

LES RESTES DE LA VENGEANCE

Ce n'était pas de simples histoires de meurtres et de vengeance, de violence et d'insécurité¹. C'était des agencements compliqués qui mettaient en jeu les ancêtres et les dieux autant que les humains. Il ne s'agissait pas non plus seulement de pratiques liées à des questions de domination, sociale, politique ou territoriale. C'était une organisation de la société et tout un mode de vie qui se jouaient dans les vendettas² qui voyaient se confronter entre eux des clans de montagnards dans ces collines encore boisées, situées dans l'Himachal Pradesh, en bordure de l'Uttar Pradesh.

La part de violence mise en jeu dans les contextes les plus traditionnels de la culture et de la société hindoue reste encore aujourd'hui difficile à évaluer, à cause des occultations successives et des déformations qui en ont grevé l'interprétation. Une conséquence de la présence coloniale a été d'altérer l'identité et le statut des castes et des communautés qui n'hésitaient pas à recourir à l'usage des armes. Ainsi, de nombreuses communautés « tribales » comme des basses castes furent-elles étroitement surveillées pour avoir été définies par l'administration coloniale comme des groupes « criminels » (Yang, ed., 1985 ; Freitag 1991). Des castes et des communautés qui occupaient une position intermédiaire dans la société (Jat, Sikh, Rajput, etc.) s'étaient vu reconnaître, au contraire, le statut de castes « martiales ». Mais les Britanniques s'efforçaient de canaliser leur talent dans le cadre de l'armée impériale. Quant aux aristocraties régionales et aux souverains qui n'avaient pas été destitués, la politique de l'administration britannique consistait à en protéger le statut, à la condition cependant qu'ils se transforment en paisibles hommes d'État et en simples propriétaires fonciers (Haynes 1990). L'administration coloniale a aussi réinterprété à sa façon les notions fondamentales du droit occidental – ainsi d'ailleurs que celles d'un droit « hindou » reconstitué (Larivière 1989) – afin de mieux faire passer en termes de « crimes », de « déviance » et de « pathologie sociale », tous les aspects de la société et de la culture hindoue qui heurtaient les intérêts ou la morale des Britanniques. Le gandhisme (plus d'ailleurs que Gandhi

lui-même ; Parekh 1989) a contribué, par la suite, à fortifier les mêmes présupposés ; en considérant à son tour que toute expression de violence ne pouvait être que l'objet d'une « pathologie » morale ou sociale, en contradiction avec les valeurs fondamentales de l'hindouisme. Et les recherches en sciences sociales de ces dernières décennies ont finalement peu contribué à explorer les fondements traditionnels de la violence dans la culture hindoue. Les sociologues et les historiens ont plutôt mis l'accent sur les facteurs modernes susceptibles de motiver la violence ; ou encore, ils en ont donné des interprétations qui faisaient appel à des notions directement inspirées de la sociologie occidentale (conflits de classes, rupture des solidarités collectives, etc.). Quant aux anthropologues, influencés par leur lecture de l'idéologie brahmanique, ils ont généralement donné une image très ordonnée et pacifiée de la société traditionnelle, en insistant sur le caractère consensuel des valeurs et des institutions à travers lesquelles se définissait la place de chacun dans la société. C'est surtout grâce aux travaux récents des historiens qu'une image différente de la société traditionnelle a commencé d'émerger, où la violence et le conflit sont de plus en plus intégrés à la fois à la logique de la culture et de la société, et à l'ensemble des conditions d'existence qui ont longtemps prévalu dans le sous-continent indien³.

Cet article voudrait apporter un double témoignage : d'abord sur la manière dont ont pu être perçues et vécues des formes traditionnelles de violence qui affectaient profondément l'identité de communautés entières ; ensuite, sur la manière dont leur perception changea sous l'impact d'idées qui entraînent l'émergence de nouveaux modes de comportement. Il s'agira ici de l'étude de pratiques très localisées et qui ont une réelle spécificité. Mais je pense que ce serait une erreur d'y voir seulement l'expression de réalités locales. Les populations dont il sera question se sont toujours définies par rapport aux traditions et aux valeurs de la culture hindoue, quelle qu'ait pu être, par ailleurs, l'ancienneté originelle des traditions qui sont les leurs. Et leurs pratiques en constituent un témoignage intéressant. Comme peuvent l'être, à un autre niveau d'analyse, les textes normatifs de l'hindouisme.

Le district de Chaupal était autrefois inclus dans le royaume hindou de Jubbal et toute la population reconnaissait, au moins nominalement, l'autorité du souverain. De même, la prééminence de statut des brahmanes était-elle respectée de tous. Mais l'autorité effective était localement détenue par une quinzaine de clans « guerriers » (les Khund)⁴ qui maintenaient leur prédominance dans les collines boisées et sur les flancs de vallées où s'étagaient leurs demeures⁵. Chaque clan avait des dépendants de statut inférieur (*ghārā*). Et l'ensemble de la population résidant sur le territoire d'un de ces clans (son *khaut*) était solidaire avec celui-ci en cas de conflit. L'autorité était détenue par un conseil (*kumbalī*), réunissant les aînés de lignées (*siyānā*)⁶, les prêtres et les médiums de leurs divinités ainsi que des représentants des basses castes. C'était l'institution où se prenaient toutes les décisions essentielles à la vie du clan.

Les Khund étaient de grands clans patrilinéaires (*dhai* ou *birādarī*) qui pouvaient compter de plusieurs centaines à plusieurs milliers d'individus. Ils se reconnaissaient un ancêtre commun et se subdivisaient en plusieurs lignées (*al*), sous-lignées (*khāndān*)⁶, maisons et finalement en foyers. Ils pratiquaient l'exogamie de clan et se mariaient généralement entre eux⁷ ; mais ils pouvaient choisir aussi leurs alliés parmi des lignées de statut proche qui résidaient sur leurs territoires respectifs et finissaient souvent par s'agréger à eux.

La notion de clan ne doit pas cependant faire illusion. La référence commune à tous les membres d'une *birādarī* était bien celle renvoyant à un ancêtre commun qui donnait son nom à l'ensemble du clan⁸. Mais les termes *birādarī* et *dhai* signifient plus littéralement « phratrie ». Le sentiment de fraternité collective circulant parmi les membres d'un même clan avait au moins autant d'importance, sinon plus, que le partage réel ou supposé d'une ancestralité commune. Aussi faut-il considérer ici la notion de clan comme une donnée véritablement culturelle ; l'ancestralité et la fraternité étendue constituaient des facteurs dont la société pouvait jouer simultanément.

C'est ainsi, par exemple, qu'existaient des clans divisés en plusieurs branches qui tout en se reconnaissant un lointain ancêtre commun pouvaient être de caste différente : les fils de cet ancêtre commun étaient alors dits avoir épousé des femmes de castes variées et avoir pris, chacun, l'identité de caste de leurs parents par alliance⁹.

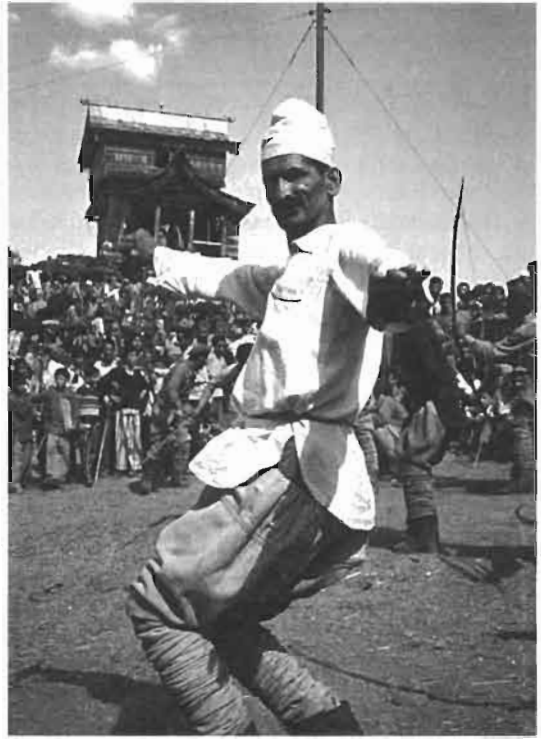
Autre possibilité d'après ce dont j'ai été témoin : il existait un hameau composé de familles de Rajput isolées, d'origine diverse, qui, assez récemment installées dans le district, avaient commencé par s'intermarier entre elles. Celles-ci étaient en train, cependant, de jeter les bases d'une nouvelle identité collective ; elles avaient maintenant décidé de respecter une exogamie stricte et étaient considérées par les autres clans comme si elles ne constituaient qu'une seule *birādarī*. Or il ne serait pas surprenant, au dire même de mes interlocuteurs, que ces familles, qui se mariaient maintenant avec les membres d'un Khund voisin et qui avaient demandé de participer à leur conseil de clan, interdisent dans une nouvelle étape tout nouveau mariage avec l'ensemble de ce Khund et finissent par s'agréger à celui-ci. La malléabilité des notions de fraternité collective et d'ancestralité se trouvait aidée ici par les jeux de l'alliance ainsi que par l'usage général qui pouvait être fait des terminologies de parenté. Habituellement, l'accent était mis sur le système extensif de relations de parenté et d'alliance susceptible d'exister dans le présent et le passé immédiat du clan¹⁰. La reconnaissance d'une ancestralité commune à un nombre important de lignées témoignait, avant tout, de la réussite d'une collectivité à se forger une véritable identité, au moins autant par les jeux de l'alliance et de la fraternité étendue que par la domination territoriale. C'est là un point essentiel dont il nous faudra tenir compte dans l'analyse des vendettas.

Pour comprendre la morphologie sociale de la région, il faut d'ailleurs se méfier de toute perspective trop classificatoire. La majorité de la population locale, y compris ces clans guerriers, était rangée, en effet, dans les recensements de l'administration coloniale sous le nom de « Kanet » ; ils étaient plus précisément désignés dans ces vallées par le terme « Khaush Kanet »¹¹. Mais, comme dans beaucoup de cas semblables en Inde, il serait erroné de donner à ce terme la moindre connotation ethnique. Ces appellations, tombées aujourd'hui en désuétude, servaient surtout à distinguer la majorité de la population locale aux origines extrêmement diverses, des lignées peu nombreuses (Mian, Thakur) qui pouvaient tracer un lien de parenté avec les dynasties régnantes des petits royaumes hindous de la région ; elles entendaient veiller, pour cette raison, à ce que leur soit exclusivement réservée l'appellation de Rajput. Ainsi, les appellations de « Kanet » ou « Kaush Kanet » regroupaient-elles en fait des gens de statut très distinct : les clans guerriers, par exemple, se considéraient comme des Rajput, en adoptaient les valeurs et entendaient être traités comme tels. D'autres clans, qui veillaient sur les divinités des clans, avaient

un statut proche ou parfois équivalent à celui des brahmanes¹². Certains Kanet, enfin, étaient ravalés à un statut proche de celui des basses castes.

