication des congrégations chrétiennes, fait écho à ce que Leach (1954), puis Robinne (2007), ont remarqué pour le Nord-Ouest de la Birmanie.

De la tribu à la caste

La situation en Assam est quelque peu différente de celle qui prévaut dans le reste de l'Inde. Ici en effet, le « *continuum* tribu-caste » popularisé par les travaux de Bailey (1960, 1961), Sinha (1965) et Srinivas (1966), n'est perceptible que dans la vallée du Brahmapoutre, dans les zones de contact entre la plaine et les piémonts

¹³ Ces pseudo-parentés collectives peuvent avoir pour fonction de sceller une alliance politique, comme on le voit chez les Naga Rengma (Mills, 1937 : 13), les Adi ou les Tangsa. Elles facilitent aussi l'incorporation d'éléments allogènes, donc les recompositions ethniques, dans la mesure où, à l'issue d'un conflit ou en situation d'immigration, un clan étranger « adopté » est tout naturellement intégré à l'un ou l'autre de ses « frères » de clan (Mills, 1922 : 92). Et parmi les sociétés pratiquant l'échange généralisé (Kachin, Chin, Karbi, Tangsa, etc.), elles favorisent les mariages interethniques en permettant, par l'identification dans les groupes voisins de lignages « frères », la définition subséquente de lignages « donneurs » et « preneurs » d'épouses au sein de ces mêmes groupes (Robinne, 2007 : 65).

¹⁴ Benedict Anderson, 1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres : Verso Editions (trad. française *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris : La Découverte, 1996).

¹⁵ E. Chavinier (2008 : 29) remarque en particulier que les pasteurs participent dans leur travail d'évangélisation à la valorisation des langues vernaculaires et la défense des droits des tribaux.

himalayens et, dans une moindre mesure, dans la vallée d'Imphal au Manipur ainsi que la plaine de Cachar. Ailleurs, dans les hautes terres de l'Arunachal Pradesh, du Nagaland, du Manipur, du Mizoram et du Meghalaya, les tribaux non seulement sont majoritaires, mais constituent pour l'essentiel des villages d'où les hindous, à l'exception de quelques fonctionnaires ou commerçants, sont absents¹⁶. Eux ont été, incontestablement, les grands bénéficiaires de la politique de « frontière intérieure » (*Inner Line*) mise en place par les Britanniques à l'époque coloniale. Cette frontière, qui à l'origine séparait le territoire administré d'une zone où le colonisateur exerçait seulement une influence politique pour le maintien de l'ordre dans la partie administrée, courait tout le long des extrémités nord, est et sud-est de la vallée du Brahmapoutre. Elle fut préservée et utilisée après l'indépendance de l'Inde pour séparer des zones à majorité tribale du reste du pays, au nom d'une politique protectrice visant à aider les minorités montagnardes à demeurer propriétaires de leurs terres en limitant l'implantation d'immigrants en provenance des plaines ou des pays voisins.

Il en va différemment dans les basses terres de la région du Nord-Est où les tribus vivent en contact fréquent ou permanent avec des populations hindoues et musulmanes, et travaillent souvent pour les hautes castes, comme au Bengale¹⁷. Une partie non négligeable d'entre elles ne parlent pas, ou plus, leur langue originelle qui a été remplacée par un dialecte assamais ou bengali (c'est le cas par exemple des Hajong, des Ahom et des Chutiya en Inde, ou des Chakma et des Tanchangya au Bangladesh). Tout au long de son histoire, la société assamaise s'est ainsi constituée par l'accrétion de groupes ethniques allogènes intégrés par le biais de l'inclusion au système des castes. Pour rendre compte de ce mouvement toujours en cours, il peut être utile, ici comme ailleurs en Inde, de distinguer hindouisation et sanskritisation au sens où Srinivas (1952, 1966) emploie ces termes. L'hindouisation décrit le processus par lequel s'opère une conversion à la religion dominante. La sanskritisation se réfère au processus sociologique par lequel les membres d'une basse caste tentent d'élever leur statut en adoptant par émulation les pratiques et les rites des hautes castes ou des castes dominantes, témoignant ainsi d'une relative fluidité du système¹⁸. La transformation débute souvent par la revendication du groupe, qui se proclame « hindou ». Une première étape est marquée par l'abandon de la consommation de viande et d'alcool ; une seconde par l'adoption graduelle des divinités du panthéon hindou en lieu et place (ou aux côtés) de celles du système de croyances autochtone. De façon typique, les cultes réguliers aux divinités en relation avec les activités agraires continuent d'être pratiqués, mais les individus font appel aux brahmanes pour les rites associés aux étapes du cycle de vie. Le troisième et ultime stade de la sanskritisation se manifeste par le recours à l'orthodoxie hindoue pour tous les rituels du cycle de vie en présence d'un brahmane professionnel, l'abandon de la langue au profit de l'assamais ou du bengali,

