



Sous la direction de  
Jean-Marc **DE GRAVE**  
et Ghislaine **GALLENGA**

# La « Méthode Condo »

Héritages et actualités  
de l'expérience  
ethnographique

# Table

<b>Introduction</b>	<b>7</b>
De l'espace du terrain à la contextualisation des données. Autour de Georges Condominas (1921-2011) Jean-Marc de Grave et Ghislaine Gallenga	
<b>1<sup>re</sup> partie</b>	<b>27</b>
<b>Ethnographie</b>	
Terrain ethnographique et mise en contexte : À propos de l'œuvre de Georges Condominas Bernard Formoso	29
De Georges Devereux à Georges Condominas, enquêtes de terrain, réflexivité et écriture ethnographique Antonio Guerreiro	39
De l'insertion et de l'observation : les fluctuations de l'objectivation ou la question du recul expérimentiel de l'ethnographe Jean-Marc de Grave	65
<b>2<sup>e</sup> partie</b>	<b>89</b>
<b>Immersion</b>	
Reverse empathy and the production of ethnographic knowledge Ghislaine Gallenga	91

La relation enquêteur-enquêtés face aux usages politiques de l'ethnographie, Sikkim (Himalaya oriental, Inde) Mélanie Vandenhelsken	103
Anthropology on the Warpath Revisited: The role of anthropology and anthropologists in the wars of Vietnam and Afghanistan/Iraq John Kleinen	127
<b>2<sup>e</sup> partie</b> Temporalités	<b>161</b>
L'ethnologie de Georges Condominas à l'épreuve du silence et du temps Jacques Ivanoff	163
La littérature orale et la vie. Don et don en retour Nicole Revel	197

- Shimizu Hidetada, 2000, Japanese Cultural Psychology and Empathic Understanding: Implications for Academic and Cultural Psychology, *Ethos* 28(2): 224-247.
- Smith Adam, 1999 [1759], *Théorie des sentiments moraux*, Paris, PUF.
- Sperber Dan, 1982, *Le savoir des anthropologues – trois essais*, Paris, Hermann.
- Strauss, Claudia, 2004, Is Empathy Gendered and if So, Why? An Approach from Feminist Psychological Anthropology, *Ethos*, 32(4): 432-457.
- Vischer Robert, 1873, *Über das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Ästhetik*, Leipzig, Hermann Credner.
- Watson-Franke, Maria-Barbara, And WATSON C. Lawrence, 1975, Understanding in Anthropology: A Philosophical Reminder, *Current Anthropology*, 16(2) : 247-262.
- Wikan Unni, 1992, Beyond the Words: The Power of Resonance. *American Ethnologist* 19(3): 460-482.
- Wollheim Richard, 1994, *L'art et ses objets*, Paris, Aubier.



## La relation enquêteur-enquêtés face aux usages politiques de l'ethnographie, Sikkim (Himalaya oriental, Inde)\*

Mélanie Vandenhelsken (Institut d'anthropologie sociale, Académie autrichienne des sciences, Fond autrichien pour la science)

Dans le cadre des critères pour l'obtention du statut de « tribu répertoriée » (*scheduled tribe*), au Sikkim un usage politique est fait de la connaissance ethnographique. Cette dernière est en effet impliquée dans les luttes et les procédures qui conduisent au classement des groupes ethniques au sein du système indien de discrimination positive, le « système de réservation » (*reservation policy* ou *r. system*). Au sein de ce processus, le statut de tribu est le plus avantageux, et son acquisition dépend de critères culturels déterminés par l'État. C'est ainsi que des ethnologues sont nommés par le gouvernement et chargés de vérifier la conformité du 'matériau culturel' des groupes candidats, aux critères officiels de la tribalité.

Les procédures de certification fournissent de ce fait des espaces de négociation de la conformité requise, ainsi que des espaces de composition et d'objectification qui naissent de l'interaction des différents acteurs sociaux impliqués – membres des groupes candidats au statut de tribu, « entrepreneurs

\* Je tiens à remercier Jean-Marc de Grave, Ghislaine Gallenga, et Leonardo Schiocchet (ISA, Académie autrichienne des sciences) pour leurs conseils et commentaires qui ont contribué à l'élaboration de ce texte.

culturels » (appelés localement *ethnic leaders*)<sup>1</sup>, et ethnologues –, de leurs subjectivités et de leurs stratégies. De plus, l'« identité [culturelle] tribale » (*tribal identity*)<sup>2</sup> est non seulement produite dans la relation avec les ethnologues chargés de la certification tribale par l'État mais aussi, comme je le montrerai, avec les ethnologues étrangers. La relation enquêteur-enquêtés fait ainsi partie dans l'Inde d'aujourd'hui des mécanismes de différenciation culturelle des groupes concernés ; la compréhension de ces mécanismes implique dès lors d'intégrer l'étude de cette relation.

Je vais ici expliciter ces différentes propositions à partir de données de terrain recueillies au Sikkim pendant neuf mois d'enquêtes effectuées entre 2010 et 2012 sur les luttes de classement du groupe ethnique gurung<sup>3</sup>. Je montrerai comment ce groupe, constitué de migrants venus du Népal – les « Nepalese », opposés aux « Sikkimese » locaux –, trouve dans la politique indienne à l'égard des peuples tribaux et des basses castes, les moyens d'une reconnaissance de droits et statuts égaux à ceux des Sikkimese. Pour ce faire, dans la première partie, je présenterai tout d'abord le contexte historique et politique de la lutte de classement des Gurungs, notamment face aux Sikkimese, pour accéder au statut de tribu répertoriée. Dans la deuxième partie, je montrerai ensuite que le contrôle de l'observation ethnographique par les entrepreneurs culturels répond à un effort fourni pour introduire leurs productions culturelles – nées de leur interprétation des critères étatiques de la tribalité – parmi les pratiques du groupe.

Dans la dernière partie, je montrerai comment le recoupement des données permet de comprendre les référents et les enjeux des productions des entrepreneurs culturels. L'analyse qui en découle permet de mettre au jour la diversité sociale et culturelle au sein du groupe, ainsi que les conflits générés par les recompositions des activités liées à la lutte de classement. Elle met finalement en évidence les mécanismes actuels de production culturelle tels qu'ils apparaissent au Sikkim.

## Données générales du contexte socio-historique de l'étude

Le Sikkim compte environ dix-huit groupes ethniques<sup>4</sup>. Parmi eux se trouvent les Bhutias et les Lepchas, desquels l'ancienne élite dirigeante du royaume du

1. J'utilise ce terme en m'inspirant de Brubaker (2004 : 10) qui l'emploie pour mettre l'accent sur la capacité de ces « spécialistes de l'ethnicité » à produire ce qu'apparemment ils décrivent.

2. Middleton (2010 : 307), qui analyse la « certification tribale » (*tribal certification*) en Inde comme une « interface » : « a meeting-place of various subjects, subjectivities, epistemic practices, and tactical logics. »

3. Les ethnonymes employés ici sous leur forme francisée sont les termes vernaculaires les plus utilisés au Sikkim.

4. *Department of Economics, Statistics, Monitoring and Evaluation* 2006 (recensement organisé par le gouvernement du Sikkim, qui énumère l'ethnicité à la différence des recensements mis en place par l'État central indien). Dans ce texte, sont rassemblés sous le terme *community* des castes (au nombre de quatre) et des groupes qu'il est d'usage en anthropologie d'appeler « groupes ethniques » ou « tribus » (au nombre de dix-huit). Je choisis ici d'employer le premier de ces deux termes parce que le terme « tribu » se distingue de

Sikkim était issue. Les Bhutias, qui constituent un groupe de langue tibétaine et majoritairement bouddhiste, fondèrent le royaume du Sikkim au XVII<sup>e</sup> siècle en intégrant, notamment, les Lepchas<sup>5</sup>. Parmi les autres groupes se trouvent des castes indo-népalaises (de haut et bas statuts), des Newars, et des « tribus » d'origine népalaise. Les Gurungs dont il est question ici font partie de ces dernières. Ce groupe, locuteur d'une langue d'affinité tibétaine, est le neuvième plus grand du Sikkim<sup>6</sup>. Ses membres descendent de migrants venus du Népal depuis la période coloniale britannique (deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle), ou sont migrants eux-mêmes pour ceux arrivés récemment du Népal.

À la différence d'autres groupes tribaux en Inde et ailleurs, les groupes ethniques du Sikkim n'ont pas de système politique et économique spécifique, à l'exception des Bhutias résidents des villages de Lachen et Lachung dans le nord du Sikkim<sup>7</sup>. Sous la monarchie, chaque région du Sikkim était intégrée à l'État par le biais d'une organisation du territoire en domaines dirigés par des intendants locaux (équivalents aux zamindar de l'Inde coloniale) qui disposaient d'une certaine autonomie, mais étaient soumis à un système économique, politique et judiciaire unifié.