Les Kanet mis à part, on retrouvait dans ces vallées des représentants de la plupart des castes communes à la région, depuis les brahmanes jusqu'aux intouchables, en passant par les différentes castes d'artisans, à l'exception cependant des castes marchandes, pratiquement absentes, jusqu'à une date récente, de cette région de l'Himalaya.

Dernier point à préciser avant d'entamer l'étude des vendettas : les pratiques religieuses de chacun des clans étaient habituellement centrées autour d'incarnations locales de Śiva (Mahādev, plus particulièrement révééré dans la région sous le nom de Bijet) et de la Déesse¹³. Les incarnations locales de cette dernière étaient très généralement identifiées au territoire des clans dominants dont elles étaient aussi considérées comme les divinités de lignée (*kuldevi*). La déesse locale jouait alors un rôle d'autant plus essentiel dans la communauté qu'elle exprimait régulièrement ses opinions et desiderata par l'intermédiaire de son médium. En revanche, le dieu qui incarnait localement Śiva, identifié à la fois au maître des lieux et à l'époux de la déesse locale, ne se confondait pas nécessairement avec le *kuldevatā* du clan dominant. Parmi les autres divinités dont les sanctuaires attestaient la présence sur le territoire d'un clan, certaines faisaient l'objet d'un culte commun ou, au contraire, n'étaient révéérées que par les membres de certaines castes¹⁴.



(Clichés D. Vidal)

Un homme qui danse au *mela* de Bijai à Rinjit. Himachal Pradesh.

LES JOUTES À L'ARC

Les joutes à l'arc (*thothā*) constituaient l'événement principal lors des fêtes consacrées aux divinités de clans associées à Śiva Mahādev et se déroulaient en succession dans tout le district, d'avril à juin. Le clan qui servait d'hôte à la fête lançait traditionnellement un défi à un autre clan guerrier de la vallée. Un ou deux jeunes gens étaient alors désignés pour aller pendant la nuit sur le territoire du clan élu. L'exercice était périlleux. Il fallait d'abord qu'ils couvrent de broussailles les

fontaines ainsi que le seuil de demeures appartenant à des aînés de ce clan. Puis, tout en se dissimulant à distance, il criaient pour réveiller ceux-ci et les défiaient de venir à leur fête. Si on parvenait à les attraper à ce stade, ils étaient brutalisés ou simplement ridiculisés, selon l'état des relations entre les deux clans. En revanche, s'ils menaient à bien leur mission, le clan invité n'avait plus le droit d'utiliser les fontaines et les seuils de porte qui avaient été ainsi symboliquement bloqués jusqu'à ce que la fête ait lieu. À cette occasion, tous les membres du clan défié étaient reçus par leurs hôtes suivant les formes traditionnelles d'hospitalité¹⁵.

Sans pouvoir entrer ici dans toutes les implications de ces joutes à l'arc¹⁶, relevons le fait suivant : un aspect dominant du symbolisme alors mis en jeu consistait à mettre en cause, fût-ce sur un mode ludique, la relation d'ancestralité conférant à chacun des clans son identité. La manière même du défi l'indiquait déjà. Les aînés de lignée constituaient le lien vivant avec les ancêtres du clan. Et, selon une très ancienne tradition hindoue, les fontaines étaient aménagées par les descendants d'un homme décédé, en mémoire votive¹⁷. Plus significative encore était la façon dont ces joutes se déroulaient. Il s'agissait de duels individuels. Les champions invités pouvaient défier quiconque parmi leurs hôtes. Puis, chacun à leur tour, ceux-ci tiraient à l'arc, avec des flèches sans pointe, en visant les jambes de leurs protagonistes, seule partie du corps qu'ils étaient autorisés à atteindre. Celui qui servait provisoirement de cible dansait en tournant le dos à son adversaire, se maintenant à peu de distance de lui. S'efforçant d'éviter les flèches qui lui étaient décochées, il le défiait, une hache à la main, et le couvrait de quolibets ; il lui reprochait d'être indigne de ses ancêtres et le ridiculisait chaque fois qu'il le manquait. En revanche s'il était atteint, on attendait de lui qu'il reconnaisse avec tout autant d'emphase les

Mela de Bijai à Rinjit. Himachal Pradesh.





Joutes à l'arc. Himachal Pradesh.



mérites de son adversaire. Puis c'était à son tour de prendre son arc et ses flèches. Cependant, la joute cessait immédiatement à la moindre goutte de sang versée et les champions devaient alors impérativement changer d'adversaires.

La parodie de combat ainsi mise en scène à l'occasion des vendettas est une invention étonnante parce qu'elle reproduit, sur un mode à la fois théâtral et condensé, la nature même des relations d'antagonisme qui pouvaient exister entre les clans. En revanche, la logique de ces joutes s'accorde moins clairement avec l'idéologie dominante de la société de caste à l'intérieur de laquelle, comme l'ont bien montré les travaux de Louis Dumont, les rôles et les statuts sont généralement clairement définis et hiérarchisés (Dumont 1966). Ici, tout au contraire, on assistait à un véritable chassé-croisé ; les rôles s'échangeaient et chacun servait tour à tour de cible puis d'attaquant. Cette alternance de rôles constituait certainement l'aspect le plus caractéristique de ces joutes. Or une telle situation de dissymétrie alternée est précisément celle qui existait, sur un mode dramatique et non plus ludique, cette fois, entre les clans qui étaient pris dans des vendettas.

LES VENDETTAS

Comment commençait une vendetta ? Au départ, c'était un simple fait divers, une querelle entre deux familles. Le motif initial tournait le plus souvent autour d'affaires concernant les femmes, les troupeaux, le partage de l'eau ou les pâturages¹⁸. Mais une vendetta ne commençait véritablement qu'à partir du moment où cette querelle cessait d'être une affaire entre quelques individus et se transformait en un conflit reconnu et institutionnalisé entre deux clans dominants.

La décision de faire, d'une affaire plus ou moins privée, un conflit concernant l'ensemble d'un clan était d'ailleurs adoptée collectivement, lors du conseil du clan. Cette décision était solennisée par un rituel (*chhinga*) à partir duquel toute relation de commensalité avec quiconque appartenant au clan adverse était strictement interdite¹⁹. C'était d'ailleurs une situation très difficile dans le cas, assez commun, où des intermariages entre les clans avaient pu se produire auparavant.

À partir de ce moment, une vendetta peut se définir, en première approche, comme la suite de mauvais coups que les clans se portent successivement l'un à l'autre. Pour en donner un aperçu, je donnerai ici l'exemple d'une vendetta entre deux clans – les Manai et les Sajaik – qui couvrit approximativement une centaine d'années.

Au départ de cette vendetta, il y eut l'incident suivant : une femme née dans un lignage demeurant sur le territoire contrôlé par les Sajaik, épousa un homme résidant sur celui des Manai. Alors qu'elle visitait sa maison paternelle, elle trompa cet homme, semble-t-il, avec un Sajaik. Le mari cocu étant un dépendant des Manai, il demanda à ceux-ci de le venger. Ils acceptèrent²⁰. Toute une série d'incidents s'ensuivit dont je résumerai les plus importants. Les Manai lancèrent d'abord un défi ouvert aux Sajaik (un *paukh*), les convoquant pour se battre dans un lieu précis sur le territoire de ces derniers. Quelques-uns de leurs guerriers s'y rendirent, ou plutôt firent semblant de s'y rendre. En fait, ils allèrent ailleurs sur le territoire des Sajaik et s'attaquèrent à un homme seul qui parvint, cependant, à tuer l'un d'entre eux et à les mettre en déroute. En représailles, les Manai obtinrent d'une femme d'origine Manai qui avait épousé un Sajaik, qu'elle trahisse celui-ci. Le jour où cet

homme serait seul dans son champ, la convention serait d'étendre du linge blanc sur le toit de sa maison en guise de signal depuis une tour de guet utilisée par les Manai pour observer leurs adversaires. C'est ainsi que ce Sajaik fut tué²¹. Représailles, cette fois des Sajaik : le frère de l'homme qui avait été tué s'embusqua près du fortin d'où le tueur avait perçu le signal. Quand le vengeur y monta, il fit mettre le feu au fortin par des complices et tua, à son tour, cet homme quand il chercha à s'échapper de l'incendie. Puis deux autres épisodes se succédèrent : l'un au cours duquel des enfants des Sajaik furent tués et un autre où ceux-ci, pour se venger, se

Tour de guet des Manai. Himachal Pradesh.



déguisèrent en pasteurs nomades musulmans et allèrent tuer à leur tour des enfants des Manai²².

Aujourd'hui, ces divers incidents ont pris une tournure quasi épique et sont surtout connus par des chants. Entre ces événements et ceux qui suivirent, quelques décennies s'écoulèrent. Et, comme c'est souvent le cas, la vendetta entra dans une longue période de latence. Les épisodes qui suivent renvoient, en revanche, à une histoire plus récente et l'on peut obtenir sur chacun d'entre eux des témoignages nombreux sinon toujours concordants. Un statu quo qui s'était provisoirement établi fut brutalement rompu de la manière suivante.