¹⁶ Le Tripura constitue un cas particulier dans la mesure où, par suite d'une immigration continue en provenance du Bangladesh voisin depuis son accession à l'indépendance (1971), les tribaux sont désormais minoritaires par rapport aux Bengalis et aux Assamais.

¹⁷ Sur ce point, voir en particulier les travaux de Carrin, 1997.

¹⁸ Ambedkar (1917) fut le premier à souligner le rôle probable de l'imitation dans la genèse de certaines castes en Inde.

l'abandon de la compensation matrimoniale de type « prix de la fiancée » au profit de la dot, l'adoption des règles exogamiques propres à la majorité des hindous du Nord de l'Inde et le rejet de certains principes comme la matrilinearité ou l'uxorilocalité. Les Hajong du Meghalaya fournissent un exemple d'une telle transformation (Majumdar, 1972).

Les groupes tribaux vivant au contact des Assamais ou des Bengalis, particulièrement ceux établis dans les vallées du Brahmapoutre et de la rivière Barak, illustrent de multiples manières les processus d'hindouisation et de sanskritisation, les deux phénomènes se conjuguant le plus souvent. À l'intérieur de chaque groupe ethnique, ils peuvent affecter différemment certaines sections de la population, ce qui conduit souvent à la reconnaissance de subdivisions que l'on peut ordonner comme autant d'étapes du second processus. Aux deux pôles opposés de cette gradation se trouve d'un côté, une fraction de la population qui se considère hindoue, adopte le végétarisme et fait appel aux brahmanes pour les principaux rituels, de l'autre, une section « tribale » qui continue pour l'essentiel de se situer hors du système des castes, de l'hindouisme et de ses officiants, bien qu'elle puisse côtoyer les hindous notamment par le biais des échanges marchands ou du travail salarié. Entre les deux se situent des groupes à divers stades intermédiaires, parce qu'ils continuent par exemple de vénérer leurs dieux tribaux aux côtés des divinités de l'hindouisme ou de consommer de la viande de bœuf. Les Rabhas par exemple reconnaissent parmi eux au moins quatre sections (Rongdani, Maitori, Dahari, Pati), chacune représentant un degré particulier au regard de la sanskritisation. Les Rongdani sont typiques de ces groupes intermédiaires, nombreux en Assam, que l'on pourrait qualifier de « tribaux hindous » : ils se considèrent vishnouïtes et sont reconnus comme tels par leurs voisins assamais, rejetant avec force la consommation de viande de bœuf. Ils font appel aux brahmanes pour certains rituels, notamment ceux du cycle de vie, mais possèdent aussi leurs propres officiants qui rendent un culte aux divinités originelles du panthéon rabha. Ils sont matrilineaires cependant, en opposition avec le mode de filiation patrilinéaire des hindous du Nord de l'Inde. À l'autre extrémité du *continuum* caste-tribu se trouve la section Pati, dont les membres, en plus de respecter certaines prohibitions alimentaires et de faire appel aux services des brahmanes, ont abandonné leur langue originelle au profit de l'assamais ou du bengali, et vont parfois jusqu'à identifier leurs matriclans aux *gotra* patrilinéaires des gens de caste. De façon similaire, les quatre sections des Koch de l'Assam occidental (à ne pas confondre avec le royaume du même nom) révèlent une même série graduée entre la tribu et la caste, avec un degré de sanskritisation moindre dans la section Wanang, (pas d'appel aux brahmanes, divinités préhindoues vénérées aux côtés des divinités du panthéon hindouïste), intermédiaire dans les sections Song (Tintekia) et Sathari, et maximal dans la section Chapra (appel systématique aux brahmanes). Les Chapra se considèrent comme supérieurs aux Song et aux Sahari, qui se considèrent supérieurs aux Wanang, ces derniers regardant avec dédain les Garo mangeurs de porc... (Majumdar, 1967 : 67). L'appréciation des processus d'hindouisation et de sanskritisation réclame cependant une analyse plus fine tant il devient fréquent de retrouver tous les éléments de cette gradation à l'échelon