Les groupes ethniques du Sikkim se distinguent plus généralement des tribus de l'Inde par une plus grande diversité historique, sociologique et culturelle. Ils sont en effet issus de migrations individuelles ou familiales d'origines géographiques diverses, et la migration elle-même a donné lieu à des recompositions culturelles et statutaires. Aujourd'hui, hormis dans le district nord où les Bhutias et Lepchas sont majoritaires<sup>8</sup>, chaque village du Sikkim est pluriethnique, et c'est seulement à l'échelle des quartiers de villages que des groupes particuliers

l'usage anthropologique pour ce qui est des groupes du Sikkim : en Inde, le terme *tribe* fait référence aux *scheduled tribes* (« tribus répertoriées »), c'est-à-dire aux groupes reconnus comme tels par l'État. Ce terme est généralement assimilé à celui, vernaculaire, d'*adivāsi*, c'est-à-dire « indigène », et donc à travers lequel la tribu est essentiellement définie en termes d'indigénité (la transposition de ce critère aux tribus répertoriées est contestée : voir Xaxa 1999 ; parmi les nombreux ouvrages sur les tribus en Inde et l'impact du système indien de discrimination positive, voir, entre autres, Béteille 1986, Carrin-Bouez et Jaffrelot 2002, Karlsson 2003, Jaffrelot 2006, Xaxa 2008). Au Sikkim, seuls les Bhutias et Lepchas ont le statut de tribu répertoriée, mais la région compte également un grand nombre de groupes reconnus comme étant des tribus ou ethnies au Népal, d'où la plupart sont originaires (Riaboff, 1991 : 21, note qu'il est d'usage dans la littérature anthropologique concernant le Népal de nommer « tribus » les communautés d'affinité tibétaine de la frange Nord du Népal et « ethnies », celles des Moyennes Montagnes, et qu'au vu des définitions courantes de ces termes, il est difficile de comprendre cet usage). Cependant, ces groupes ne sont pas reconnus comme tribus répertoriées en Inde, ce qu'ils contestent d'ailleurs à travers les pratiques qui font l'objet de cet article. Parce que le terme « tribu » prêterait à confusion avec les tribus répertoriées, j'emploie donc celui de « groupe ethnique » pour désigner à la fois les tribus de l'Inde et du Népal vivant au Sikkim.

5. Parmi les travaux récents sur le Sikkim selon des perspectives historiques et anthropologiques, voir notamment Nakane 1966, Siiger 1967, Sinha 1975, Datta-Ray 1980, Subba 1989, Steinmann 1996, Hiltz 2003, Turin and Shneiderman 2006, Arora 2007, Balicki 2008, Mckay et Balicki 2011, Mullard 2011, Shneiderman 2011.

6. En 2006, il y avait 34 344 Gurungs au Sikkim, pour une population totale de 581546 personnes (*Department of Economics, Statistics, Monitoring and Evaluation* 2006 : 32).

7. Dirigés par une assemblée de chefs de maisonnées, la Dzumsa (voir Sabatier-Bourdet 2004).

8. Les Lepchas vivent en grande partie dans une région qui leur a été réservée durant la monarchie (la « réserve de Dzongu »).

sont majoritaires (mais très exceptionnellement les seuls). Certains groupes ont une langue distincte, mais tous connaissent la lingua franca de la région, le népali. Si les groupes ethniques du Sikkim partagent de nombreuses formes et pratiques culturelles, ils se distinguent toutefois par certains aspects socio-culturels, tels les systèmes de parenté et les pratiques religieuses. Dans le cadre des revendications du statut de tribu, les dynamiques de différenciation interethniques et d'unification culturelle intraethnique sont très actives, comme nous allons le voir.

En ce qui concerne la hiérarchisation et la catégorisation de ces groupes, plusieurs systèmes se superposent. Premièrement, selon la catégorisation ancienne de l'État du Sikkim, et comme cela est évoqué en introduction, l'ensemble des communautés du Sikkim est communément divisée en deux grandes catégories : les Sikkimaises et les Nepaleses (requalifiés récemment de Sikkimaises Nepaleses). Cette distinction était matérialisée jusqu'en 1979 sous la forme du « système de parité » qui permettait la réservation de sièges à l'assemblée législative de l'État du Sikkim, en nombre équivalent pour chacune de ces deux catégories<sup>9</sup>.

La distinction entre Sikkimaises et Nepaleses reflète les conflits entre représentants politiques de ces deux catégories depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ceux-ci opposaient, d'une part, les représentants des Sikkimaises, soutenant l'idée, issue de la période coloniale, d'une « dilution de la culture Bhutia et Lepcha » par l'immigration de masse des Nepaleses. D'autre part, les représentants des Nepaleses revendiquaient une égalité de droit entre les deux groupes<sup>10</sup>. Cet antagonisme a perduré après l'annexion du Sikkim par l'Inde en 1975, annexion d'ailleurs rendue possible par les dissensions internes au royaume<sup>11</sup>.

Une fois le « système de parité » dissout en 1979, la catégorie de Nepaleses a en grande partie perdu sa capacité d'organiser la lutte politique. En outre, à partir de cette date, les sièges auparavant réservés aux Nepaleses furent ouverts à une catégorie appelée 'general', c'est-à-dire aussi aux membres de la communauté des marchands, et aux nouveaux arrivants des autres régions de l'Inde. Ce changement, fortement contesté, a conduit à la naissance d'un mouvement des « fils du sol », à savoir de demande de protection des anciens habitants du Sikkim, y compris les Nepaleses, contre les nouveaux « étrangers » (*outsiders*)<sup>12</sup>. Ce mouvement rejoignait la lutte des Népalais de l'Inde (aussi appelés Gurkhas) pour une reconnaissance simultanée de leur citoyenneté indienne et de leur culture distincte<sup>13</sup>.

Deuxièmement, le système indien de « réservation » dont j'ai déjà parlé et qui est utilisé pour organiser les groupes du Sikkim a été introduit après 1975. Dans ce cadre, la catégorie de Sikkimaises a été institutionnalisée de façon plus

9. Grover 1974 : 46, Hutt 1997.

10. Sinha 2006.

11. Selon Rustomji, par exemple, « Bhutia and Lepcha communities [...] were in danger of being engulfed by the extraneous influx. » (1987 : 29).

12. Arora 2006.

13. Voir Hutt 1997, Chalmers 2003, Golay 2006.

perenne par l'attribution du statut de tribu répertoriée aux Bhutias et Lepchas en 1978. En outre, au début des années 1980, une commission nommée par l'État indien (la Commission Mandal) recommanda d'intégrer les tribaux Nepaleses du Sikkim dans la nouvelle catégorie d'Autres classes arriérées (*Other Backward Classes*, ou OBC). Toutefois, le gouvernement en place s'opposa à la mise en œuvre de cette recommandation. L'intégration dans cette catégorie fut cependant perçue par les tribaux Nepaleses comme une porte d'accès non seulement aux aides d'État – qui, en Inde, prennent la forme de réservations de sièges dans l'emploi public et l'enseignement – mais aussi à une représentation politique indépendamment des hautes castes et des Newars, ainsi qu'à une reconnaissance de l'ancienneté de résidence sur le sol indien et d'une « identité culturelle » spécifique. La lutte pour la mise en œuvre de ces recommandations conduisit à la chute du gouvernement et à la formation d'un gouvernement sikkimais dirigé par un tribal Nepaleses en 1994<sup>14</sup>. Ainsi, au Sikkim, les tribaux Nepaleses trouvent dans la politique indienne à l'égard des groupes tribaux et des basses castes les moyens d'une reconnaissance de droits et statuts égaux aux « Sikkimaises », notamment ceux d'accéder à la citoyenneté indienne, au sens large du terme<sup>15</sup>.

Troisièmement, aux classements des groupes de l'État indien, se superpose celui de l'État du Sikkim : après que le gouvernement du Sikkim élu en 1994 a octroyé le statut d'OBC aux tribaux Nepaleses, il mit également immédiatement en œuvre une « politique de tribalisation »<sup>16</sup> qui consistait en partie à faire reclasser les OBC dans la catégorie de tribu répertoriée<sup>17</sup>. L'intégration dans la catégorie de « tribu » est la plus avantageuse en Inde : elle donne accès à des quotas plus larges dans l'éducation et l'emploi que celle des autres catégories. À la différence des OBC, les tribus ont droit à des quotas dans les assemblées législatives et les bénéficiaires de l'État ne sont pas réduits pour les membres plus aisés de la catégorie<sup>18</sup>. Au Sikkim, seuls deux groupes en plus des Bhutias et Lepchas ont obtenu en 2003 le statut de tribu : les Limbus et les Tamangs. Les autres groupes, y compris les Gurungs, revendiquent encore le statut.

Outre ces avantages économiques et politiques, l'intégration dans la catégorie de tribu comporte une dimension culturelle : les groupes candidats au statut

14. L'organisation du mouvement népalais des « nationalités indigènes » contre la domination de hautes castes au Népal fut une ressource importante des revendications.

15. Dans le sens donné par Yuval-Davis (2011 : 6) de citoyenneté d'État et de participation politique. Je m'appuie ici aussi sur l'analyse de Karlsson (2003) selon laquelle, en Inde, les discours d'appartenance ethnique et de droits tribaux sont des ressources pour l'organisation de la lutte politique.

16. Je m'inspire ici de la notion de « processus de tribalisation » développée par Sinha 2006.

17. Le gouvernement du Sikkim s'emploie à faire classer par le gouvernement central Indien la majorité de la population du Sikkim dans la catégorie de tribu. Cette politique s'explique par le projet du gouvernement sikkimais d'obtenir du gouvernement fédéral le classement de l'ensemble de l'État du Sikkim en « aire répertoriée » (*Scheduled area*), ce qui permettrait de lier l'obtention des bénéfices accordés par l'État à la résidence sur le territoire, et non plus à l'appartenance à l'une des catégories du système de réservation.