Une fête traditionnelle des Manai où quelques Sajaik étaient présents eut lieu ; ce qui confirme bien que la vendetta avait alors perdu de son intensité. Mais, au cours de cette fête, une nouvelle dispute éclata entre Manai et Sajaik, ainsi confrontés pour la première fois, depuis longtemps, à l'occasion d'une même fête. Les Sajaik parvinrent à se retirer sans dommage ; mais au terme de la bagarre, ils détruisirent (ou emportèrent, selon les versions) un tambour sacré en argent, qui appartenait au temple de la divinité de clan des Manai. Quelque temps plus tard, les Sajaik organisaient une fête d'un genre particulier à la région. Il s'agit d'une pêche cérémonielle (*maun*) à laquelle plusieurs clans sont invités. Le clan qui sert d'hôte dresse près d'une rivière une petite plate-forme sur laquelle est empilée une grande quantité de poison végétal (*timbar*). Les jeunes du clan invité doivent s'emparer, dans un combat à main nue, de ce poison placé sous la garde de jeunes guerriers du clan-hôte²³. Dès que l'un d'entre eux parvient à s'approcher de la pile de poison, il en porte une petite quantité à sa bouche et le combat s'arrête. Le reste du poison est alors jeté dans la rivière, puis un grand festin collectif est organisé grâce aux poissons qui ont été pris de cette manière²⁴. Or la rivière où cette fête se déroulait servait de frontière entre le territoire des Sajaik et celui des Manai. Ceux-ci n'étaient pas invités et observaient la fête depuis les collines avoisinantes. Mais, soudain, un des leurs traversa la rivière et, profitant de la surprise, s'empara d'un peu de poison qu'il porta à sa bouche. Il parvint à retraverser la rivière, sain et sauf. Son geste était un double affront, à la fois pour les Sajaik et pour le clan invité ; car il s'était arrogé un privilège revenant à ce clan et avait « pollué », par son geste, le poison destiné à être jeté dans la rivière. La fête était complètement gâchée et les Sajaik durent offrir un nombre important de boucs à sacrifier à leurs invités, pour les dédommager de l'affront involontaire qu'ils leur avaient causé.

Les Sajaik décidèrent alors de défier à nouveau les Manai, en les invitant à venir, cette fois ouvertement, à la joute à l'arc qu'ils organisaient. Comme de coutume, deux d'entre eux se faufilèrent la nuit sur le territoire des Manai et parvinrent à disposer des broussailles sur leurs fontaines et devant le seuil de la maison d'un Manai. Puis s'étant cachés, ils les réveillèrent et les défièrent de venir à leur fête avant de s'enfuir. Les Manai vinrent effectivement ; la fête dégénéra et les Manai repartirent avec de nombreux blessés et un mort parmi eux.

Un dernier incident eut lieu. Les Manai organisèrent un rituel dédié à leur Déesse (un *Sānt melā*). À l'occasion de telles fêtes, si la coutume était effectivement respectée, la tête d'un adversaire du clan, à l'instigation du rituel, était traditionnellement offerte à la Déesse. C'est ce qui fut encore accompli à cette occasion. Comme c'était la coutume, un commando de jeunes hommes fut désigné par le conseil du clan et chargé d'aller tuer un Sajaik. L'un de ceux-ci fut surpris chez lui, en compagnie d'un brahmane qui fut épargné, comme il se devait, après qu'il eut

décliné son identité. Le Sajaik fut prévenu de son sort puis décapité en hommage à la Déesse. Cela se passait en 1940. Le meurtrier était connu et ne chercha pas à se cacher. Il fut arrêté par le souverain, jugé, emprisonné puis relâché à l'occasion du jubilé du royaume qui précéda de peu l'Indépendance.

Comme les événements qui vont suivre n'appartiennent plus au même contexte, je voudrais interrompre ce récit pour analyser d'abord les vendettas dans leur contexte traditionnel. Dès lors qu'il y a mort d'homme au cours d'un de ces conflits, ce qui est en jeu, c'est d'abord l'impossibilité d'accomplir les rites funéraires d'une manière qui permettrait de transformer le mort en ancêtre. La victime d'une vendetta devient un *pāp*, c'est-à-dire un « mauvais mort »²⁵, qui doit être vengé sinon c'est contre les siens qu'il se retournera. Par contre dès qu'il est vengé, il se trouve neutralisé. Si bien qu'au cours d'une vendetta – et c'est probablement le point essentiel – les deux clans en présence sont continuellement sur le qui-vive ; et ce qui s'échange d'un meurtre à l'autre est simplement la forme prise par la menace qui pèse alternativement sur les uns et les autres. Le clan responsable du meurtre le plus récent doit faire face au danger d'origine humaine que représentent ses adversaires tandis que le clan auquel appartient la dernière victime doit faire face à une menace aussi inquiétante bien que d'un ordre différent : c'est celle que fait peser sur son propre clan la victime, transformée en « mauvais mort » tant qu'elle n'aura pas été vengée à son tour.

La dynamique interne à la vendetta naît donc de ce paradoxe : d'une part, il est traditionnellement admis qu'un homme vaille un homme et le meurtre d'un adversaire est effectivement une condition suffisante pour que la victime précédente perde son statut de « mauvais mort ». Mais d'autre part, cette équivalence qui veut que tout meurtre soit vengé par un autre meurtre n'autorise jamais aucune équivalence numérique et ne peut déboucher sur un jeu à somme nulle. En effet, supposons qu'un premier homme soit tué dans des conditions qui attirent la réprobation générale. Même si c'est son meurtrier qui est tué à son tour, il n'en demeure pas moins que cette nouvelle victime devra, à son tour, être vengée par les siens.

Il existe cependant une manière d'apaiser provisoirement un mort non vengé. Les représentants du clan se rassemblent au temple de la Déesse. L'un d'entre eux est alors possédé par le fantôme de la victime qui indique où bâtir un sanctuaire en son nom. Ce sera habituellement à l'endroit même où l'homme avait été tué ou encore dans un champ qui en est proche. Ce lieu devint tabou. S'il s'agit d'un champ, il sera interdit de culture. Une figurine de bois ornée d'un masque de métal précieux est placée dans le petit sanctuaire (*sog chaurā*) construit à cet emplacement.

Cette sorte de sacralisation du statut du mort non vengé n'abolit pas la nécessité de la revanche ; elle en officialise, au contraire, l'exigence ; mais elle permet également de neutraliser temporairement le fantôme de la dernière victime. C'est seulement quand il sera effectivement vengé que le *pāp* cessera définitivement d'être une entité malfaisante ; le champ où se trouve son autel cessera alors d'être tabou. Et le mort sera considéré comme une divinité mineure, du type des divinités gardiennes qu'on trouve plus habituellement à la porte des temples et dont l'identité est toujours marquée d'une certaine ambivalence.

Il existe cependant une possibilité d'arriver à un véritable compromis. La procédure, rarement utilisée, suppose que le clan du meurtrier, sur qui ne pèse, à ce moment, que la menace de ses adversaires, prenne l'initiative de défier la victime

appartenant au clan adverse. C'est alors ce clan qui se charge d'édifier sur son propre territoire le petit autel qui a été décrit précédemment. C'est théoriquement la seule façon de conclure véritablement une vendetta.

Comment comprendre maintenant les statuts successifs par lesquels passe la victime d'une vendetta ? Cela suppose qu'on oppose son devenir à celui d'un mort ordinaire. Contrairement à d'autres cultures, la civilisation hindoue rejette et redoute assez radicalement toute notion de proximité entre les morts ordinaires et les vivants. Le but des rituels funéraires est de faire accéder le mort de son statut de trépassé (*pret*), toujours dangereux pour les vivants, à celui de *pitr*, c'est-à-dire de mâne. Ce qui consacre ce passage est précisément la capacité de faire accéder le mort dans un au-delà où il voisinera avec les dieux. C'est aussi la meilleure manière de s'en débarrasser pour les vivants. Le mort rejoindra alors progressivement la masse anonyme des ancêtres.

Par contraste, le « mauvais mort » est un mort qui continue de venir hanter les vivants, à la fois au sens figuré et au sens propre : au sens propre, c'est-à-dire en demeurant à proximité des vivants, et au sens figuré, en ne perdant pas son individualité. Le *pāp* est alors rendu responsable de la plupart des maux qui peuvent s'abattre sur le clan et il se manifeste également dans les rêves des vivants. La cérémonie d'édification d'un autel qui lui est consacré est une manière de reconnaître l'inévitable et, par là même, de limiter les dégâts. Le *pāp* continue ainsi d'échapper au statut de mort ordinaire. Mais il se transforme en une entité dont le devenir reproduira, sur un autre registre, une évolution identique. Tant qu'il n'est pas vengé, il conserve, en effet, une individualité et des exigences propres, à la manière d'un mort ordinaire qui n'a pas encore accédé au statut d'ancêtre. Mais, une fois la vengeance accomplie ou dans le cas plus rare où le clan adverse accepte aussi de le vénérer, il se transforme en une divinité mineure parmi d'autres.

Dans le cas où le statut de la dernière victime a pu être ainsi réglé, il reste encore – mais c'est maintenant possible – à renouer les liens entre les clans adverses. Ce rite est effectué au cours d'une cérémonie qui se déroule au sommet d'une montagne sacrée de la région. Durant cette cérémonie, deux actes seront accomplis. D'abord, on dénoue les serments qui interdisaient toute commensalité entre adversaires. Ce geste est symbolisé par un rituel (*śaurī kāṅṅau*) : des flèches appartenant aux membres des deux clans sont brisées puis leurs fragments sans pointes sont liés entre eux et réunis en faisceaux. Un barde, toujours issu d'une même lignée de musiciens de basse caste (des Chanal), composera un chant qui relate l'histoire de cette vendetta.

Comme il faut que ces chants puissent être entonnés par tous les clans pour qu'ils aient une chance de s'inscrire dans la mémoire collective, ils se caractériseront par ce qu'on pourrait définir comme une certaine impartialité plutôt que par une forme véritable d'objectivité. C'est-à-dire que chaque incident sera traité de façon à valoriser alternativement l'action des vainqueurs momentanés du conflit, ce qui est satisfaisant pour tout le monde puisque cela justifie du même coup la défaite des vaincus. On peut d'ailleurs comprendre de ce point de vue pourquoi la ruse ou la perfidie la plus noire alternent, semble-t-il, sans problème avec l'exaltation de la bravoure. Car si l'opposé de la bravoure est comme partout la lâcheté mais que la perfidie et la ruse sont par contre des comportements admis parmi les valeurs épiques, le clan momentanément perdant n'a pas trop à rougir de sa défaite et pourra comme tout le monde entonner le refrain.



Famille de Sajaik. Himachal Pradesh.