d'un seul village. Ainsi, chez les Karbi des collines du district de Karbi Anglong, que l'on a pris l'habitude de distinguer entre « chrétiens » et « animistes », on trouve désormais côte à côte des familles qui aménagent de petits temples à l'extérieur des maisons comme les hindous, dans lesquels, après leurs ablutions matinales, elles se rendent chaque jour pour y faire brûler des lampes et de l'encens, qui ne consomment ni viande ni alcool et s'abstiennent de participer à la grande célébration annuelle *Rongker* ; d'autres qui, tout en vénérant certaines grandes figures du panthéon hindou comme Durga, Saraswati, Lakshmi, Shiva ou Vishnu, continuent de rendre un culte aux divinités karbi et à participer à des sacrifices d'animaux, en s'abstenant toutefois de consommer de la viande ou de l'alcool à certaines occasions importantes du calendrier hindou ; d'autres encore qui suivent uniquement les rites de la religion traditionnelle (*hemphu-mukrang*) tout en se déclarant nominalement « hindoues » à l'occasion des recensements décennaux ; d'autres enfin qui n'en suivent aucun parce que, converties au christianisme catholique ou protestant, elles se détournent de pratiques religieuses qu'elles considèrent désormais, non sans une certaine condescendance, comme rétrogrades.

Les Assamais hindous décrivent traditionnellement sous le nom de Koch, de façon générique, les tribaux de la plaine convertis à l'hindouisme et intégrés au système des castes, ce depuis au moins le XIII^e siècle (Gait, 1906 : 44 ; Jacquesson, 2008 : 27). Pris dans ce sens le plus large, ce terme englobe l'ensemble des représentants de la famille linguistique bodo-garo installés dans la vallée du Brahmapoutre (Bodo, Rabha, Koch *stricto sensu*, Garo, Tiwa, Karbi) ; soit, si l'on excepte les Karbi, ceux que les Assamais appellent historiquement « Kachari ». D'une façon générale, les populations hindoues assimilent tous ces Koch hindouisés à une caste occupant une position souvent juste en dessous de celle de Kalita¹⁹. Mais, ils reconnaissent plusieurs niveaux d'intégration à l'intérieur de cette catégorie correspondant à divers degrés de pureté rituelle, *madāhī* « buveur d'alcool », *śaraṇya* « initié », *saru*, « petit », *bar*, « grand ». À en croire les sources des premiers missionnaires chrétiens, le premier stade de la sanskritisation (*madāhī*) pouvait autrefois commencer par le renoncement à l'utilisation de la vache comme animal de labour²⁰. Le second est sanctionné par une initiation (*śaraṇa*²¹) qui marque le rattachement formel à une communauté monastique (*satra*). Les initiés accèdent par ce biais au statut de *śaraṇa koch*. Il leur est permis à ce stade de continuer de boire de l'alcool et de consommer de la viande. Leur renoncement définitif à l'alcool ainsi qu'à la viande de bœuf ou de porc leur permet d'accéder au statut de *heremia*, ou *saru koch* qui, dans le moyen et le Haut-Assam, suppose une

¹⁹ Kalita représente, dans le *continuum* caste-tribu de la société assamaise, la catégorie de rang le plus élevé.