18. Voir Tawa-Lama Rewal 2005 pour l'organisation des « réservations » et Shneiderman (2009 : 310-313) à propos des raisons expliquant le projet des groupes OBC de la ville de Darjeeling, voisine du Sikkim, de demander leur intégration dans la catégorie de tribu.

de tribu doivent prouver qu'ils répondent aux « caractéristiques culturelles essentielles » définies par l'État comme étant représentatives de la tribalité. Les procédures de certification ont ainsi pour objectif d'estimer si les pratiques culturelles des groupes correspondent aux critères définis par l'État. De la part des groupes candidats au Sikkim et dans la région voisine de Darjeeling, les candidatures, portées par les élites intellectuelles et urbaines, répondent à des objectifs économiques et politiques tout en donnant lieu à des reconstructions culturelles qui reflètent le désir de promouvoir un sentiment d'appartenance collective et une « identité culturelle », d'obtenir réparation de préjudices historiques, de développer les possibilités d'ascension sociale, d'accéder à la citoyenneté et à une participation aux décisions politiques<sup>19</sup>.

### Temporalité de la certification et composition culturelle

Mes enquêtes de terrain ont pris place dans le village de Yangang, dans le district sud du Sikkim. Les Gurungs vivaient essentiellement dans deux hameaux d'environ 700 habitants chacun, situés dans la partie du village la plus en hauteur, et dans lesquels ils représentaient dans un cas 50 % et dans l'autre 63 % de la population. Le village était alors très impliqué dans la vie politique de l'État parce qu'il s'agissait du village de naissance du chef du gouvernement et, pour cette raison, il faisait l'objet de plusieurs projets de développement, notamment, l'installation de l'université du Sikkim. Ce dernier projet, en cours, allait occasionner la délocalisation de la quasi-totalité des habitants de l'un des deux hameaux gurungs. L'organisation du logement et des compensations était en cours lors de mon séjour, et occasionnait tensions et conflits.

Lorsque je commençais mes enquêtes à Yangang en 2010, j'abordais ce travail de terrain par des entretiens avec les élus locaux pour étudier les interactions entre pratiques politiques et culturelles. Dès le début, je rencontrais le président du district qui était un Gurung ; je l'appellerai M. Gurung<sup>20</sup>. Il résidait au village, était un proche du chef du gouvernement et membre du parti dirigeant ainsi que du « Comité du *gompa*21 gurung », c'est-à-dire du temple bouddhiste gurung du village. M. Gurung, absent du village à mon arrivée, m'avait appelée lui-même au téléphone dès son retour pour organiser notre entretien et m'avait consacré tout le temps que je requerrais. Cette disponibilité contrastait avec la réticence des personnes sollicitées à rencontrer une ethnologue lors de mes précédentes enquêtes au Sikkim (sur des thématiques différentes). Elle n'était pas particulière aux Gurungs et au cours de mon séjour à Yangang, je reçus un nombre croissant d'invitations à des rencontres avec les membres d'organisations culturelles (représentantes de groupes ethniques ou de castes) pour être témoin des pratiques culturelles qu'on me présentait.

19. Voir à ce sujet Shneiderman 2009 et 2011.

20. Tous les noms propres que j'utilise ici sont des pseudonymes.

21. Tib. *dgon pa*, littéralement « lieu isolé » ; ce terme désigne au Sikkim les temples et monastères bouddhistes. Les mots tibétains sont translittérés avec le système de Wylie (1959) à la première occurrence du mot ; ils sont précédés de la mention « Tib. ».

M. Gurung avait, pour sa part, proposé de convier en un même lieu et même temps tous les représentants de chacun des groupes ethniques du village pour qu'ils répondent à mes questions, ce qui me permettrait, selon lui, d'« apprendre rapidement toutes les cultures du village ». Il avait également proposé d'organiser des « danses traditionnelles » des différents groupes ethniques du village, arguant encore une fois de l'avantage pour moi d'observer ces pratiques en un temps et lieu uniques<sup>22</sup>. Cette offre de M. Gurung faisait également preuve du rôle clé qu'il jouait dans la procédure de certification tribale des Gurungs alors qu'un conflit d'intérêts divisait l'association gurung bouddhiste officielle All Sikkim Gurung [Tamu] *Buddhist Association*<sup>23</sup> (ASGBA) et l'État (j'analyse ce conflit dans une autre publication à paraître). M. Gurung démontrait ainsi que sa propre faction de l'association était celle la mieux à même de soutenir la lutte de classement.

Quoi qu'il en soit, l'observation ethnographique que j'organisais ensuite dans le cadre d'un séjour de recherche de longue durée a fait cette fois-ci l'objet d'un contrôle de la part des entrepreneurs culturels ; par ce dernier terme, je fais référence aux élites urbaines, cadres de l'administration ou représentants politiques qui œuvrent à la recomposition de la culture gurung dans la perspective de la lutte de classement. Les membres du bureau de l'ASGBA dans leur ensemble font partie de ces entrepreneurs ; ils sont à l'initiative du projet de classement du groupe dans la catégorie de tribu répertoriée.

Je suis retournée à Yangang en 2012 pour étudier plus en détail les pratiques rituelles des spécialistes de rituels traditionnels des Gurungs, appelés *ponjyo* au Sikkim<sup>24</sup>. Ces officiants associent dans leurs pratiques rituelles des éléments du bouddhisme, de l'hindouisme et du chamanisme. Logeant dans la seule maison d'hôte du hameau gurung, tenue par le président du Comité du *gompa* gurung – une branche de l'ASGBA –, j'appris seulement plus tard que les prêtres *ponjyo* étaient considérés comme tenants de pratiques rituelles jugées inadéquates au projet de classement tribal par les membres de l'association bouddhiste gurung officielle et du Comité du *gompa* ; il en sera question plus en détail ci-dessous. Peu après mon arrivée, j'informais mon hôte – qui me questionnait sur le déroulement de mes enquêtes – que j'allais le lendemain observer un rituel funéraire pratiqué par l'un des officiants *ponjyo* du village dans une maison située dans un hameau voisin. Lorsque j'arrivais sur le lieu du rituel, l'officiant *ponjyo* n'était pas le seul spécialiste de rituels présent : le *lama*<sup>25</sup> bouddhiste, installé à la tête du temple par les membres du Comité, se trouvait là également. Le lama dirigea

22. Entretien mené le 21 octobre 2010.

23. Le terme « Tamu » est une autodénomination choisie par les leaders politiques Gurungs en référence à la langue Gurung, appelée Tamu Kwyi ; il est mis en opposition au terme « Gurung » considéré comme un hétéronyme (Macfarlane 1997).

24. Appelés « *ponjyo* » au Sikkim, et *paju* ou *poju*, selon les auteurs, au Népal (voir Pignède 1966, Mumford 1990, Macfarlane 1976 et 1989, Macfarlane et Gurung 1990, Messerschmidt 1976, Strickland 1982, Pettigrew 1995, Evans, Pettigrew, Kromchai Tamu et Turin 2009).

25. Tib. *bla ma*. Il s'agit du terme le plus communément utilisé au Sikkim pour désigner les spécialistes de rituels bouddhistes.

le rituel, mettant l'officiant *ponjyo* dans une position subalterne : alors que les *ponjyo* mettent l'accent sur l'origine bouddhique de leurs textes rituels, la récitation côte à côte des deux officiants mettaient clairement en évidence les différences de rythme de récitation et de contenu des textes ; le *lama* étant en outre venu avec deux jeunes étudiants et le volume sonore de la récitation des textes bouddhiques forçait l'officiant *ponjyo* à essayer d'adapter sa récitation à celle des autres officiants et à s'interrompre constamment pour rester au même rythme. L'officiant *ponjyo* m'expliqua plus tard que la présence du lama n'était pas initialement prévue, mais que mon hôte avait demandé à la famille commanditaire du rituel de faire appel à ses services parce que j'allais être présente.

Dans les jours qui suivirent, je commençais à suivre l'officiant *ponjyo* dans ses activités rituelles et je menais une série d'entretiens avec lui et ses proches. Lors de notre premier entretien, je reçus un appel téléphonique des dirigeants de l'ASGBA m'informant qu'ils organisaient un grand rituel incluant des sacrifices d'animaux dans leur village ancestral, à quatre heures de route de Yangang. Ce serait une occasion idéale d'observer les pratiques tribales gurungs, expliqua mon interlocuteur. Je déclinai l'invitation pour continuer à travailler avec le prêtre *ponjyo* de Yangang et, à plusieurs reprises lors de mon séjour, mon hôte m'expliqua que cet officiant n'était pas un interlocuteur valable.

Les entrepreneurs culturels accordaient ainsi un aspect particulier à la relation ethnographique : alors qu'ils se présentaient comme des intermédiaires, ils s'efforçaient en fait de supplanter les productions culturelles observables dans le village par leurs propres productions culturelles. Cette forme donnée à la relation enquêteur-enquêté renvoie à une relation d'altérité déterminée par la temporalité des enquêtes ethnographiques des ethnologues avec lesquels les groupes candidats au statut de tribu sont en relation<sup>26</sup> : les ethnologues chargés par l'État d'évaluer la conformité aux critères officiels de la tribalité des « caractéristiques culturelles » des groupes candidats<sup>27</sup>. Le travail de « certification »<sup>28</sup> des ethnologues d'État s'appuie en partie sur des données collectées lors de visites qui

26. Concernant la nécessité de prise en compte de la diversité des intervenants sur le terrain et de l'assignation en fonction de ces différents acteurs voir Doquet 2007 et Fournier 2007.

27. En ce qui concerne l'assignation de l'anthropologue à des places déterminées par les réseaux relationnels et les « formes sociales spécifiques, produites par des constructions historiques particulières », voir Fogel et Rivoal 2009 (cités ici p. 5), Favret-Saada 1977, Leservoisière 2005 et Leservoisière et Vidal 2007, en particulier les articles de Pirinoli 2007 et Doquet 2007.