D'une manière générale, ce qui me semble intéressant dans le cas de ces vendettas, c'est qu'on est là devant un type de traditions qui ne peuvent être réduites au temps d'un simple rituel puisqu'elles s'étendent le plus souvent sur de nombreuses décennies ; elles peuvent être manipulées de l'intérieur puisqu'elles possèdent à la fois un début, une logique dans leur déroulement et parfois, même, une fin. Et surtout, il existe des dispositifs spécifiques de narration qui permettent de les insérer dans la mémoire collective. Je voudrais maintenant décrire la suite de cette vendetta particulière afin d'aborder la question du rapport actuel à cette tradition.

LES VENDETTAS MISES EN CAUSE

La dernière victime du clan des Sajaik n'avait pas de fils. Il revenait dès lors à l'un de ses neveux, le fils de son frère aîné, de le venger. Mais contrairement à toute la tradition, celui-ci se refusa systématiquement à le faire, et refusa également que quiconque de son clan le venge à sa place. Il fit ainsi savoir qu'il refuserait de donner le prix cérémoniel de la vengeance à quiconque voudrait outrepasser sa décision. Or un tel refus aurait symboliquement pour effet d'invalider le meurtre qui devait être traditionnellement accompli en son nom. Cela créa une crise grave dans son propre clan. On le menaça d'ostracisme ; d'autant que la Déesse du clan était la première alors à réclamer vengeance par l'intermédiaire de son médium. Pire : devant le refus de cet homme d'obéir aux traditions de son clan, cette déesse locale décida - étant donné le peu de cas qui était fait de ses ordres - qu'elle ne prendrait désormais jamais plus la parole en aucune circonstance, par l'intermédiaire de son médium.

Si cet homme est parvenu malgré tout à maintenir sa décision qui lui était particulièrement reprochée chaque fois qu'une crise quelconque affectait la vie du clan, cela fut d'abord, sans doute, parce qu'il représentait une des lignées les plus prestigieuses de son clan ; mais c'est surtout parce qu'il eut plusieurs fils dans les années qui suivirent ce meurtre ; tandis que le meurtrier de son oncle, qui avait le même âge que lui, donnait naissance seulement à des filles et ne parvenait à avoir aucun descendant mâle. Comme on se le répétait dans sa famille, une telle conjoncture prouvait bien, malgré tout ce qui pouvait se dire et malgré la désapprobation évidente de la Déesse, que les dieux lui donnaient plutôt raison. Or, on ne saurait sous-estimer l'importance d'une telle forme d'argumentation. Au cours des nombreux entretiens que j'ai pu avoir au sujet de ces traditions, l'absence de descendants revenait comme un leitmotiv pour expliquer la nécessité de poursuivre les vendettas ou pour justifier l'obligation de sacrifices sanglants à la Déesse.

Les Manai se refusaient aussi, de leur côté, à tout compromission bien qu'ils n'aient pas eu alors de morts à venger. Ils voulaient que les Sajaik leur remplacent d'abord le tambour d'argent de leur divinité, brisé ou accaparé au cours d'un des incidents précédents. C'était beaucoup exiger et les Sajaik, qui avaient toujours un mort à venger, s'y refusaient naturellement. Dans cette situation apparemment sans issue, deux hommes prirent des initiatives également inattendues, de manière presque simultanée : d'une part le Manai, meurtrier de la dernière victime et qui craignait de terminer sa vie sans descendants ; d'autre part, un Sajaik, qui était alors le médium de la Déesse. Il n'avait pas non plus de fils et il en attribuait la raison au fait que la vengeance du clan n'avait pas été accomplie. L'ironie veut que ces deux hommes détenteurs d'un mobile identique réagirent exactement de manière opposée.

Le Manai qui avait fait office de meurtrier décida, à l'étonnement général – et contre toute tradition –, qu'étant donné le refus aberrant des parents du mort de chercher à se venger, il se chargerait personnellement d'accomplir les rites funéraires destinés à apaiser sa propre victime. Bien qu'il s'agisse de gens profondément attachés à leur région et hésitant à voyager au loin, il entreprit alors le pèlerinage le plus valorisé de la tradition hindoue, qui consiste à se rendre dans les quatre grands temples les plus sacrés du sous-continent indien. Son pèlerinage dura une année entière. Et dans chacun des sanctuaires où il se rendit, il accomplit des rites funéraires pour les mânes de l'homme qui avait été sa victime comme s'il s'était agi de son propre père. Cela lui a plutôt réussi puisqu'à son retour, il eut, à sa grande joie, un fils.

Quant à l'autre homme sans postérité, du clan des Sajaik, il suivit une logique opposée : il partit avec son neveu et alla tuer un homme qui appartenait à une lignée distante du clan des Manai et qui résidait dans l'État voisin de l'Uttar Pradesh. Il semble qu'il ramena la tête de sa victime ; elle fut offerte secrètement à la Déesse du clan lors d'un rituel qui lui fut consacré²⁶. La famille du mort précédent ainsi vengée contre son gré était absolument furieuse, mais elle ne put refuser de payer le prix cérémoniel pour ce nouveau meurtre qu'elle avait pourtant tout fait pour éviter.

Ce dernier meurtre acquit, du fait des circonstances, une connotation très particulière. D'une certaine manière, il n'y a pas de doute qu'il s'inscrivait dans la tradition. Mais, en même temps, toute une série de détails en pervertissaient le sens. Tout d'abord, la victime appartenait à une lignée qui ne maintenait que des liens extrêmement distants avec son propre clan. Ce qui était déjà en opposition avec la logique des vendettas qui voulait que les victimes soient choisies, au contraire, parmi les lignées qui se trouvaient à la tête des clans. Ensuite, la victime était consi-

dérée comme un simple d'esprit qui s'absentait régulièrement pour des escapades plus ou moins longues. Aussi, son cadavre décapité, puis jeté dans la rivière, personne ne s'inquiéta d'abord de sa disparition. Et comme peu de retentissement public avait été donné à ce qui s'était passé, les gens de son village, quand ils finirent par s'inquiéter de sa disparition, conclurent à un accident plutôt qu'à un meurtre lié à la vendetta.

Dans la vallée où habitent les Manai et les Sajaik, tout le monde sait, en revanche, que ce meurtre a bien eu lieu mais personne, ni parmi les Manai ni parmi les Sajaik, n'accepte véritablement d'en tenir compte. Les Manai continuaient, il y a quelques années, de refuser tout compromis avec leurs voisins mais le motif qu'ils en donnaient était toujours l'histoire du tambour cassé. Aucune référence n'était faite au dernier meurtre accompli. Quant au nouveau meurtrier, il n'a toujours pas de fils et quand il fait allusion un peu trop directement à cette affaire, on lui conseille gentiment de boire un peu moins et de ne pas raconter n'importe quoi.

Si l'on considère maintenant le problème de l'irruption de nouvelles valeurs dans un contexte marqué par la contradiction jamais vraiment résolue entre les valeurs spécifiques de ces clans et celles de la société globale, les comportements des trois acteurs principaux des événements les plus récents illustrent autant qu'ils explicitent, par leurs positions et leurs choix respectifs, les différentes alternatives aux problèmes qui se sont posés à la société dans son ensemble.

L'acte de tuer un adversaire au cours d'une vendetta ne suscitait chez le meurtrier aucun sens de la responsabilité individuelle, d'autant qu'il disait toujours agir non de lui-même, mais sous l'impulsion directe de la Déesse. C'est d'ailleurs ce qu'affirmait encore le dernier homme à s'être érigé en vengeur²⁷. Cependant son point de vue, qui semblait avoir pour lui le poids de la tradition, était déjà devenu insoutenable. Et tout un faisceau de circonstances semble s'être noué à plaisir pour faire que son acte non seulement soit dépourvu de sens mais qu'il soit rendu pratiquement inexistant.

En revanche, les vainqueurs de cette affaire, dans un sens qu'on pourrait presque dire darwinien, puisque ceux-ci en seront récompensés par une descendance, ont été des individus qui ont modifié par leurs actes le sens des valeurs existantes : d'abord, le frère de la dernière victime qui a cassé la tradition en légitimant sa conduite au nom de conceptions théistes et non violentes reflétant une vision réformatrice des pratiques religieuses, mais, tout autant, le premier meurtrier qui m'expliquait très clairement le changement dans sa propre appréciation de son geste :

« En ce temps les gens étaient stupides. Quand il y avait des disputes, s'ils étaient incapables de se venger directement de leurs ennemis, ils prenaient leur femme ou leurs troupes. De cette façon, les hostilités ne finissaient jamais. Nous étions aussi stupides ; mais maintenant nous sommes moins ignorants. Quand on connaît les *sāstra*, on voit que le meurtre d'un homme est égal au meurtre de soixante vaches. Si vous tuez soixante vaches ou si vous tuez un homme, la faute est la même et vous aurez à en porter le poids. »²⁸

LES ENJEUX SOCIAUX DE LA VIOLENCE

Que signifient en fin de compte ces vendettas et quel est l'enjeu de la distinction qui s'est établie par le biais de ces traditions entre les clans qui les pratiquaient et le reste de la société ?

Considérons d'abord la place de ces clans dans la société locale. Leurs traditions donnaient à la notion de caste un contenu sociologique un peu différent de celui qui prévaut plus généralement dans les plaines. Il faut préciser cependant qu'à leurs yeux, la division de la société en castes et surtout en *varna* constituait bien, en effet, le cadre, à la fois normatif et institutionnel qui les environnait et par rapport auquel ils se situaient. Les souverains, les brahmanes et, de manière générale, les autres castes, en incarnaient la permanence, chacun à sa place respective. Eux-mêmes en faisaient partie intégrante et se définissaient, comme on l'a vu, à travers les idéaux propres aux guerriers (leur *dharma*).