²⁰ Cf. la note du Révérend W. H. Bray, dans *The Monthly Record of Church Missions* publié par la *Society for the Propagation of Gospel* en 1884 : « All pure Kacharis can plough with cows and bullocks alike, but some of the more Hinduised classes, e.g. Madahi Koch, are forbidden to use the cow in this way » (1884 : 345n1).

²¹ Le sens premier de *śaraṇ* est « abri », véhiculant l'idée que le dévot s'abrite sous la protection divine. Dans le néo-vishnouisme assamais, chaque homme doit normalement subir cette initiation avant son mariage, ce qui a pour effet de l'affilier à un monastère (*satra*).

seconde initiation appelée *prāyaścitta*²². Parvenus à ce stade, il leur est possible de s'élever encore en termes de pureté jusqu'à devenir des *kamtali* ou *bar koch*, voire d'accéder à la sous-caste des *saru kalita*, mais au terme d'un processus laborieux s'étalant le plus souvent sur plusieurs générations (Cantlie, 1984 : 242-243). Dans la littérature on retrouve fréquemment une indication des processus de sanskritisation en cours ainsi que du statut reconnu à certains groupes tribaux à travers l'usage d'appellations comme « Madahi Koch » ou « Saranya Kachari », par lesquels les Assamais désignent par exemple certains Bodo en voie d'hindouisation.

Dans ce processus d'intégration progressive à l'hindouisme et à la société des castes, certains tribaux tentent également d'acquérir le statut de *kṣatriya*, profitant du fait que les deux *varṇa* intermédiaires sont très peu représentés en Assam. C'est le cas des Rajbanshi (dont le nom signifie « du clan royal »), de la lignée régnante du royaume de Tripura, de plusieurs composantes tribales de ce même royaume comme les Jamatia, les Noatia et les Bru, de certains Tiwa ou encore d'une partie des Meitei. Pour justifier leur prétention à ce statut, les Rajbanshi et les Tiwa font valoir la même légende selon laquelle, chassés par le roi Parasurama, leurs ancêtres se seraient cachés dans des jungles marécageuses après avoir détruit le cordon sacrificiel (*yajñopavīta*) insigne de leur statut, afin d'échapper à sa colère. Faire reconnaître ce statut par les autres castes n'est cependant pas chose aisée. Les Rajbanshi, pour leur part, commencèrent à revendiquer le statut de *vrātya kṣatriya* dès 1891, puis celui de *kṣatriya* en 1911 avec l'appui de prêtres, de généalogistes et de pandits, imitant pour cela les valeurs, pratiques et styles de vie des castes des « deux fois nés ». À partir de 1912, ils organisèrent des cérémonies de remise de cordons sacrificiels en masse (*milan kṣetra*) comme marque ostensible de leur nouveau statut. Mais cela eut peu d'impact au niveau local dans leurs rapports aux autres castes hindoues, si ce n'est de provoquer une réaction de rejet et d'accroître la distance sociale vis-à-vis des groupes avec lesquels ils cohabitaient depuis des siècles, au point d'être discriminés. À la même époque, les Loi du Manipur, intégrés dans l'ancien royaume hindou dirigé par les Meitei et considérés par ces derniers comme une caste impure, s'efforçaient de se hisser au niveau du statut de leurs maîtres par le biais de la sanskritisation, renonçant selon les cas à la consommation de viande et d'alcool et sollicitant auprès du roi ou des brahmanes la permission de porter le cordon sacrificiel des « deux fois nés » (McCulloch, 1859 : 18 ; Hodson, 1908 : 74). S'il y eut, et s'il y a encore aujourd'hui des tentatives de « ksatriyisation » de la part des tribaux au sens de Kulke (1976), on ne trouve pas de trace en Assam de « rajputisation », c'est-à-dire de constitution d'une strate aristocratique lors de la constitution d'États hindouisés par des élites tribales, comme ce fut le cas en Orissa, au Bihar et au Bengale (Sinha, 1962 ; Chattopadhyaya, 1976), alors même que certains groupes ayant lutté contre les envahisseurs musulmans pouvaient y prétendre.