28. Voir Middleton 2010. Selon cet auteur : « *certification has come to be the ultimate stamp of compliance with formal standards of all kinds [...] By design, the ethnographic certification of 'tribal' communities is to confirm the empirical existence of established conceptual forms of human difference. A community is to be certified as 'tribal' if and only if it fulfills criteria A, B, C, D, & E.* » (2010 : 250 et 248). Middleton définit la certification comme un « sous type de reconnaissance » (*ibid.*) et considère les pratiques de certification comme « hyper-inductives » premièrement parce les qualités empiriques de l'objet à certifier sont mesurées à l'aune de standards établis, deuxièmement parce qu'elle implique des inspections sur place par lesquelles les experts s'appuient sur leur expérience directe pour déterminer l'éligibilité à la certification. Mais alors que l'immédiateté est placée comme condition nécessaire pour saisir les qualités de l'objet sous investigation, les dynamiques de la certification sont déterminées par des schémas préétablis (2010 : 251-252). À propos de la « politique de reconnaissance » voir aussi Taylor 1992 et Povinelli 2002.

incluent plusieurs groupes, et ne dépassent pas quelques journées par groupe. Middleton (2010, en particulier le chapitre IV) a observé et analysé la visite dans un village de la région de Darjeeling d'ethnologues chargés par le gouvernement du Bengale de l'Ouest de la certification tribale de groupes candidats au statut de tribu répertoriée. La visite des ethnologues est minutieusement préparée par les entrepreneurs culturels qui, en fonction de leur connaissance et interprétation des critères officiels de la « tribalité », indiquaient aux membres des groupes ethniques quel matériau culturel donner à voir aux ethnologues d'État, par exemple, un « habitat primitif », des rituels chamaniques impliquant la décapitation de chèvres et de poules et la consommation de leur sang par les officiants, etc.

Pour Middleton, la validité de la procédure de certification s'appuie sur une confiance en l'immédiateté : celle de la rencontre face-à-face entre ethnologues d'État et groupes candidats à la tribalité, censée être « révélatrice de vérité » pour les premiers, et permettre aux seconds de démontrer la tribalité de leurs pratiques. L'auteur fait usage de la notion de « politique de l'immédiation » qu'il reprend de Mazzarella comme « pratique politique qui, au nom de l'immédiateté et de la transparence, élude les potentialités et les contingences impliquées dans les médiations qui comprennent et permettent la vie sociale »<sup>29</sup>. Il montre comment cette politique de l'immédiation participe à mettre en forme les rapports ethnographiques écrits par les ethnologues à l'issue de leur enquête et finalement détermine la certification. Elle est aussi liée à un simple manque de temps pour les enquêtes de terrain ; les ethnologues complètent alors largement leurs rapports par des sources secondaires, et par les rapports ethnographiques des groupes eux-mêmes, écrits spécifiquement dans le cadre du projet de reclassement.

Dans la veine de l'analyse de Middleton à propos de la visite des ethnologues d'État à Darjeeling comme « relation ethnographique » qui donne à voir autant qu'elle construit une forme particulière de connaissance ethnographique, l'invitation du *lama* à Yangang du fait de ma présence met en évidence la rencontre ethnographique d'une part comme espace de mise en conformité des pratiques culturelles avec la connaissance ethnographique d'État, et d'autre part, de mise en œuvre des productions culturelles des entrepreneurs ethniques parmi les autres pratiques culturelles.

En ce qui concerne la mise en conformité, Middleton (2010) a encore montré comment les procédures de certification contribuaient à mettre en forme les objets de son analyse d'une manière qui justifie les schémas classificatoires officiels en confirmant l'existence empirique des formes conceptuelles normatives<sup>30</sup>. Comme le montrent les données de terrain présentées ci-dessus, les entrepre-

29. Mazzarella 2006 : 476, ma traduction.

30. *Ibid.* : 305 et 306, note de bas de page 50. Des analyses similaires sont tirées des études de la patrimonialisation par l'Unesco, montrant comment la politique de cette institution conduit à la fois à la transmission de formes culturelles et à la composition (création ou recyclage) de nouvelles formes ; voir par exemple Bendix 2009, Ciarcia 2011, Isnart 2012, Leblon 2013.

neurs culturels jouent un rôle central dans la mise en conformité des pratiques culturelles avec ces schémas classificatoires d'État. La variabilité des procédures de certification – liée à des vides dans la loi – laisse aussi une grande possibilité d'interprétation à tous les échelons de la procédure, allant des dirigeants politiques qui détiennent le pouvoir de décision finale quant au classement des groupes, jusqu'aux entrepreneurs culturels, en passant par les ethnologues d'État. En ce qui concerne les entrepreneurs culturels, leur « autocertification » est mise en évidence dans les rapports ethnographiques qu'ils fournissent aux ethnologues d'État.

Ces rapports présentent des interprétations ethnographiques des « caractéristiques » des groupes concernés à partir de statistiques et d'éléments sélectionnés dans la littérature – prenant appui sur nombre de citations et de références répondant aux normes académiques –, plutôt que sur des données de terrain. La littérature coloniale en particulier constitue le socle des représentations ethnographiques de l'État indien et les procédures de classement reflètent une interprétation postcoloniale des catégories ethnographiques construites avant 1947. Les sources actuelles occidentales sont également largement utilisées par les ethnologues d'État et les entrepreneurs culturels. Ainsi, de la même manière que certains acteurs politiques de Fiorina<sup>31</sup> et du Sri Lanka<sup>32</sup>, les entrepreneurs culturels gurungs « traitent le pouvoir de production textuelle des ethnologues comme des ressources<sup>33</sup> ».

La rencontre entre ethnologues et membres des groupes ethniques ne permet pas seulement cette mise en conformité, elle permet aussi l'existence des productions culturelles des entrepreneurs ethniques, et ainsi de conférer à ces dernières un statut équivalent aux pratiques culturelles qui ne sont pas destinées aux représentants du gouvernement ; elle fournit finalement un espace de mise en œuvre de la tribalité. Cette analyse s'appuie sur la distinction entre *practice* et *performance* – que je propose de traduire ici par « pratique » et « mise en acte » – dans le sens donné à ces termes par Shneiderman (2011). Cette auteure éclaire le débat ancien sur ce thème<sup>34</sup> des données concernant le groupe ethnique Thangmi qui, comme les Gurungs, est divisé entre le Népal, le Sikkim et la région de Darjeeling. Elle montre que, pour les Thangmi, pratique et « mise en acte » sont deux modes de production culturelle qui se distinguent par leur objet et leur audience. Il s'agit, dans le premier cas, de pratiques propitiatoires adressées à l'assemblée des divinités concernant l'espace privé de la maison ou du village et, dans l'autre, des représentants du gouvernement auxquels des représentations de l'« authenticité culturelle » sont données à voir dans un espace

31. Agelopoulos 2005.

32. Okely 1992.

33. *Op. cit.* : 22, ma traduction.

34. Notamment Durkheim 1898, Augé 1979, Bourdieu 1980 et 1982, Jodelet 1989. Une alternative possible à la traduction de *performance* par « mise en acte » serait d'ailleurs le terme de « représentation » au double sens donné par Bourdieu (1980 : 65) de « représentation mentale » et « objectale ». Le terme anglais est cependant essentiellement porteur de cette dernière signification, entendue à la fois comme exécution ou accomplissement et mise en scène.

public et dans le cadre de la lutte de classement<sup>35</sup>. Shneiderman montre que les Thangmi considèrent ces deux modes de production culturelle comme une partie intégrale de leur propre identité culturelle, et sont en mesure de choisir un registre ou l'autre en fonction de la forme de reconnaissance recherchée. Cette distinction est également faite par les Gurungs de Yangang, pour qui elle revient à une séparation entre le montrable et le dicible. Par exemple, lors d'un entretien avec un ancien officiant des cultes aux ancêtres gurungs, l'homme m'expliqua d'abord qu'il ne pratiquait plus ce culte parce que les villageois, ainsi que lui-même, étaient devenus bouddhistes. Mais comme mes questions portaient sur ce culte disparu, il me montra finalement son autel œcuménique au fond de la maison, et entreprit de réciter toutes les incantations aux divinités du panthéon hindou dont il se souvenait. Son fils rentra à la maison pendant l'entretien, et réprimanda son père (en népali) tout en m'expliquant (en anglais) que les Gurungs étaient dorénavant bouddhistes.

Shneiderman défend également l'idée que les « mises en acte » émergent de la pratique, et viennent s'ajouter à celle-ci plutôt que de la remplacer. Les deux formes coexistent et s'informent mutuellement. Les données de terrain présentées ci-dessus mettent finalement en évidence la rencontre ethnographique comme espace de transformation de performances en pratiques, ce qui permet de mener plus loin un aspect de l'analyse de Shneiderman portant sur l'interaction entre ces formes de production culturelle.

La mise en œuvre de la tribalité est rendue possible par la forme d'autorité attribuée aux ethnologues, de manière à la fois similaire et différente aux ethnologues travaillant pour l'État indien et aux ethnologues étrangers. La valeur donnée à l'immédiateté à travers les visites des ethnologues d'État s'appuie sur le postulat « d'une simultanéité entre l'objet "à voir" et l'acte "de voir" »<sup>36</sup>. Le fameux commentaire de Clifford (1983 : 118) de la photo de couverture des *Argonautes du Pacifique occidental* de Malinowski (« *You are there, because I was there* » comme mode prédominant d'autorité du terrain moderne) se traduit dans le contexte sikkimais par « vous êtes tribaux parce que j'étais là ». Dans le cas du Sikkim, en effet, l'ethnologie n'est pas seulement « productrice de vérité »<sup>37</sup>, mais aussi porteuse d'un pouvoir de modifier la position des acteurs sociaux dans l'espace social. En organisant des « représentations culturelles » pour les ethnologues d'État, comme en invitant un lama dans un rituel de *ponjyo* observé par un ethnologue étranger, les entrepreneurs culturels s'emparent de l'« autorité ethnographique »<sup>38</sup> liée au témoignage des ethnologues. Cette situation est comparable à celle analysée par Georgios Agelopoulos à Florina, en Macédoine grecque où les membres du parti politique qui revendique une reconnaissance et des droits particuliers pour les Macédoniens grecs mettent en place des pratiques

35. Shneiderman a mené cette réflexion plus loin dans un article plus récent (2014), dans lequel elle met un accent plus important sur l'objectification comme produit à la fois des pratiques et des *performances*.