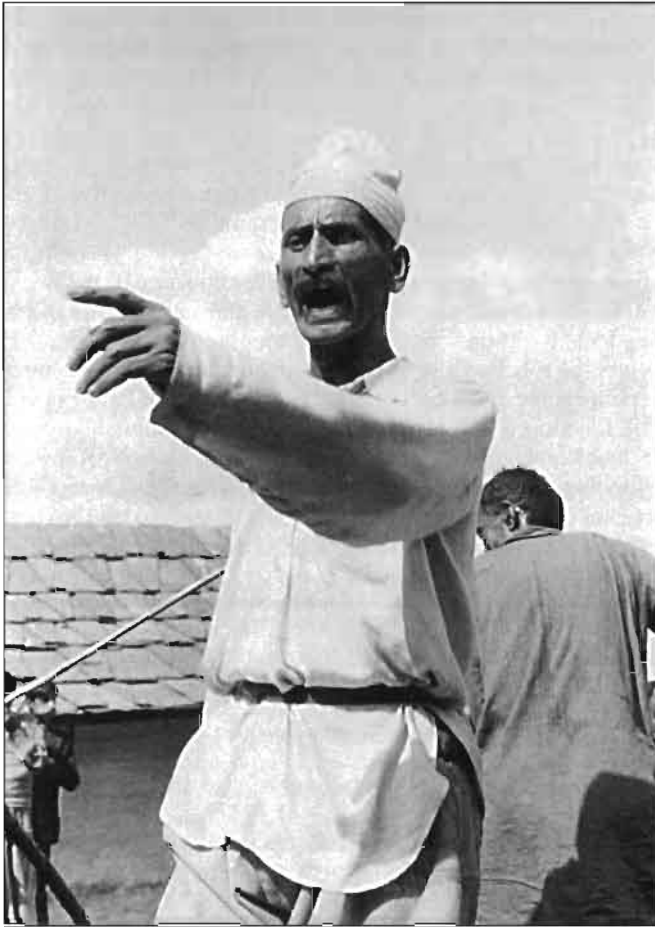
Une distinction existait cependant en ce qui les concernait. Au lieu de considérer leur identité comme un simple statut hérité qui leur serait automatiquement acquis, toutes leurs traditions convergeaient, au contraire, pour donner à ce statut tout à la fois la force et la fragilité de ce qui ne s'acquiert et ne se maintient que dans une épreuve permanente. Sans aucun doute, l'usage qui était fait de la violence avait ici une double fonction, à la fois agrégative et discriminatoire.

Bien sûr, leur statut était aussi, comme on le verra, plus ou moins institutionnalisé. Mais l'idéologie d'une supériorité fondée sur le risque assumé de la violence et de la mort était encore très présente chez tous. C'est sur cette base qu'ils légitimaient la différence de statut entre leurs clans et des clans inférieurs :

« Imagine que nous autres, les Khund, allions nous battre et que nous arrivions avec nos arcs et nos flèches ; nous voulions connaître leurs sentiments ; si nous prenions l'un d'entre eux qui se trouvait isolé, il ouvrirait sa chemise, il présentait sa poitrine et il disait : Vous pouvez me décocher une flèche, mais les gens de mon clan sauront me venger. Mais s'il avait peur et qu'il s'enfuyait et si nous le rattrapions, alors on lui mettait la corde d'un arc dans la bouche et il lui était dit ne jamais se joindre à la bataille avec les Khund et personne de sa lignée ne pouvait se joindre aux Khund dans les batailles. Et on l'appelait Khanara. Personne n'avait plus de relation de commensalité avec les siens. »²⁹

À l'inverse, on a localement l'exemple de clans guerriers qui, après avoir épousé des filles de brahmanes, ont acquis pour eux-mêmes ce statut, en renonçant à la violence et en s'interdisant toute implication future dans des vendettas par un rituel solennel et un serment collectif prêté devant les dieux. Ainsi voit-on comment le statut des clans de Kanait, et même éventuellement leur appartenance de caste, a pu se définir localement, de manière historique ou mythique, par référence à leur attitude dans des situations où la violence était en jeu.

La violence avait ainsi une valeur discriminatoire. Mais tout autant, cependant, avait-elle une valeur agrégative. Comme on l'a vu, la « protection » des clans guerriers s'étendait à l'ensemble de leur *khaut*, c'est-à-dire, à toute la population qui résidait sur le territoire qu'ils contrôlaient. Il serait d'ailleurs plus juste de dire que l'existence des vendettas et l'état de tension permanente qui en résultait était tout autant la cause que la justification du rôle qu'ils s'étaient arrogé. Ainsi lors d'une vendetta était-ce, non seulement les clans guerriers, mais, à peu d'exceptions près, toute la population qui s'y trouvait impliquée, d'une manière ou d'une autre. C'était le cas, par exemple, de la plupart des clans de Kanet qui résidaient sur le territoire d'un Khund et se trouvaient alors associés à lui dans les combats, ainsi que d'une bonne partie des autres castes. Mais c'était aussi le cas des brahmanes locaux ou des *sadhus* de passage qui, même s'ils ne participaient normalement pas aux combats rapprochés, y jouaient souvent un rôle considérable, en définissant les moments



Membre des Khund. Himachal Pradesh.

propices à l'action, et surtout en fournissant les combattants avec une panoplie variée d'armes magiques et redoutables³⁰.

La prédominance locale des clans guerriers était enfin avalisée et renforcée par le pouvoir royal. L'ancienne division administrative du district en *pargana* recoupaît, en effet, plus ou moins, chacun des territoires dominés par les Khund ; et les aînés de ces clans ont longtemps détenu des fonctions d'administration locale (*zaildār*, *lambardār*, etc.). Aussi est-il très probable que l'origine, surtout le maintien de leur prédominance locale s'explique historiquement au moins autant par leur interaction directe avec le reste de la population que par leur participation à l'établissement puis au maintien de structures plus ou moins administratives, dépendantes des royaumes hindous dans la région.

On peut donner des exemples relativement récents de la manière dont se jouait la relation entre ces clans et les royaumes dans lesquels ils se trouvaient inclus. Un clan

refusa, par exemple, de changer la date d'une fête qu'il organisait alors qu'une mort venait de frapper la famille royale. Or, dans de tels cas, il s'ensuivait un deuil général dans le royaume ; toute festivité et en particulier tout sacrifice animal était strictement interdit. L'infraction à cette règle s'apparentait à une rébellion et le souverain commanda alors à d'autres clans guerriers de la vallée de châtier le clan coupable. Très vite cependant, le conflit qui s'ensuivit dégénéra simplement en une vendetta de plus, opposant ces clans les uns aux autres. Il en allait souvent de même, semble-t-il, à l'occasion de conflits frontaliers entre les royaumes voisins de Jubbal et de Sirmur dont la frontière était en bordure du district de Chaupal. Ces litiges de souverains dégénéraient rapidement en de simples affrontements entre clans voisins.

Ainsi peut-on penser que la prédominance des clans guerriers dépendait étroitement des luttes qui les opposaient entre eux ; parce qu'à travers de tels conflits, se définissait le niveau où venaient se régler, en fin de compte, des différends susceptibles d'émerger à un échelon inférieur entre leurs dépendants respectifs ou, au contraire, à un niveau supérieur entre les royaumes dont ceux-ci dépendaient.

Les vendettas mettaient manifestement en jeu l'intégrité des clans, mais il est important cependant ici de ne pas se tromper d'interprétation. On a vu, en effet, au début de cet article comment le caractère déterminant du lien qui unit les gens s'exprimait davantage dans la conscience collective d'une communauté « fraternelle » que dans celle, plus médiatisée, d'une ancestralité partagée. L'analyse des vendettas montrait bien d'autre part à quel point l'enjeu était, pour les vivants, de parvenir efficacement à se débarrasser des morts non vengés en leur permettant de réintégrer la masse relativement anonyme et bienveillante des ancêtres. Tant que cela n'était pas le cas, la proximité dans laquelle demeuraient ces morts menaçait de mille façons les vivants et mettait en cause aussi bien leur prospérité que l'espoir qu'ils pouvaient placer dans l'existence d'une descendance. On a vu enfin que l'existence même des vendettas compliquait la logique des relations d'alliance, en risquant de faire passer des parents par alliance au nombre des ennemis. Cela n'est d'ailleurs probablement pas un hasard si le terme (*mitr*) qui sert à désigner le mari de sa sœur, l'allié par excellence dans une même génération, signifie ami. Il n'était pas évident, dans un tel contexte, que cet homme puisse toujours le demeurer.

Ce qui était fondamentalement mis en cause, lors d'une vendetta, était la bénévolence d'un monde où la mort était promesse d'ancestralité, où les jeunes adultes représentaient l'espoir d'une nombreuse descendance et où tout homme de même statut était potentiellement un ami et un allié. La vendetta perturbait et obligeait à reconsidérer les réseaux d'interaction dont dépendait le passé, le présent et le futur d'un clan - à travers les relations qui le liaient à ses ancêtres, à ses alliés et à ses descendants. Mais en même temps, et précisément pour les mêmes raisons, les vendettas avaient pour effet de resserrer dans l'épreuve les liens unissant les membres d'un même clan et leurs dépendants. Soudés par les menaces que faisaient peser sur eux les vendettas, ces clans constituaient des machines de guerre d'autant plus redoutables qu'il était alors exigé de tous qu'ils sacrifient, à la cause commune, leurs intérêts les plus chers. Les jeunes guerriers devaient être prêts à sacrifier leur vie ; mais le sacrifice exigé n'était pas moindre pour les aînés qui devaient désigner ceux de leurs descendants qui iraient combattre au cours de telle ou telle expédition qui se préparait et qui n'étaient, le plus souvent, que de simples adolescents ; et il en allait de même pour les frères qui pouvaient exiger de leurs sœurs qu'elles trahissent leurs époux.

Ainsi, l'identité des clans qui pratiquaient les vendettas sortait-elle en fin de compte renforcée plutôt que minée par de telles épreuves. Le fait même que les clans qui les pratiquaient aient été aussi ceux qui comptaient le plus grand nombre d'individus le prouve à sa façon. Les vendettas fortifiaient dans l'épreuve le sentiment d'appartenir à une même collectivité. Les liens qui existaient entre les membres d'un même clan se trouvaient resserrés en de telles circonstances ; se forgeaient alors les éléments d'une histoire commune, scandée par les péripéties diverses qui ponctuaient le cours de chaque vendetta. Cette historiographie très particulière, qui mettait en scène des collectivités plutôt que des héros individuels, était transmise par les récits des aînés aussi bien que par les chants entonnés au cours des fêtes et des veillées. Tous étaient ainsi élevés et préparés à l'idée du sacrifice qui pouvait être exigé d'eux ainsi que des risques permanents qu'ils couraient du simple fait de leur identité.