Le phénomène de la transformation des tribus en castes, ici comme ailleurs, est à appréhender comme le résultat du caractère englobant de l'hindouisme. Même les

²² Du mot sanskrit signifiant « pénitence » ou « expiation ».

Ahom dont les ancêtres régnèrent pourtant en maîtres sur l'Assam durant six siècles sont désormais intégrés dans le système des castes et perçus comme une caste de moyen statut, y compris ceux se réclamant d'une ascendance noble (Guha, 1983 : 9). Et ce même processus de hiérarchisation des rapports sociaux est à l'œuvre parmi ceux des tribaux qui, en même temps qu'ils se proclament hindous, reprennent à leur compte les critères hindous de la pureté pour mieux se démarquer de leurs voisins, à l'instar des Rabha de la section Rongdani, relativement peu hindouisés eux-mêmes, qui reprochent aux Garo leur consommation de viande de bœuf ou de porc (Marak, 2012 : 160). D'une façon générale, cependant, les questions relatives au statut sont moins sensibles en Assam qu'ailleurs en raison des idées et pratiques religieuses introduites par la réforme néo-vishnouite.

La frontière entre le monde des castes et celui des tribus est d'autant plus poreuse que les tribaux restés fidèles à leurs anciens systèmes de croyances « animistes » ont tendance en situation de contact à se déclarer hindous lors des recensements décennaux, indiquant simplement par ce geste qu'ils ne sont ni chrétiens ni musulmans. Et si le christianisme s'est répandu dans les montagnes de l'Himalaya oriental au cours du XX^e siècle, il a comparativement peu pénétré dans les plaines. Ainsi, de nombreuses sections tribales de la vallée du Brahmapoutre et des collines environnantes parmi celles qui se situent le plus en marge de l'hindouisme sont-elles paradoxalement considérées officiellement comme hindoues. Dans les collines, là où les hindous n'ont jamais été dominants historiquement, la question du rapport à la caste ne se pose pas avec la même acuité. Mais l'attitude générale des hindous vis-à-vis des tribaux explique certainement, en partie, que les seconds se soient tournés massivement vers le christianisme.

De la caste à la tribu

Une tendance se dessine aujourd'hui, que l'on peut contraster avec le processus de la sanskritisation et qualifier de « tribalisation ²³ ». Souvent galvaudé, ce mot prend tout son sens dans le contexte indien. Il peut être en effet plus avantageux pour une basse caste de se faire reconnaître comme *Scheduled Tribe* (ST) plutôt que comme *Scheduled Caste* (SC). D'abord, parce que le statut de *Scheduled Caste*, qui fait référence aux Intouchables, peut être perçu comme infâmant²⁴; mais aussi du fait que le statut de *Scheduled Tribe* peut s'avérer déterminant pour l'obtention de droits territoriaux. Cet aspect revêt aujourd'hui un caractère crucial dans un contexte marqué par l'afflux massif d'immigrants en provenance du Bangladesh et la crainte des communautés autochtones de se retrouver minoritaires. Il existe ainsi divers groupes qui, intégrés à la société des Assamais ou des Bengalis hindous, cherchent aujourd'hui à se faire reconnaître comme tribu. Les Rajbanshi précédemment cités fournissent une

²³ La tribalisation doit être ici distinguée du tribalisme (*tribalism*), mot d'usage très courant dans toute la région qui désigne plutôt, de façon dépréciative, une attitude ou un comportement ethnocentrique marqué par la « préférence tribale », ou une incapacité à s'élever au-dessus du communautarisme de sa tribu pour penser l'intérêt général.