36. Kilani 1994 : 41.

37. Clifford 1983.

38. *Ibid.* : 42.

qui visent à « limiter et guider le sens de pratiques culturelles précises »<sup>39</sup> et à « influencer l'écriture anthropologique de "leur culture" »<sup>40</sup> dans le cadre d'un redécoupage de frontières identitaires. Le contrôle particulier dont l'observation des ethnologues étrangers fait l'objet tient en grande partie à l'autorité particulière attribuée à l'écrit dans les procédures de certification<sup>41</sup>, et en particulier, aux écrits occidentaux.

En introduisant leurs productions culturelles parmi les pratiques observables lors d'enquêtes ethnographiques, les entrepreneurs culturels prenaient part au processus de décision concernant leur reclassement, alors que les procédures bureaucratiques les en tiennent à l'écart. En effet, comme l'explique Middleton (2010 : 69), les formes de représentations anthropologiques construites dans l'interaction entre entrepreneurs culturels et ethnologues d'État ont une grande « efficacité politique » puisque ce sont sur les rapports des ethnologues d'État que se fondent les décisions de reclassement des groupes prises au sommet de l'État.

### La triangulation comme moyen d'analyse des productions culturelles

#### Le récit de fondation du temple bouddhiste de Yangang : reflet d'une « identité » gurung bouddhiste et indigène

Durant notre premier entretien, M. Gurung fit la narration du récit de fondation du gompas gurung du village. Il m'expliqua que le temple avait été fondé avant 1945, et que Barmiok Rinpoche – un religieux gurung, selon lui – y avait médité. Il donna ensuite la liste des « abbés » (*head lamas*) successifs qui avaient dirigé le temple, sollicitant à plusieurs reprises son père – qui assistait à l'entretien ainsi que plusieurs autres habitants de la maison – pour qu'il corrige un nom ou l'ordre de succession. Il expliqua que la terre sur laquelle le temple était construit avait été donnée aux Gurungs par un religieux bouddhiste du nom de C. Dorje. M. Gurung termina son récit par ces mots :

« Madame, il faut que vous disiez que le monastère Gurung de Yangang est le plus ancien, qu'il date d'avant 1940, et vous pouvez donner pour preuve les noms des abbés qui s'y sont succédé ».

Un recoupement des données et une triangulation<sup>42</sup> mettent en évidence les référents auxquels M. Gurung a recours pour construire ce récit de la fondation

du temple, et ainsi son interprétation de la connaissance ethnographique d'État et des procédures de certification. Voyons tout d'abord comment ce récit met en évidence une adaptation au Sikkim du projet de « retour au bouddhisme » développé au Népal dans les années 1980 dans le cadre de la lutte politique des « nationalités indigènes » népalaises (Nep. Janajāti)<sup>43</sup>. Ce récit emprunte largement à l'histoire de l'ancienne noblesse sikkimaise. En effet, Barmiok Rinpoche était le frère aîné du secrétaire personnel du roi du Sikkim Tashi Namgyal (1893-1963)<sup>44</sup>, et membre de l'une des familles de la plus haute noblesse sikkimaise locale du groupe lepcha, les Densapa. Ces derniers étaient également des administrateurs de domaines de terres, et ils eurent en charge l'intendance du domaine de Yangang au début du XX<sup>e</sup> siècle suite à la rupture de la lignée de la noblesse terrienne locale. C. Dorje, le propriétaire de la terre sur laquelle le temple gurung fut construit, faisait également partie de la noblesse locale (*bhutia*, pour sa part). Dans son enfance, il avait été enrôlé dans le monastère royal de Pemayangtse, réservé aux membres de cette noblesse.

Par son récit, M. Gurung mettait en œuvre le projet « retour au bouddhisme » des Gurungs du Sikkim par l'introduction dans l'histoire des Gurungs d'éléments de l'histoire de l'ancienne élite dirigeante, qui sont aussi les premiers groupes à avoir été déclarés tribus au Sikkim. Ces emprunts à l'histoire de la noblesse locale mettent également en évidence une compétition avec les Bhutias et les Lepchas pour le partage des bénéfices d'État.

Dans le cadre de la lutte politique des « nationalités indigènes » népalaises, la transformation religieuse de plusieurs groupes « tribaux » exprimait une opposition politique aux dirigeants hindous et était « symboliquement connectée à l'émergence de la démocratie »<sup>45</sup>. Au Sikkim, comme le montre le récit de M. Gurung, l'adoption du bouddhisme s'inscrit essentiellement dans la lutte de classement, donc dans un projet de participation politique plutôt que de contestation du système politique comme cela a été le cas au Népal. La principale revendication des Gurungs à l'époque de mon enquête était, en effet, un « *sangha seat* », c'est-à-dire un siège réservé à un représentant de la communauté religieuse bouddhiste gurung alors que seuls les Bhutias et les Lepchas bénéficiaient d'un tel représentant à l'Assemblée législative<sup>46</sup>.

La première raison fournie de l'adoption du bouddhisme par les Gurungs est un retour à la religion d'origine, liée à l'origine tibétaine du groupe<sup>47</sup> et abandonnée au Népal du fait de la domination des hautes castes. Les entrepreneurs culturels du Sikkim adoptent cet argumentaire emprunté à la lutte des « nationalités indigènes » ; ils considèrent de surcroît qu'un groupe doit être bouddhiste pour

43. À propos de ce mouvement, voir Macfarlane 1989 et 1997, Gellner, Pfaff-Czarnecka et Whelpton 1997, Tamblyn 2002, Hangen 2005, 2007 et 2010, McHugh 2006, Letizia 2011.

44. Tenzin C. Tashi 2010.

45. Hangen 2010 : 132-33 (ma traduction).

46. L'actuel *sangha seat* est en effet, en pratique, toujours issu de la communauté Bhutia-Lepcha bien qu'il s'agisse théoriquement d'un siège réservé au représentant de la communauté bouddhiste de l'État.

47. Il s'agit d'une des origines possibles des Gurungs, mais en l'absence de preuves historiques, elle ne fait pas l'unanimité auprès des chercheurs (Macfarlane 1997).

39. Agelopoulos 2005 : 310.

40. *Op. cit.* : 311.

41. Que l'on retrouve ailleurs dans le monde : outre Agelopoulos 2005, voir aussi Argyrou 1999, Okely 1992.

42. Cf. Olivier de Sardan (1995 : 12) qui conçoit la triangulation non pas comme une vérification de données mais comme un accès à la diversité des points de vue les concernant.

obtenir le statut de tribu répertoriée. Il s'agit toutefois de leur propre interprétation des procédures de certification puisqu'aucun texte officiel ne le stipule<sup>48</sup>. Cependant, les variations dans la mise en application des critères de classement ont permis par le passé le refus de classement dans la catégorie de tribu au motif d'une « trop grande assimilation avec l'hindouisme »<sup>49</sup>.

La *All Sikkim Gurung [Tamu] Buddhist Association*, fut fondée en 1994 par des proches du chef de gouvernement qui venait d'être élu et – comme nous avons commencé à le voir plus haut – elle fut conçue comme moyen de lutte pour l'obtention du statut de tribu répertoriée pour les Gurungs du Sikkim. L'une des principales tâches de l'ASGBA a été de développer la pratique du bouddhisme parmi les Gurungs du Sikkim par la fondation de plusieurs temples bouddhistes gurungs au Sikkim et l'installation de maîtres bouddhistes gurungs venus du Népal. Alors que les 3 500 Gurungs du Sikkim étaient hindous il y a quelques générations, la grande majorité d'entre eux se déclarait bouddhiste en 2006<sup>50</sup>.

Ce projet religieux s'inscrit d'autant plus dans une politique d'État que le bouddhisme de l'école *nyingmapa* était la religion d'État sous la monarchie et est encore aujourd'hui particulièrement soutenu par l'État du Sikkim – malgré l'intégration du royaume à l'Inde « séculière » – par le biais du Ministère des Affaires ecclésiastiques ; sa transmission est assurée par plusieurs universités bouddhiques dans l'État. Ainsi, à travers son récit, M. Gurung revendiquait le soutien de l'État au projet d'adoption du bouddhisme et mettait en évidence l'inscription de ce projet dans une politique d'État.

C'est ainsi que ce récit de fondation du temple gurung de Yangang met en évidence le projet des entrepreneurs culturels locaux de construction d'une indigénéité gurung, laquelle effacerait le stigmate d'étrangers attribué aux Gurungs. En effet, la chronologie fournie par M. Gurung met en œuvre une indigénéité sikkimaise revendiquée par les Gurungs : C. Dorje qui, selon M. Gurung avait donné la terre permettant de construire le temple gurung dès 1945, m'a en fait expliqué avoir fait don de la terre au Comité gurung en 1956. Cette année était mémorable pour lui puisqu'il s'agissait de celle du décès de son père ; c'est dans l'intention d'accumuler des mérites pour l'« âme » du défunt qu'il avait fait don de la terre aux Gurungs. Aucun temple n'était construit sur sa terre auparavant, a-t-il ajouté. Les archives du gouvernement du Sikkim m'apprent que le *gompa gurung* avait en fait été fondé en 1983<sup>51</sup>.