On comprend alors mieux ce qui distinguait les traditions de ces clans de celles de ces autres clans de Rajput plus directement associées à l'exercice de la royauté. Dans ce second cas, la solidarité effective de clan demeurait indispensable en période de crise. Mais dans l'ensemble, l'égalitarisme relatif qui prévalait au sein des clans « guerriers », aussi bien que dans les relations qui les unissaient ou les opposaient les uns aux autres, cédait la place à des hiérarchies de positions fondées sur des différences de statut au sein du royaume. Aussi la solidarité de clan, ou ce qu'il en restait, ne pouvait-elle plus reposer alors que sur la référence à des liens généalogiques partagés.

VENGEANCE ET SACRIFICE

Dans un essai passionnant consacré aux enchaînements de la vengeance dans l'hindouisme ancien, Charles Malamoud met l'accent sur l'ambivalence de ces traditions, à la fois omniprésentes dans les textes et pourtant profondément ambiguës, au regard des valeurs du sacrifice :

« La vengeance, donc, n'entre pas dans le schéma sacrificiel. Et quand on examine la relation entre le bourreau et la victime, on remarque même que la vengeance est le contraire du sacrifice, puisque le vengeur déteste sa victime, et veut la faire souffrir, tandis que ce que le sacrifiant éprouve pour la sienne, c'est de la reconnaissance ; il reconnaît en la victime l'Alter Ego qui lui permettra de préserver sa propre personne ; il veut lui épargner toute douleur ; il lui promet le ciel qui est son propre désir ; si forte est la sympathie, la volonté d'identification qui le porte vers sa victime, qu'il cherche dans son attitude un signe d'assentiment avant de l'immoler » (Malamoud 1989 : 204).

Or l'attitude des clans qui pratiquaient les vendettas envers leurs adversaires s'apparente paradoxalement mieux à celle qui est décrite par Charles Malamoud pour définir le sacrifiant. Ainsi, ne participaient aux combats, théoriquement du moins, que des adversaires consentants. On a vu comment en étaient exemptés les brahmanes mais aussi bien ceux qui refusaient le combat, par lâcheté. Et même sur le champ de bataille, il existait des procédures qui permettaient, là encore, du moins théoriquement, d'en suspendre le cours si l'une des parties en présence le voulait³¹.

De même, lors des expéditions clandestines à la recherche d'une victime du clan adverse, la tradition voulait que celle-ci, à défaut d'être consentante, soit clairement prévenue du destin qui allait être le sien :

« Un homme vint la nuit près de la rivière ; nous l'avons décapité... Il y eut un bref combat quand nous lui avons dit : 'Nous allons te décapiter' ; nous lui avons dit : 'Oui, frère, nous sommes des Sajaik et tu es un Manai ; nous devons prendre la revanche ; sois prêt.' Il essaya de me jeter dans la rivière ; il était fort et brave comme un lion. »³²

Non seulement les meurtriers cherchaient, même si c'était de manière toute théorique, le consentement de leurs victimes, mais ils n'hésitaient pas à souligner leur proximité avec celles-ci. Ils insistaient également sur leur profonde répugnance personnelle à commettre un tel geste ; ils savaient qu'en agissant de la sorte, ils se condamnaient eux-mêmes ; mais la contrainte était incontournable ; ils avaient été désignés par leur clan ; la Déesse avait armé leur bras. Ils ne pouvaient s'y soustraire ; d'abord parce qu'ils auraient été alors exclus de leurs clans et réduits à la condition de parias ; mais surtout parce qu'au-delà même de toute considération personnelle, ils n'avaient aucun choix véritable ; telle était leur destinée, et ils ne pouvaient que l'accepter, tout en étant prêts à en payer toutes les conséquences :

« J'avais seulement dix-sept ans ; je n'avais pas une ombre de moustache au-dessus de mes lèvres. Quand j'ai été amené à Jubbal, le roi Bhagat Chandra dit : 'Il est encore un enfant ; il ne peut avoir tué quelqu'un.' On me dit de ne rien révéler ; mais je répondis que je dirais la vérité ; je ne mentirai pas ; ce n'est pas la tradition de mon *khandan* ; quelqu'un dit que je serais pendu ; je répondis que je l'accepterais. Parce que je devais déjà porter la faute de l'avoir tué ; si je n'avouais pas, je devrais aussi porter la responsabilité de ce que mon clan aurait à subir. Ils me dirent : 'Pourquoi t'imagines-tu que la faute du meurtre est ta responsabilité ? Il était notre ennemi.' Je dis qu'il était comme un père pour moi. Je ne l'aurais jamais tué ; mais Dieu seul sait. Et celui qui a été tué, à cause de nos hostilités... J'ai dit à mes compagnons : 'Vous verrez que je refuserai de le tuer, quoi qu'il arrive.' Mais ils m'obligèrent à le faire. Ils me dirent que c'était aussi des hommes courageux qui avaient été jusqu'à accepter de tuer des nouveau-nés ; comment pouvais-je être aussi borné, seulement parce que cet homme avait autrefois accepté que je me réchauffe auprès de son feu. Il fallait que je le tue sinon je devais promettre de quitter le village et la vallée et de n'avoir plus aucune relation avec mon clan. 'Tu ne feras plus partie de notre clan et nous ne serons plus rien pour toi.' À la fin, j'ai accepté. Je ne dirai pas un mensonge ; quand j'ai commis un meurtre, pourquoi mentir. »³³

Ainsi retrouve-t-on bien, dans ce cas, du côté des meurtriers, toutes les ambiguïtés que Charles Malamoud décrit comme étant caractéristiques du rôle du sacrifiant. Ceux-ci mettaient en jeu leur vie et s'identifiaient partiellement à leurs victimes. La correspondance ne saurait valoir, cependant, terme à terme ; car, sous d'autres aspects, la mission des guerriers s'apparentait plutôt à celle des officiants d'un sacrifice qu'à celle, à proprement parler, du sacrifiant qui en prend l'initiative. Les guerriers n'agissaient normalement pas de leur propre autorité comme le montre le témoignage précédent ; ils étaient désignés par le conseil du clan et leur geste était entièrement commandité. Ils en étaient récompensés par des honoraires cérémoniels qui s'apparentaient à une sorte de *dakṣiṇā*³⁴. C'était le versement de tels honoraires rituels qui les dégageait de toute implication personnelle dans l'acte qu'ils avaient accompli.

Si les conduites des différents acteurs engagés dans des vendettas peuvent mieux se comprendre par référence à la logique du sacrifice, il n'en demeure pas moins qu'il existe bien une distinction essentielle : le bénéficiaire qu'espérait en retirer le clan qui prenait l'initiative était triple : c'était d'abord de pouvoir apaiser par ce biais les morts non vengés ; c'était aussi, dans des circonstances particu-



Temple de Bijai à Saranh. Himachal Pradesh.

lières, d'offrir un sacrifice à la Déesse. Mais un troisième élément, tout aussi déterminant, entrait ici en jeu : ce qui représentait sacrifice et apaisement provisoire pour l'un des clans correspondait très exactement à l'opposé pour le clan adverse.

Ainsi, par opposition à d'autres formes de sacrifice, la vengeance est-elle particulièrement redoutable, car elle ne se définit pas par rapport à une collectivité qui en assumerait, grâce aux rituels appropriés, non seulement les bénéfiques, mais encore les risques tout aussi graves qui lui sont inhérents ; l'univers social se trouve, au contraire, provisoirement scindé entre ceux qui n'en auront que le gain et ceux qui n'en auront que la souillure. Définie de ce point de vue, la vengeance n'est rien d'autre qu'un sacrifice dont le reste dangereux, au lieu d'être neutralisé par le rituel, est au contraire délibérément utilisé contre ses adversaires.

Cette répartition est bien confirmée par le destin même de la victime ; son corps mutilé en fait d'emblée un « mauvais mort » qui va hanter les siens, parce qu'il ne peut être incinéré, tandis que la tête du guerrier tué, si elle a été prélevée par ses adversaires, est considérée au contraire comme une oblation auspiciuse, offerte à la Déesse. C'est ce dont témoignaient encore les deux derniers épisodes de la vendetta précédemment décrite : l'homme qui regrettait son geste insistait sur l'intégrité du cadavre de sa victime :

« Non, la tête n'a pas été prise ; seulement quelques cheveux au sommet du crâne. Si la tête avait été prise, comment auraient-ils pu faire la crémation. Le cadavre d'un homme décapité ne pouvait pas être brûlé. Autrefois, les Khund ne rendaient pas la tête de leurs ennemis. Il la fallait pour que la crémation soit possible. »³⁵

L'autre meurtrier insistait, au contraire, sur le fait qu'il avait effectivement décapité son adversaire³⁶. Il y avait cependant, comme on l'a vu, la possibilité d'une solution médiane qui consistait en quelque sorte à reconstituer l'intégrité de la victime et à la diviniser. C'était la solution adoptée par le clan d'une victime quand les membres de ce clan sculptaient en son nom une effigie dont le corps était fait de bois mais dont la face était de métal précieux. Cette tradition de divinisation d'un guerrier mort m'était souvent expliquée par référence au *Mahābhārata* :

« Quand les Kaurava et les Pandava se battirent, des millions moururent dans la bataille. Les têtes de ceux qui étaient tués rirent et dirent : 'Ni les Kaurava ni les Pandava n'étaient nos ennemis. Nous avons perdu nos vies pour rien.' Tandis que les têtes riaient, une voix inconnue se fit entendre qui dit : 'Prenez ces têtes et jetez-les en direction des collines' ; une myriade (3 600 000) de dieux sont révéérés en Inde. Les têtes se dirent : 'Nous allons être envoyées dans les collines ; là nous serons des idoles (des *muṛti*) et les populations nous vénéreront ; mais nous voulons rejoindre le paradis, quand le rejoindrons-nous ?' Alors, il leur fut dit : 'Quand les huit planètes se rejoindront, alors vous serez libres et vous rejoindrez le paradis.' »³⁷

La référence au *Mahābhārata* est d'ailleurs un des aspects dominants de la culture locale. Les clans guerriers y étaient d'autant plus enclins que plusieurs éléments de leurs traditions pouvaient y trouver leur légitimité : les vendettas et les dilemmes que celles-ci entraînaient, mais encore, par exemple, la pratique traditionnelle de la polyandrie ou bien l'accent qui était mis sur la notion de fraternité. Aussi n'hésitaient-ils pas à se définir eux-mêmes comme les successeurs des héros du *Mahābhārata*. Ce dont témoigne, entre autres, la manière dont tous ces clans se partageaient selon une division duelle de la société entre Shati et Panshi censée correspondre à l'ancienne division mythique entre Kaurava et Pandava³⁸. D'autre part, au cours du rituel qui était consacré à l'offrande d'une tête à la Déesse, le *pujārī* récitait un long chant pour saluer l'arrivée de la Déesse. Or, l'essentiel de ce chant était consacré aux aventures de Bhima quand il était allé dans l'Himalaya et au mont Kailash pour s'y assurer l'appui de la Déesse dans la bataille à venir contre les Kaurava³⁹.