²⁴ Sur ce point, cf. Herrenschmidt, 1989 : 80n25.

illustration exemplaire de ce processus. Des intellectuels de ce groupe ont tenté un moment de s'inventer une origine illustre en établissant une parenté entre leur lignage royal et l'ancienne dynastie Kamboj du Nord-Ouest de l'Inde, rejetant à cette fin tout lien historique avec le royaume Koch (Basu, 1994/95 : 59-61). Désormais une partie d'entre eux utilise un autre levier, celui de l'autochtonie, au nom de laquelle ils aspirent à restaurer l'ancienne royauté de Cooch Behar et à obtenir du même coup la reconnaissance d'un statut autonome dans des frontières territoriales élargies. Dans le même but, les Rajbanshi d'Assam ont abandonné depuis 1988 leur dénomination « Kshatriya Rajbanshi », qui affirmait jusque-là leur identité de caste, pour « Koch Rajbanshi », et demandent aujourd'hui leur inscription officielle sous ce nom dans la liste des *Scheduled Tribes*. De même, les Chutiya, descendants des habitants du royaume du même nom défait et annexé par les Ahom au XVI^e siècle, bien qu'ayant perdu leur langue originelle, font aujourd'hui campagne pour obtenir leur reconnaissance officielle comme tribaux en tentant au passage de fusionner avec les Deori. Ces derniers, qui passent pour avoir constitué la classe sacerdotale de l'ancien royaume chutiya, mais n'en possèdent pas moins le statut de *Scheduled Tribe*, se montrent pour l'instant peu disposés à leur prêter main forte. Enfin, Ramirez (2022) a pu récemment reconstituer à propos des Moran et des Matak du Haut-Assam le processus qui, selon lui, a conduit à la transformation d'une identité à l'origine religieuse et sectaire en deux groupes revendiquant aujourd'hui chacun une identité tribale. À ce jour, six communautés assamaises considérées comme des « castes arriérées » non Intouchables (OBC - *Other Backward Castes*) ont entamé depuis plusieurs années des démarches auprès des autorités centrales et attendent d'être reconnues officiellement comme tribus (ST – *Scheduled Tribes*) : les Koch Rajbanshi, les Ahom, les Chutiya, les Moran, les Motok et les « *Tea Tribes* » (i.e. les communautés ouvrières *adivasi* en provenance d'Inde centrale, déjà évoquées).

Depuis une trentaine d'années, la tribalisation est en vogue dans les régions dominées par les hindous ou les musulmans assamais et bengalis, principalement dans les États d'Assam et du Tripura. Cela s'explique en grande partie par une politique gouvernementale amorcée dans les années 1990 qui, afin de contrer les velléités séparatistes de plusieurs mouvements ethnonationalistes influents dans le Nord-Est du pays, a choisi de les encadrer moyennant l'octroi d'une autonomie administrative limitée et la reconnaissance d'enclaves territoriales où s'applique cette autonomie²⁵. Le texte législatif autorisant cette politique est la sixième annexe de la Constitution qui prévoit des dispositions spéciales pour l'intégration de certaines zones tribales de l'Assam, du Meghalaya, du Tripura et du Mizoram. Dans les régions visées par ce texte, une loi interdit la vente de terres à des non-tribaux, de même que le foncier et les ressources forestières continuent d'être régis par le droit coutumier. Elle permet à l'échelon des districts la mise en place d'une « autonomie tribale », toute relative cependant. Au moment de la signature en 1993 d'un premier accord politique avec les

²⁵ En Assam proprement dit, l'extension depuis les années 1970 des zones couvertes par la législation de l'annexe VI a été favorisée par l'action des séparatistes bodo et leur soutien militaire apporté à divers mouvements indépendantistes qui menaçait la stabilité politique de l'ensemble de la région.

Bodo leur permettant, dans ce cadre législatif, d'obtenir un district autonome, les autorités de l'Assam avaient promis d'accorder des avantages similaires aux autres principaux groupes ethniques de l'État (Karbi, Mishing, Rabha, Tiwa, etc.). Depuis, les demandes n'ont cessé d'émerger, non seulement en Assam (Karbi, Ahom, Chutiya, Moran) mais aussi dans les États voisins. L'une des dernières en date est celle formulée par les Mara (*ex* Lakher de la littérature coloniale) en vue d'opérer une partition de l'État du Mizoram et de constituer la région qu'ils occupent en Territoire de l'Union (*Union Territory*).