La date de 1945 à laquelle M. Gurung situe la fondation du temple est une date clé pour l'obtention des documents d'identité au Sikkim. En effet, la première loi sikkimaise régulant l'accès à la citoyenneté – le *Sikkim Subject*

48. Selon l'ordre constitutionnel de 1950, amendé en 1990, les tribus répertoriées peuvent être de n'importe quelle religion. Un critère religieux n'est demandé qu'aux castes répertoriées, qui peuvent être seulement hindoues, sikhs ou bouddhistes.

49. Middleton 2010 : 104, ma traduction.

50. 67,15 % selon le Department of Economics, Statistics, Monitoring and Evaluation (2006 : 362).

51. Les récits d'autres membres du Comité du temple ne mentionnent pas la présence d'un temple avant 1940, mais d'une hutte de méditation ; une hutte est d'ailleurs en place face à l'actuel temple gurung de Yangang.

*Regulation* de 1961 – stipule qu'un individu doit s'être installé au Sikkim avant 1946 pour obtenir la citoyenneté sikkimaise. La possession de ce document permet encore aujourd'hui l'accès à certains droits, notamment celui d'être exempté d'impôts sur le revenu, et autorise à revendiquer le statut informel d'« ancien résident » (*old settler*) du Sikkim.

La demande que M. Gurung m'a faite de diffuser l'information de l'ancienneté du temple du village se comprend en relation avec la lutte de classement des Gurungs puisque l'indigénéité (perçue dans ce cas comme ancienneté sur le territoire) est un des critères de l'attribution du statut de tribu.

Enfin, durant notre entretien, l'épouse de M. Gurung avait expliqué :

« Si vous voulez voir nos danses et notre culture gurung, tout est prêt et organisé. Dans le hameau de Pating, il y a une maison gurung où des objets gurungs anciens sont exposés à l'intention des touristes. Même si vous y allez tout de suite, tout est là et prêt<sup>52</sup> ».

Ces propos renvoient à une précédente candidature des Gurungs au statut de tribu : en 2003, les Limbus et les Tamangs ont obtenu le statut de tribu à la différence de plusieurs autres groupes du Sikkim, notamment les Gurungs, qui en avaient pourtant fait la demande une année plus tôt au ministre des Affaires tribales en visite dans la région<sup>53</sup>. Mais cette visite avait été annoncée au dernier moment et, m'a-t-on expliqué, les « Gurungs du Sikkim n'étaient pas prêts », c'est-à-dire que leur rapport ethnographique était à l'état d'ébauche, et les pratiques culturelles démontrant leur tribalité n'avaient pas été mises au point. C'était maintenant chose faite comme Mme Gurung le laissait savoir. Mes interlocuteurs me percevaient ainsi explicitement comme un messenger en mesure de certifier que leur « tribalité » – définie comme bouddhiste et indigène – était dorénavant effective, ce qui me permettait d'analyser leur récit en référence à la lutte de classement.

### La confrontation des productions culturelles

Une prise de distance avec les entrepreneurs culturels a été une des conditions rendant possible l'observation directe et un terrain de longue durée à Yangang. Mes enquêtes à Yangang ont conduit à la rupture de relations avec certains membres de l'association gurung officielle, mais d'autres continuèrent à consacrer du temps à nos entretiens, devenant ainsi les garants de la bonne relation du groupe avec l'ethnologue étrangère que j'étais. Cette étude en parallèle des productions culturelles des membres de l'association et de celles des villageois a mis en évidence certaines relations entre ces deux formes et en particu-

52. Entretien mené le 21 octobre 2010.

53. Hebdomadaire Sikkimais *Now!* 2002 : 8.

lier les conflits qui déterminent ces relations. En effet, si le projet de reclassement du groupe dans la catégorie de tribu est communément partagé par les Gurungs, l'introduction du bouddhisme nyingmapa implique une remise en question de l'ancienne hiérarchie religieuse.

En effet, alors que les officiants *ponjyo* de Yangang mirent en œuvre la construction du temple bouddhiste gurung de Yangang au début des années 1980 après l'obtention d'une subvention qu'ils avaient demandée au gouvernement, ils ont quitté la direction du temple lorsque la rumeur a été répandue que leurs textes religieux n'avaient aucun sens. Cet argument a été éclairci par le *lama* qui dirigeait le temple à l'époque de mes enquêtes : selon lui les textes sacrés des officiants *ponjyo*, bien qu'écrits avec l'alphabet tibétain comme les textes dont il faisait lui-même usage, étaient incompréhensibles parce qu'ils étaient le produit de copies successives faites par des personnes ignorantes des règles de grammaire et d'orthographe du tibétain. Il ajouta que la pratique religieuse des Gurungs du village était « mélangée avec de l'hindouisme », et qu'il s'efforçait maintenant d'extraire cette part d'hindouisme pour « revenir » à un « bouddhisme pur »<sup>54</sup>. Ces idées sont également exprimées par les entrepreneurs culturels gurungs.

Cependant, dans son récit de la fondation du temple, M. Gurung avait mentionné les officiants *ponjyo* comme les abbés successifs. Il s'inspirait ici des généalogies d'abbés des monastères bouddhistes tibétains qui forment un genre littéraire tibétain en soi (*denrab*)<sup>55</sup>, souvent inclus dans les chroniques historiques), l'appréhendant comme une preuve de l'ancienneté du temple gurung du village et de son inscription dans un lignage de maître à disciple. Cette légitimation de l'action du Comité gumpa gurung du temple bouddhiste par la référence aux prêtres *ponjyo*, dont ils ont par ailleurs décrédibilisé toute autorité, conduisant à la disparition de cette pratique, prend d'autres formes. Par exemple, une jeune femme « réincarnation » (*Kandroma, Tib. mkha' 'gro ma, ḍākinī* en sanscrit), figure sacrées du bouddhisme tibétain<sup>56</sup>, a été installée dans le temple de Yangang par le Comité. Elle y vit telle une nonne et reçoit les visiteurs venus lui payer hommage et recevoir sa bénédiction. Or, cette jeune femme est la petite-fille du fondateur du lignage *ponjyo* de Yangang, venu du Népal.

Simultanément, le fils aîné du dernier officiant *ponjyo* de Yangang est aujourd'hui en formation dans un monastère bouddhiste nyingmapa du sud de l'Inde, grâce à une subvention du gouvernement du Sikkim. Ainsi, l'autorité religieuse est maintenue au sein du lignage des *ponjyo*.

Par son récit, M. Gurung projetait finalement dans une « réalité ethnographique » la pratique généralisée d'un « bouddhisme pur », masquant l'« éclectisme » ou « polytropie »<sup>57</sup> qui constitue la pratique religieuse du *ponjyo* comme

celle de l'ensemble des villageois de Yangang. Il masquait le fait que l'introduction du bouddhisme au village était un processus en cours lié à des choix et des luttes politiques, et impliquait des relations de pouvoir entre différentes factions et individus gurungs. En contraste, il mettait en acte l'unité culturelle et religieuse du groupe ainsi que son indigénéité existant hors de l'histoire et du politique.

La mise au jour de ces mécanismes par le recoupement des données met cependant en évidence les conflits et des pratiques de subordination internes au groupe qui font partie de la lutte de classement. Plutôt qu'un désaccord portant sur un projet politique commun, celle-ci dévoile les luttes pour les positions d'autorité dans les nouvelles organisations hiérarchiques produites par les changements religieux. L'acquisition de ces places d'autorité par les entrepreneurs culturels est difficile pour ces hommes dont les modes de vie fournissent peu d'occasion de rentrer en contact avec les 'pratiques' du groupe concerné. Ils ont d'ailleurs de toute évidence besoin de faire référence aux fondateurs du lignage *ponjyo* de Yangang pour légitimer leur action et donner vie à leur projet. Finalement, les pratiques culturelles en construction sont produites par ces conflits d'intérêts, et par leur confrontation avec les *performances*.

## Conclusion

Dans le contexte décrit, la relation enquêteur-enquêté fournit l'espace dans lequel les « mises en acte » (*performances*) sont transformées en « pratiques ». Cette mutation est envisageable du fait de la temporalité des procédures de certification et de l'« autorité ethnographique » qui conduisent à un contrôle des objets culturels transmis aux ethnologues. Le contrôle de l'observation ethnographique, allié à la profusion d'informations transmises lors des entretiens par les entrepreneurs culturels, est considéré comme nécessaire du fait de la distinction faite entre « pratique » et « mise en acte ». Ce contrôle reflète la volonté des entrepreneurs culturels de substituer leurs productions culturelles – qu'ils considèrent eux-mêmes comme des performances – aux pratiques des villageois. Cette substitution est d'autant plus envisageable au Sikkim – à la différence du Népal – que la grande diversité sociale et culturelle existe au sein des groupes ethniques et reflète la diversité des origines géographiques et historiques de leurs membres.

Mener une analyse le long de repères méthodologiques précédemment élaborés par les anthropologues – comme la longue durée de l'enquête, la collecte de points de vue différenciés, la combinaison d'observations et d'entretiens, et un travail réflexif sur la relation ethnographique<sup>58</sup> – permet de mettre en perspective l'interinfluence des « pratiques » et « mises en acte » et la possibilité de

54. Entretien du 22 mars 2012.

55. Tib. *gdan rabs*.

56. Diemberger 1991.

57. Gellner (2005) utilise cette notion dans le sens donné par Carrithers (2000 : 834) d'éclectisme et de fluidité de la vie religieuse. Hausner et Gellner appréhendent cette notion de « polytropie » comme « une

attitude qui ignore les différences entre les traditions ou enseignements religieux » ; ils la différencient de l'œcuménisme qui « reconnaît des traditions séparées et différentes, et recherche l'unité derrière ou entre elles » (2012 : 2, ma traduction). À propos de l'éclectisme du champ de croyance Gurung, voir en particulier McHugh 2002.