Ainsi la vengeance mettait-elle en jeu un système de relations et une idéologie qui avaient pour résultat d'entretenir constamment des effets de fracture au sein d'un espace social et culturel, autrement homogène. J'ai voulu montrer aussi que les vendettas constituaient une des formes, sinon la forme privilégiée, que pouvait prendre la logique sacrificielle, dès lors qu'elle s'inscrivait dans un espace social clivé⁴⁰.

Seul, un véritable souverain pouvait transcender les antagonismes entre clans et les cycles de vengeance qui en résultaient, en devenant le garant d'un ordre global qui s'étende à la totalité de l'espace social que les traditions de vendetta contribuaient, au contraire, à fracturer. C'est d'ailleurs bien en ce sens qu'allait toute la logique de la royauté dans l'Inde traditionnelle ainsi que les rites sacrificiels qui lui étaient associés. Charles Malamoud a clairement montré la contradiction profonde qui existait dans les valeurs anciennes de l'hindouisme entre la vengeance et l'ordre général du *dharma* incarné par le souverain. De même a-t-il souligné les raisons pour lesquelles l'existence même de la vengeance ne pouvait être que l'indice d'une faillite par rapport à l'exercice de la royauté.

La conscience d'une telle contradiction n'était pas absente dans ce cas. Mais faute de souverains humains capables d'incarner dans toutes ses conséquences la

fonction royale, l'idéologie de la souveraineté se trouvait dévolue, ou reportée, sur une divinité locale : Bijet, incarnation de Śiva, qui était identifiée plus particulièrement localement à Yama, le dieu des morts. C'était, en effet, au sommet de la montagne où se trouvait son sanctuaire que se déroulaient les cérémonies qui concluaient les réconciliations entre les clans, et là aussi qu'étaient composés ces chants épiques qui commémoraient les vendettas⁴¹. Et c'était également en son honneur que se déroulaient ces joutes qui parodiaient de façon inoffensive les véritables vendettas, tout en valorisant l'amitié entre les clans ; du moins tant qu'elles ne dégénéraient pas à leur tour.

Mais ce n'est, semble-t-il, qu'à une date récente que la conscience d'une telle contradiction, autrefois intégrée à la logique même de ces traditions, a été considérée comme un motif susceptible de plaider, non plus en faveur de l'arrêt de telle ou telle vendetta particulière, mais plus radicalement, pour une cessation définitive de telles traditions.

C'est, du moins ce que pensaient Amar Singh Singta et son père (l'homme du clan des Sajaik qui avait refusé de se venger) ou encore leur ami Om Prakash Dafraïk, du clan des Manai, qui ont tant fait pour m'aider à comprendre leur culture à laquelle ils restaient profondément attachés, ce qui ne les empêchait pas, tout au contraire, de vouloir que cessent enfin définitivement ces vendettas, avec le cortège de souffrances qui en résultait ; et c'est aussi ce que pensait ce vieil homme, qui s'y était trouvé pleinement impliqué, comme d'autres personnes de sa génération, lorsqu'il expliquait au neveu de son ancienne victime qu'il rencontrait en ma compagnie pour la première fois :

« Si vous voyez les choses selon la tradition des Khund, vous avez accompli la revanche et vous avez fait un grand travail. Mais si vous regardez ce que vous avez fait, selon les *dharmasāstra*, vous découvrez que vous avez commis une faute... Aujourd'hui, quand vous avez refusé de prendre le thé chez moi et lorsque vous avez dit que vous ne vous sentiez pas bien quand je vous en ai proposé, vous saviez que vous n'auriez pas dû venir chez moi. Mais vous êtes un sage et vous avez accepté quand même de prendre du thé. Maintenant, vous voyez ; c'est la vraie différence entre aujourd'hui et autrefois quand nous étions venus à votre fête. Maintenant, un compromis est possible mais autrefois, ceux qui étaient en sa faveur ne pouvaient pas... Oui, aujourd'hui, vous venez, mais d'autres refuseront toujours de venir... J'ai visité les quatre lieux de pèlerinage... Je l'ai considéré comme un père [sa victime ; Ndt.] et je suis devenu son fils... Je lui ai rendu un culte comme à mon père. Maintenant dites à votre père : Ce qui a été fait était inévitable ; oubliez-le ; s'il accepte la nourriture offerte par son ennemi, alors un compromis pourra être trouvé. »⁴²

D. V.
ORSTOM/CEIAS

NOTES

1. L'enquête de terrain correspondant à cette recherche a été effectuée en 1983. Je n'aurais jamais pu avoir qu'un accès superficiel aux traditions qui sont décrites ici sans l'aide particulièrement bienveillante de Amar Singh Singta, de Om Prakash Dafraïk et de leurs familles respectives. Les noms de clans utilisés ici sont, bien entendu, fictifs. D'autre part, Gérard Lenclud, Gilles Tarabout et Raymond Jamous ont bien voulu commenter une première version de ce texte.

2. Le terme de « vendetta » permet commodément d'éviter l'expression plus lourde : chaîne de vengeances. À condition, bien sûr, que le lecteur ne tienne pas compte de la connotation un peu trop méditerranéenne du terme.

3. Voir les travaux de BAYLY 1983, de WINK 1986, de KOLFFOU 1990, ou encore les études réunies dans les *Subaltern Studies* pour un passé plus proche.

4. Selon des avis locaux, *khund* dériverait de *khun* (sang). Dans la conversation courante, ce terme réservé aux clans guerriers a la connotation de « brave ». Il n'existe curieusement, à ma connaissance, aucune analyse dans la littérature ethnographique, des traditions qui sont décrites ici. La seule référence un peu détaillée que j'ai pu trouver se situe dans M. DOUGLAS (1907), *Jubbhal State Report* : « In the first place, there are two classes of Kanets, superior and inferior. The former is generally spoken of as the *khas Kanets*, or real Kanets, a term which has perhaps been at times confused with the word *Kash*. Many of the *khels* of the first class trace their descent from the old *mawis*, and it is said that they are still clearly distinguishable by the quarrels and unruly temperament of their members. *Bashahr* is said to have 25 *Mawi khels*, *Jubbhal*, 24, *Keonthal*, 10, *Kothkai* and *Kumharsain* 6 each and other States, one or two. In *Bashahr*, they are collectively called as *Khund Kanets*, and other Kanets are *Ghara Kanets*. Certain religious ceremonies such as the *Bunda* and *shand* sacrifices are only performed in villages where there are *Khund Kanets*. »

5. Le nombre conventionnel des clans guerriers dans le royaume de Jubbhal était de 18. Il y en avait 14 dans le district de Chaupal.

6. La division en clans, lignées, sous-lignées, maisons et foyers, est commune à de nombreuses castes quoique la dénomination de ces niveaux puisse changer. Mais ce qui varie surtout, d'une région et d'une communauté à l'autre, c'est la teneur sociologique des liens existant au niveau englobant. Ainsi, dans des vallées voisines de l'Himachal Pradesh, retrouve-t-on souvent la même structure clanique ; mais ses implications ne relèvent généralement plus que d'une sociologie de la parenté ou d'une sociologie des cultes, sans que les clans aient maintenu une véritable identité « politique ».

7. Les formes traditionnelles de mariage étaient extrêmement variées : les clans pratiquaient la monogamie, la polygamie et la polygynandrie (ce dernier mode de mariage où un groupe de frères épousait plusieurs femmes, souvent des sœurs, est en voie de disparition rapide aujourd'hui) ; voir PARMAR 1975.

8. Ainsi Sanu était-il désigné comme l'ancêtre de tous les Sanai ; Paju, celui de tous les Sajaik, et ainsi de suite pour les autres clans.

9. C'était le cas par exemple des Sanai, un des clans dont il sera question ici. Ils descendaient d'un ancêtre commun mais se subdivisaient en deux branches, l'une composée par des brahmanes et l'autre par l'ensemble des lignées guerrières (les *Khund*). Ce type de situation n'était d'ailleurs pas exceptionnel dans la région. Le souverain de Jubbhal lui-même était dit descendre d'un ancêtre dont les fils s'étaient répartis entre brahmanes et Rajput en fonction des alliances qu'ils avaient contractées.

10. Sur l'importance de la notion frère-sœur dans l'hindouisme ainsi que sur l'importance de la génération d'ego dans la définition de l'ancestralité, voir JAMOUS 1993.

11. Au *Census* de 1901, la population du royaume était de 21 172 habitants, répartis de la manière suivante :

Brahmanes : 16 %	Kanets : 51 %	autres : 10 %
Rajput : 2 %	Kolis : 21 %	

12. Sur le statut de la prêtrise dans la région, voir VIDAL 1989.

13. La religion locale était extrêmement marquée, d'une manière générale, par le shivaïsme et le shaktisme, alors que l'influence du vishnuïsme restait surtout cantonnée aux milieux proches de la royauté. La différence peut-être la plus marquante avec l'hindouisme des plaines était le maintien des sacrifices sanglants dans la région et le peu d'influence du végétarisme. Très peu de brahmanes, par exemple, étaient végétariens ; la majorité d'entre eux acceptaient de consommer la part des animaux sacrifiés qui leur était réservée ; pour l'analyse de l'hindouisme dans un royaume voisin, voir VIDAL 1986 : 31-54.

14. Pour plus de détails sur ces cultes, voir VIDAL 1987.

15. Le matin de la fête, il leur était servi, par exemple, une sorte particulière de galette de blé farcie (*sidku*) piquée de grains d'opium, qui était cuite à la vapeur sur un lit de feuilles puis arrosée de beurre purifié (*ghi*).