Ces dynamiques multiples, parfois contradictoires, qui découlent des relations entre État et tribus, castes et tribus, ou entre tribus elles-mêmes, se manifestent par une redéfinition fréquente des identités comme des marqueurs culturels de ces identités, que le système législatif indien autorise, accompagne et officialise, ne serait-ce que par le truchement du recensement décennal. Tant que perdurera le processus démocratique permettant à des communautés de nature et d'origine diverses de faire valoir leur droit à l'inscription dans la catégorie somme toute assez vague des « tribus répertoriées » (*Scheduled Tribes*), il est à parier que l'on assistera, dans cette région de l'Inde sans doute davantage qu'ailleurs, à des reconfigurations permanentes du nombre et de la composition de ces identités.

Bibliographie :

- Ambedkar, B. R. (1917). Castes in India: Their mechanism, genesis, and development. *Indian Antiquary*, 41(May), 81–85.
- Bailey, F. G. (1960). *Tribe, caste and nation: A study of political activity and political change in Highland Orissa*. Bombay: Oxford University Press.
- Bailey, F. G. (1961). 'Tribe' and 'Caste' in India. *Contributions to Indian Sociology*, 5, 7–19.
- Barua, K. (2002). Ethnicity and inter-ethnic relations in Assam: The Rajbongshi case. In I. Barua, S. Sengupta, & D. Dutta Das (Eds.), *Ethnic groups, cultural continuities and social change in North-East India* (pp. 37–48). New Delhi: Mittal Publications.
- Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Basu, S. (1994/1995). The colonial state and the indigenous society: The creation of the Rajbansi identity in Bengal. In S. Bandyopadhyay, A. DasGupta, & W. van Schendel (Eds.), *Bengal. Communities, development and states* (pp. 43–64). New Delhi: Manohar Publications; Dhaka: University Press Limited.
- Berger, P., & Heidemann, F. (Eds.). (2013). *The modern anthropology of India*. London/New York: Routledge.
- Béteille, A. (1986). The concept of tribe with special reference to India. *European Journal of Sociology*, 27(2), 297–318.
- Bhadra, R. K. (1991). *Caste and class: Social stratification in Assam*. Delhi: Hindustan Publishing Corporation.
- Bhadra, R. K., & Mondal, R. M. (Eds.). (1991). *Stratification, hierarchy and ethnicity in North-East India*. Delhi: Daya Publishing House.
- Bouchery, P. (1988). Les systèmes politiques naga. *Journal Asiatique*, 276(3–4), 285–334.
- Bouchery, P. (1999). L'identité naga à travers les sources bibliographiques de la période coloniale et de la période post-coloniale. *Péninsule*, 39, 5–34.
- Bouchery, P. (2009). Frontières internes de l'ethnie : deux exemples tibéto-birmans. *Aséanie*, 23, 181–214.
- Bouchery, P. (2016). *Retour sur la parenté dans le Nord-Est indien* (Unpublished habilitation dissertation). Université de La Rochelle.
- Bradley, D. (1996). Kachin. In S. A. Wurm et al. (Eds.), *Atlas of languages of intercultural communication in the Pacific, Asia and the Americas* (pp. 749–752). Berlin/New York: Mouton de Gruyter.
- Cantlie, A. (1984). *The Assamese: Religion, caste, and sect in an Indian village*. London: Curzon Press.
- Carrin, M. (1997). *Enfants de la déesse: Dévotion et prêtrise féminine au Bengale*. Paris: Éditions du CNRS.
- Chattopadhyaya, B. D. (1976). Origin of the Rajputs: The political, economic, and social processes in early medieval Rajasthan. *The Indian Historical Review*, 3(1), 59–82.