58. Par exemple Condominas 1952, de Sardan 1995.

passage de l'une à l'autre de ces formes de production culturelle : premièrement, le bouddhisme est adopté par les villageois, mais il s'ajoute aux pratiques religieuses plus anciennes et ne les remplace pas, l'« éclectisme » de la religion du village étant ainsi enrichi par l'introduction du bouddhisme *nyingmapa* ; dans ce cas, les « mises en acte » (*performances*) ne se substituent pas aux « pratiques » mais coexistent avec elles. Deuxièmement, l'officiant *ponjyo* présente lui aussi ses pratiques rituelles comme relevant du bouddhisme orthodoxe, et ce depuis un passé lointain, tout en observant des pratiques rituelles qui s'inscrivent dans des domaines religieux distingués dans d'autres contextes (notamment l'hindouisme, le bouddhisme et le chamanisme évoqués plus haut). Il chargeait implicitement l'ethnologue de soutenir le maintien de sa position dans la hiérarchie religieuse ; les « pratiques » peuvent ainsi devenir aussi des *performances*. Troisièmement, le récit de fondation du temple fait par M. Gurung met en évidence la recherche des entrepreneurs culturels pour légitimer leurs productions culturelles par référence au lignage des prêtres *ponjyo*, et cette légitimation accompagne la mise sous contrôle des prêtres *ponjyo* actuels. Dans ce cas, les « mises en acte » se nourrissent des « pratiques ». Finalement, les officiants *ponjyo* ont été les premiers acteurs de l'introduction du bouddhisme *nyingmapa* dans le village et cette introduction conduit à la transformation radicale de leur pratique rituelle au point que l'usage de leurs propres textes sacrés soit en passe de disparaître. Dans ce cas, la distinction entre « mises en acte » et « pratiques » s'efface et les pratiques culturelles actuelles sont le produit à la fois des anciennes pratiques et de celles récemment « mises en acte » que les acteurs sociaux ont choisies pour eux-mêmes. L'influence mutuelle de ces diverses formes de production culturelle reflète finalement une prise de contrôle par les personnes impliquées de la production de connaissances ethnographiques qui les concernent comme moyen d'intervenir dans les décisions qui déterminent leur devenir politique et social ; elle met en évidence l'action des acteurs sociaux dans le façonnage de leur monde social.

## Bibliographie

- Agelopoulos Georgios, 2005, « Autochtones et anthropologues. Expériences ethnographiques en Macédoine occidentale », *Ethnologie française*, vol. 2 n° 35 : 305-315.
- Andrieu Sarah, 2009, « Le métier d'entrepreneur culturel au Burkina Faso », *Bulletin de l'APAD*, n° 29-30 : 55-69 [URL : <http://apad.revues.org/3996>]
- Arora Vibha, 2007, « Assertive Identities, Indigeneity, and the Politics of Recognition as a Tribe: The Bhutias, the Lepchas and the Limbus of Sikkim », *Sociological Bulletin*, vol. 56 n° 2 : 195-220.
- Augé Marc, 1979, *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, Paris : Hachette.
- Balikci Anna, 2008, *Lamas, Shamans and Ancestors. Village Religion in Sikkim*, Leiden, Boston : Brill.

- Bendix Regina, 2009, « Heritage between economy and politics. An assessment from the perspective of cultural anthropology », in *Intangible heritage, Laurajane Smith et Natsuko Akagawa*, Londres, New York : Routledge, p. 253-269.
- Béteille André, 1986, « The Concept of Tribe with Special Reference to India », *European Journal of Sociology*, vol. 27 n° 2 : 297-318.
- Bourdieu Pierre, 1980, « L'identité et la représentation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35 : 63-72.
- Bourdieu Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris : Fayard.
- Brubaker Rogers, 2004, *Ethnicity without Groups*, Cambridge, Massachusetts, et Londres : Harvard University Press.
- Carrin-Bouez Marine, Jaffrelot Christophe, 2002, *Tribus et basses castes: résistance et autonomie dans la société indienne*, Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, coll. « Puruṣārtha (n°23) ».
- Carrithers Michael B., 2000, « On Polytrophy: Or the Natural Condition of Spiritual Cosmopolitanism in India: The Digambar Jain Case », *Modern Asian Studies*, vol. 34, n° 4 : 831-61.
- Chalmers Rhoderick, 2003, « The Quest for Ekrupata: Unity, Uniformity, and Delineation of the Nepali Community in Darjeeling », in *The Nepalis of Northeast India, In Awadhesh Coomar Sinha et Tanka Subba*, New Delhi : Indus Publishing Co., p. 339-359.
- Ciarcia Gaetano, éd, 2011, *Ethnologues et passeurs de mémoires*, Paris-Montpellier : Karthala-Maison des Sciences de l'Homme de Montpellier.
- Clifford James, 1983, « On Ethnographic Authority », *Representations*, n° 2 : 118-146.
- Condominas Georges, 1952, « Rapport d'une mission ethnologique en pays Mnong Gar (Pays montagnards du sud-indochinois) », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, tome 46 n° 1 : 303-313.
- Datta-Ray, Sunanda K, 1980, *Smash and grab: annexation of Sikkim*, New-Delhi : Vikas Publications.
- Department of Economics, Statistics, Monitoring and Evaluation, 2006, State Socio Economic Census, Gangtok : Government of Sikkim.
- Doquet Anne, 2007, « L'enquête en « situation ethnologique » ou l'exercice nécessaire de la réflexivité », in *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnologiques*, Olivier Leservoiesier et Laurent Vidal, Paris : Éditions des Archives contemporaines, p. 203-220.
- Durkheim Émile, 1898, « Représentations individuelles et représentations collectives », *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome VI, numéro de mai 1898.
- Evans Christopher, Pettigrew Judith, Yarjung Kromchai Tamu, Turin Mark, 2009, Grounding knowledge/ walking land. *Archaeological research and ethno-historical identity in central Nepal*, Cambridge : University of Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research.
- Favret-Saada Jeanne, 1977, *Les Mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*, Paris : Gallimard.

- Fogel Frédérique, Rivoal, Isabelle, 2009, « Introduction », *Ateliers du LESC* n° 33 [http://ateliers.revues.org/8192]
- Fournier Laurent-Sébastien, 2007, « La réflexivité des européanistes : folklorisme, patrimoine et production de savoir ethnologique en Provence (France) », in *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnologiques*, Olivier Leservoiesier et Laurent Vidal, Paris : Éditions des Archives contemporaines, p. 57-74.
- Gellner David, 2005, « The Emergence of Conversion in a Hindu-Buddhist Polytypy: The Kathmandu Valley, Nepal, c. 1600-1995 », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 47, n° 4 : 755-80.
- Gellner David, Pfaff-Czarnecka Joanna, Whelpton, John, Eds, 1997, *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom: The Politics of Culture in Contemporary Nepal*, Amsterdam : Harwood Academic Publishers.
- Golay Bidhan, 2006, « Rethinking Gorkha identity: Outside the Imperium of Discourse, Hegemony, and History », *Peace and Democracy in South Asia*, vol. 2 n° 1 & 2 [http://www.darjeelingtimes.com/news/Historic-Documents/rethinking-gorkha-identity.html]
- Grover B.S.K., 1974, *Sikkim and India. Storm and consolidation*, New-Delhi : Jain Brothers.
- Hangen Susan, 2005, « Boycotting Dasain: History, Memory and Ethnic Politics in Nepal », *Studies in Nepali History and Society*, vol. 10 n°1 : 105-33.
- Hangen Susan, 2007, « Creating a "New Nepal": The Ethnic Dimension », *Policy Studies*, n° 34 [http://ww2.ramapo.edu/ais/faculty/Hangen.aspx].
- Hangen Susan, 2010, *The Rise of Ethnic Politics in Nepal. Democracy in the margins*, New York : Routledge.
- Hausner Sondra L., Gellner David, 2012, « Category and Practice as Two Aspects of Religion: The Case of Nepalis in Britain », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 80 n° 4 : 1-27.
- Hiltz Jackie, 2003, « Constructing Sikkimese National Identity in the 1960s and 1970s », *Bulletin of Tibetology*, vol. 39 n° 2 : 67-83.
- Hutt Michael, 1997, « Being Nepali without Nepal: Reflection on a South Asian Diaspora », in Joanna Pfaff-Czarnecka, David Gellner and John Whelpton, *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom*, Amsterdam : Harwood Academic Publishers, p. 101-144
- Isnart Cyril, 2012, « Les patrimonialisations ordinaires. Essai d'images ethnographiques », *ethnographiques.org*, n° 24 [http://www.ethnographiques.org/2012/Isnart].
- Jaffrelot Christophe, 2006, « The Impact of Affirmative Action in India: More Political than Socioeconomic », *India Review*, vol. 5 n° 2 : 173-89.
- Jodelet Denise, (Dir.), 1989, *Les représentations sociales*, Paris, PUF.
- Karlsson Bengt G., 2003, « Anthropology and the 'Indigenous Slot': Claims to and Debates about Indigenous Peoples' Status in India », *Critique of Anthropology*, vol. 23 n° 4 : 403-23.
- Kilani Mondher, 1994, *L'invention de l'autre: essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, Sciences humaines.

- Leblon Anaïs, 2013, « Les paradoxes du patrimoine. Le yaaral et le degal, des fêtes de transhumance peules au Mali », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 37 n° 1 : 177-193
- Leservoiesier Olivier, Vidal, Laurent, (Dir.) 2007, *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnologiques*, Paris, Éditions des Archives contemporaines.
- Leservoiesier Olivier, (Dir.), 2005, *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*, Paris, Karthala.
- Letizia Chiara, 2011, « Buddhist activism, new Sanghas and the politics of belonging among some Tharu and Magar communities of southern Nepal », in Joanna Pfaff-Czarnecka et Gérard Toffin, *Facing Globalization in the Himalayas: Belonging and the Politics of the Self*, Delhi : Sage Publications.
- Macfarlane Alan, Indrabahadur Gurung, 1990, *Gurungs of Nepal (A Guide to the Gurungs)*, Kathmandu : Ratna Pustak Bhandar.
- Macfarlane Alan, 1976, *Resources and Population: A Study of the Gurungs of Nepal*, Cambridge : Cambridge University Press.
- 1989, « Some background notes on Gurung identity in a period of rapid change », *Kailash: A Journal of Himalayan Studies*, vol. 15 n° 3-4 : 179-90.
- 1997, « Identity and change among the Gurungs (Tamu-mai) of central Nepal », in David N. Gellner, Joanna Pfaff-Czarnecka et John Whelpton, *Nationalism and ethnicity in a Hindu kingdom: the politics of culture in contemporary Nepal*, Amsterdam : Harwood Academic Publishers, p. 185-204.
- Mazzarella William, 2006, « Internet X-Ray: E-Governance, Transparency, and the Politics of Immediation in India », *Public Culture*, vol. 18 n° 3 : 473-505.
- McHugh Ernestine, 2002, « Contingent Selves: Love and Death in a Buddhist Society in Nepal », *Cultural Anthropology*, vol. 17 n° 2 : 210-245.
- 2006, « From Margin to Center: 'Tibet' as a Feature of Gurung Identity », in *Tibetan Borderlands: Proceedings of the 10th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, Christiaan Klieger, Leiden : Brill Publishers.
- McKay Alex, Balikci Anna, Eds, 2008, *Buddhist Himalaya: Studies in Religion, History and Culture*, Proceedings of the Golden Jubilee Conference of the Namgyal Institute of Tibetology, Gangtok, 2008, vol. II, Gangtok : Namgyal Institute of Tibetology.
- Messerschmidt Donald, 1976, *The Gurungs of Nepal: Conflict and Change in a Village Society*, Warminster : Aris and Phillips.
- Middleton Christopher Townsend, 2010, *Beyond Recognition: Ethnology, Belonging, and the Refashioning of the Ethnic Subject in Darjeeling, India*, Thèse de doctorat non publiée, New York : Cornell University.
- Ministry of Tribal Affairs, 2010-11, *Annual Report 2010-11*, Delhi, Ministry of Tribal Affairs, Government of India.
- Mullard, Saul, 2011, *Opening the Hidden Land: State Formation and the Construction of Sikkimese History*, Leiden, Boston : Brill.
- Mumford Stan Royal, 1990, *Himalayan Dialogue. Tibetan Lamas and Gurung Shamans in Nepal*, Madison : University of Wisconsin Press.

- Nakane Chie, 1966, « A Plural Society in Sikkim: A Study of the Interrelations of Lepchas, Bhotias and Nepalīs », in Christoph Von Furer-Haimendorf, *Caste and Kin in Nepal, India and Ceylon: Anthropological studies in Hindu-Buddhist Contact Zones*, Bombay: Asia Publishing House, p. 213-263.
- Now! [hebdomadaire Sikkimais, auteur non mentionné] Wednesday, 13-19 November, 2002, Darj Lepchas demand Primitive Tribe status, 1(22).
- Okely Judith, 1992, « Anthropology and autobiography : participatory experience and embodied knowledge », in *Anthropology and autobiography*, Judith Okely et Helen Callaway, Londres : Routledge, p. 1-28.
- Olivier de Sardan Jean-Pierre, 1995, « La politique du terrain », *Enquête*, 1 : 71-109 [<http://enquete.revues.org/263>].
- Pettigrew Judith, 1995, *Shamanic Dialogues: History, Representation, and Landscape in Nepal*, thèse de doctorat, Department of Anthropology, Cambridge University, inédit.
- Pignède Bernard, 1966, *Les Gurung: Une Population Himalayenne du Népal*, Paris : La Haye, Mouton.
- Pirinoli Christine, 2007, « Enjeux épistémologiques d'un terrain politisé : de la construction de la mémoire palestinienne à la production du savoir anthropologique », in *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnologiques*, Olivier Leservoisier et Laurent Vidal, Paris : Éditions des Archives contemporaines, p. 159-176.
- Povinelli Elizabeth, 2002, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham : Duke University Press.
- Riaboff Isabelle, 1991, *Essai d'analyse comparative des rituels funéraires contemporains dans l'aire de culture tibétaine*, mémoire de maîtrise, Nanterre : Université Paris X.
- Rustomji Nari, 1987, *Sikkim. A Himalayan Tragedy*, Ahmedabad et al. : Allied Publishers Private Ltd.
- Sabatier-Bourdet Sophie, 2004, « The Dzumsa ('dzoms sa) of Lachen: An Example of a Sikkimese Political Institution », *Bulletin of Tibetology*, vol. 40 n° 1 : 93-104.
- Shneiderman Sara, 2009, *Rituals of Ethnicity: Migration, Mixture, and the Making of Thangmi Identity Across Himalayan Borders*, Thèse de doctorat, Cornell University. Inédit.
- Shneiderman Sara, 2014, « Reframing Ethnicity: Academic Tropes, Recognition beyond Politics, and Ritualized Action between Nepal and India », *American Anthropologist*, vol. 116, n° 2 : 279-295.
- Shneiderman Sara, Middleton, Christopher Townsend, 2008, « Reservations, Federalism and the Politics of Recognition in Nepal », *Economic and Political Weekly*, 10 May : 39-45.
- Shneiderman Sara, Turin Mark, 2006, « Seeking the Tribe: Ethno-politics in Darjeeling and Sikkim », *Himal Southasian*, vol. 19 n° 2 : 54-58.
- Shneiderman Sara, 2011, « Synthesising Practice and Performance, Securing Recognition. Thangmi Cultural Heritage in Nepal and India », in *Ritual, Heritage and Identity. The Politics of Culture and Performance in a Globalised World*, Christiane Brosius et Karin M. Polit, Londres, New York, New Delhi : Routledge, p. 202-245.
- Siiger Halfdan, 1967, *The Lepchas. Culture and Religion of a Himalayan People*, Copenhagen : The National Museum, coll. « Ethnographical Series XI(I) ».
- Sinha Awadhesh Coomar, 1975, *Politics of Sikkim. A Sociological Study*, Delhi : Thomson Press.
- 2006, « Search for Kirat Identity. Trends of De-sankritization among Nepalmul Sikkimese », *Peace and Democracy in South Asia*, vol. 2 n°1 et 2, [[http://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/pdsa/pdf/pdsa\\_02\\_01\\_01.pdf](http://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/pdsa/pdf/pdsa_02_01_01.pdf)]
- Steinmann Brigitte, 1996, « Territoire et frontières politiques, royaume et divinités montagnardes : l'usage des stéréotypes dans la construction d'une identité nationale (Sikkim) », in *Tibetan Mountain Deities, Their Cults and Representations*, Anne-Marie Blondeau, Vienne : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, p. 115-128.
- Strickland Simon, 1982, *Beliefs, Practices, and Legends: A Study in the Narrative Poetry of the Gurungs of Nepal*, Thèse de doctorat, Department of Anthropology, Cambridge University.
- Subba, Tanka, 1989, *Dynamics of a Hill society*, Delhi : Mittal.
- Tamblyn Ben, 2002, « Ancient dialogue amidst a modern cacophony: Gurung religious pluralism and the founding of Tibetan Buddhist monasteries in the Pokhara valley », *European Bulletin of Himalayan Research*, vol. 22 : 81-100.
- Tawa-Lama Rewal, Stéphanie, Ed., 2005, *Electoral Reservations, Political Representation and Social Change in India. A comparative perspective*, Delhi : Manohar – Centre des Sciences Humaines.
- Taylor Charles, 1992, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton : Princeton University Press.
- Tenzin C. Tashi, 2010, « Barmiok Athing Tashi Dadul Densapa: Colossus of Sikkim », *Talk Sikkim*, juillet : 37-39.
- Turin Mark, Shneiderman, Sara, 2006, « Seeking the Tribe. Ethno-Politics in Darjeeling and Sikkim », *Himal*, [[http://www.himalmag.com/2006/march/analysis\\_2.html](http://www.himalmag.com/2006/march/analysis_2.html)].
- Turner, Ralph Lilley, 1980 [1931], *A Comparative and Etymological Dictionary of the Nepali Language*, Delhi : Allied.
- Wylie Turrell, 1959, « A Standard System of Tibetan Transcription », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 22 : 261-267.
- Xaxa Virginus, 1999, « Tribes as Indigenous People of India », *Economic and Political Weekly*, vol. 34 n° 51, Dec. 18-24 : 3589-3595.
- 2008, *State, Society, and Tribes: Issues in Post-Colonial India*, Delhi : Dorling Kindersley.
- Yuval-Davis Nira, 2011, « Power, Intersectionality and the Politics of Belonging », *FREIA Working Paper Series*, n° 75 [<http://www.freia.cgs.aau.dk/Publicationer+og+skriftserie/Skriftserie>]