- Chavigner, E. (2008). L'ethnisation de la tribu: Quelques éléments sur les réinventions tribales en Inde. *L'Information géographique*, 72(1), 21–31.
- Dutta, P. C. (1978). *The Noctes*. Directorate of Research, Government of Arunachal Pradesh.
- Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: Clarendon Press.
- Gait, E. A. (1906). *A history of Assam*. Calcutta: Thacker, Spink & Co.
- Green, J. H. (1934). *The tribes of Upper-Burma north of 24° latitude and their classification*. Cambridge: Haddon Library.
- Guha, A. (1983). The Ahom political system: An enquiry into the state formation process in medieval Assam (1228-1714). *Social Scientist*, 11(12), 3–34.
- Herrenschmidt, O. (1989). *Les meilleurs dieux sont hindous*. Lausanne: Éditions L'Âge d'Homme.
- Hodson, T. C. (1908). *The Meitheis: A study of the tribe of the Brahmaputra Valley*. London: David Nutt.
- Hutton, J. H. (1921). *The Angami Nagas, with some notes on the neighbouring tribes*. London: Macmillan.
- Jacobs, J., Macfarlane, A., Harrison, S., & Herle, A. (1990). *The Nagas: Hill peoples in North-East India*. London: Thames and Hudson.
- Jacquesson, F. (2008). Discovering Boro-Garo: History of an analytical and descriptive linguistic category. *European Bulletin of Himalayan Research*, 32, 14–47.
- Kulke, H. (1976). Kshatriyaization and social change. In S. Devadas Pillai (Ed.), *Studies in honour of G. S. Ghurye* (pp. 398–409). Bombay: Popular Prakashan Ltd.
- Lahiri, N. (1984). The pre-Ahom roots of medieval Assam. *Social Scientist*, 12(6), 60–69.
- Leach, E. R. (1954). *Political systems of Highland Burma*. London: Bell & Sons; Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Majumdar, D. N. (1967). *Social organization of the Koch in Garo Hills: A common perspective for North-East India*. Calcutta: Navane Printing Works.
- Majumdar, D. N. (1972). A study of Sanskritization among the Bodo-speaking tribes of Garo Hills. In K. S. Singh (Ed.), *Tribal situation in India* (pp. 263–270). Simla: Indian Institute of Advanced Study.
- Marak, Q. (2012). Culture change and continuity among the tribal communities in North-East India: An overview. *Journal of the Indian Anthropological Society*, 47, 153–166.
- McCulloch, W. (1859). *Account of the valley of Munnipore and of the hill tribes: With a comparative vocabulary of the Munnipore and other languages*. Calcutta: Bengal Printing Company Ltd.
- Mills, J. P. (1922). *The Lhota Nagas*. London: Macmillan.
- Mills, J. P. (1937). *The Rengma Nagas*. London: Macmillan.
- Mukherjee, B. (1993). Bamuna: A village in Assam. In S. C. Sinha (Ed.), *Anthropology of weaker sections* (pp. 30–47). New Delhi: Mittal Publications.

- Mukherjee, B., & De, P. (1993). Old Agartala: A village in Tripura. In S. C. Sinha (Ed.), *Anthropology of weaker sections*(pp. 49–59). New Delhi: Mittal Publications.
- Ramirez, P. (2013). Ethnic conversions and transethnic descent groups in the Assam-Meghalaya borderlands. *Asian Ethnology*, 72(2), 279–297.
- Ramirez, P. (2022). « De la secte à la tribu : les Moran et Matak du Haut-Assam ». *Moussons*, 40, 119–150.
- Robinne, F. (2007). *Prêtres et chamanes. Métamorphoses des Kachin de Birmanie*. Paris : L'Harmattan.
- Sinha, Surajit, 1962, "State formation and Rajput myth in tribal central India", *Man in India* 42, p. 35–80.
- Soppitt, Rev. C.A. (1885). *A Short Account of the Kachcha Naga (Empeo) Tribe in the North Cachar Hills, with an Outline Grammar, Vocabulary, and Illustrative Sentences*. Shillong.
- Srinivas, Mysore N. (1952). *Religion and Society Amongst the Coorgs of South India*, Oxford : Clarendon Press.
- Srinivas, Mysore N. (1966). *Social Change in Modern India*. Berkeley : University of California Press.
- Woodthorpe, Lieut.-Col. R. G. (1882). "Notes on the Wild Tribes Inhabiting the So-Called Naga Hills, on our North-East Frontier of India". *Journal of the Antropological Institute*, Vol. XI (1882), p. 56-72 et p. 196-212.
- Xaxa, V. (2008). *State, Society, and Tribes: Issues in Post-colonial India*. Delhi : Pearson Education India.