16. Ainsi par exemple, peut-on être tenté de voir dans de telles joutes où les cuisses de l'adversaire étaient la seule partie du corps à être visée, un simulacre de combat, dont le symbolisme rappelle le duel de Bhima avec Duryodhana, dans le *Mahābhārata* : au cours de celui-ci, Bhima commence par briser les cuisses de son adversaire, ce qui était totalement contraire à l'éthique d'un duel entre *kṣatriya*. Sur cette question comme sur d'autres liées au symbolisme possible de ces vendettas, on ne peut que renvoyer ici au remarquable travail d'interprétation mené par Madeleine BIAUDEAU (1985) à propos du *Mahābhārata*.

17. L'aménagement d'une nouvelle fontaine ou, plus simplement, la décoration de celles qui existaient, s'effectuait en l'honneur d'un mort quatre mois après son décès et signalait la fin du deuil.

18. Bien que ces populations aient toujours, semble-t-il, pratiqué des formes de culture sur brûlis, le pastoralisme qui, naguère encore, constituait leur activité prédominante, est en train de disparaître rapidement au profit d'abord de la polyculture et, aujourd'hui, de l'horticulture.

19. Le rituel a d'abord lieu au temple du *kuldevatā*. Une galette est préparée puis les membres du Khund vont à l'extrémité du terre-plein du temple. Là un bouc est sacrifié et la galette est émettée en direction du clan adverse.

20. Les Manai, formant un clan relativement peu nombreux mais très prestigieux, avaient une réputation d'agressivité bien établie ; ils avaient été en hostilité ouverte avec 7 Khund sur 14 dans le district.

21. En cas de conflits, il semble que les liens qui pouvaient être tissés par l'alliance ne résistaient pas à la solidarité de clan : « Si, au cours d'un défi (*paukh*) ou d'un combat improvisé, un Khund voyait un fils de sœur en train de se battre contre quelqu'un de son clan, il ne lui prêtait pas attention. Les Khund n'épargnaient pas ceux qui leur étaient alliés comme les fils de leurs sœurs » (Entretien avec un Manai, R.K. ; Kiri Shak, Chaupal Thesil, 2.10.1983).

22. Les enfants n'étaient pas épargnés dans de tels conflits : « À cette époque, de telles choses arrivaient, si les Khund ne parvenaient pas à se venger, alors ils s'emparaient de la femme de leur ennemi... Quelle folie. Si c'était une fille, ils la laissaient. Si c'était un fils qui naissait, ils le tuaient, un simple nourrisson. Ils disaient que la vengeance était accomplie, qu'il ne restait plus personne dans le *khandan* de leur ennemi » (Entretien avec un Manai, J.R.B. ; Khokha, Chaupal Thesil, 1.10.1983).

23. Les jeunes des deux clans sont dévêtus pendant le combat. Ils se rendent au préalable au temple de la Déesse puis sur un site en bordure du village des hôtes, où ils procèdent à une joute de chants obscènes qui prennent la forme de couplets improvisés qu'ils entonnent tour à tour (*lachiya*).

24. Le symbolisme d'une telle fête peut s'analyser à différents niveaux. Mais on peut remarquer l'accent mis ici sur l'association traditionnelle entre nourriture et reste sacrificiel ; sur ce point, voir MALAMOUD 1989 : « Observations sur la notion de 'reste' dans le brahmanisme ».

25. En sanscrit, le terme *pāp* correspond plutôt à la notion de faute (sans connotations morales).

26. « Je pensais et je dis que je prendrais la revanche de mon *khandan*. Et il arrivera ce qui doit arriver. Puis le jour fut calculé et quand nous sommes revenus avec la tête, une grande cérémonie fut organisée ; le *havan* fut accompli, du halva fut offert, il y eut des coups de feu en l'air, les tambours furent battus et la Devi Puja fut faite, un oriflamme fut dressé sur le temple de la Déesse » (Entretien avec un Sajaik, A.S.S. ; Devas, Chaupal Thesil, 8.4.1980).

27. « La Déesse me dit : 'Va, frère, va, je suis avec toi.' Elle me donna de ses propres mains la hache consacrée et me noua un cordon autour du bras droit ; je bus une goutte du sang qui était sur la hache. À ce moment-là, je pus ouvrir mes yeux et je ne ressentis plus aucune peur. Juste avant nous nous étions sentis tellement en danger » (Entretien avec un Sajaik, R.R.N. ; Narra, Chaupal Thesil, 8.10.1983). L'impossibilité d'ouvrir les yeux après le meurtre d'une victime, tant qu'un peu du sang restant sur la hache n'avait pas été apposé sur les lèvres du meurtrier, semble traditionnelle comme en témoigne cet autre entretien : « Quand la victime était décapitée, le meurtrier devait boire un peu de sang ; s'il ne voulait pas le faire, on l'y obligeait parce qu'il ne pouvait pas ouvrir ses yeux, il ne voyait rien et son corps était paralysé. »

28. Entretien avec un Manai, J.R.B. ; Khoka (Chaupal Thesil), 1.10.1983.

29. Entretien avec un Manai, R.K. ; Kiri Shak (Chaupal Thesil), 2.10.1983.

30. Ainsi, par exemple, à l'occasion des vendettas, il arrivait que les pandits préparent spécialement un homme au combat (un *thuna*). Celui-ci résidait pendant plusieurs jours en seule compagnie de ceux-ci. Il pratiquait un jeûne particulier et surtout, on lui apprenait des mantras très spécifiques destinés à tuer des guerriers nommément identifiés du clan adverse et qu'il devrait réciter devant eux. Les pandits cherchaient à se renseigner à l'avance ou à deviner leurs horoscopes pour constituer ces mantras. Le jour du combat ayant été fixé, un bouc était sacrifié et le *thuna* était couvert avec des veines de l'animal ; il portait aussi sur la tête un pot de braises.

31. Une femme devait alors séparer les combattants en traversant le champ de bataille, avec une cruche d'eau sur la tête qu'elle déposait devant les guerriers.

32. Entretien avec un Sajaik, R.R.N. ; Narra (Chaupal Thesil), 8.10.1983.

33. Entretien avec un Manai, J.R.B. ; Khokha (Chaupal Thesil), 1.10.1983.

34. La *dakṣiṇā* est le don cérémoniel offert aux brahmanes et qui conclut le sacrifice ; sur la fonction décisive de tels dons ainsi que sur la distinction entre sacrifiants et officiants, voir MALAMOU 1989 : 13-35.

35. Entretien avec un Manai, J.R.B. ; Khokha (Chaupal Thesil), 1.10.1983.

36. Quand la tête est apportée pour être mise dans le *havan*, cela s'appelle *mundo ra havan*. « J'ai décapité cet homme pour la revanche, j'ai apporté la tête, c'est mon honneur » (Entretien avec un Sajaik, R.R.N. ; Narra, Chaupal Thesil, 8.10.1983).

37. Entretien avec un Manai, J.R.B. ; Khokha (Chaupal Thesil), 1.10.1983.

38. Cette identification des clans en deux moitiés qui ne se mariaient normalement jamais entre elles et qui s'identifiaient par ce biais aux protagonistes du *Mahābhārata*, se retrouve dans toute la région. Elle prend appui sur des récits locaux qui relatent la guerre entre Sathi et Panshi. Il était intéressant de noter par ailleurs que là où les Sathi sont en majorité, ce sont eux – et non plus les Panshi – qui s'identifient aux Pandava.

39. Il est d'ailleurs significatif qu'ils mettent alors l'accent sur Bhima, cherchant le soutien de la Déesse au mont Kailash, plutôt que sur Arjuna faisant appel à Kṛṣṇa. La référence faite à Bhima est d'abord naturelle, étant donné l'importance de son rôle lors du périple des frères en exil dans l'Himalaya. Mais d'une manière plus générale, comme le montrent bien les travaux de Madeleine Biardeau, à la fois son personnage et les dilemmes qui lui sont particuliers sont beaucoup plus proches de ceux auxquels étaient affrontés les clans dans les vendettas. On peut en donner un seul exemple. Bhima séduit par Hidimba, la sœur d'un démon dont il aura un fils, n'en combattra pas moins le frère de celle-ci et le mettra à mort. Or, l'on peut noter par ailleurs que le culte de Hidimba Devi existe encore dans la région à Kulu. Bien sûr, il ne saurait être question ici de postuler une continuité historique dont on n'a aucune preuve entre ces traditions et l'univers que décrit le *Mahābhārata*. Mais il n'en est pas moins important de noter que le postulat d'une telle continuité fait effectivement partie intégrante de cet ensemble de traditions locales.

40. La même remarque vaudrait pour la définition traditionnelle de l'espace entre espace sauvage et espace habité ; ce qui caractérise les vendettas, de ce point de vue, c'est qu'elles brouillent la conscience d'une telle dualité, importante dans l'hindouisme traditionnel, car elle oblige à reconsidérer cette division à partir de la perspective propre à chacun des clans en conflit : l'espace « domestique » de l'un des clans en conflit devient un espace « sauvage » pour les membres de l'autre clan. D'autre part, leur présence, ainsi que celle des morts non vengés, représente une menace permanente pour l'intégrité de ce qui constitue l'espace domestique de chacun des clans.

41. Détail significatif, c'était aussi là qu'était organisé un pèlerinage lors de la première tonsure d'un jeune garçon. Sur le culte de Bijet-Sri Gul et sur le rapprochement avec Yama, voir VIDAL 1987, chap. XI.

42. Entretien avec un Manai, J.P.B. ; Khokha (Chaupal Thesil), 1.10.1983.

BIBLIOGRAPHIE

- BAYLY, C.A. (1983), *Rulers, Townsmen and Bazaars. North Indian Society in the Age of British Expansion. 1770-1870*. Cambridge, Cambridge University Press (« Cambridge South Asian Studies » 28).
- BIARDEAU, M. (1985), introd. et commentaires, *Le Mahābhārata* ; trad. du sanscrit par Jean-Michel Péterflavi. Paris, Flammarion (GF), 2 vol.
- DUMONT, L. (1966), *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*. Paris, Gallimard.
- FREITAG, S.B. (1991), « Crime in the Social Order of Colonial North India », *Modern Asian Studies*, 25 (2), pp. 227-261.
- HAYNES, E.S. (1990), « Rajput Ceremonial Interactions as a Mirror of a Dying Indian State System, 1820-1947 », *Modern Asian Studies*, 24 (3), pp. 459-492.
- JAMOUS, R. (1993), *La relation frère-sœur. Parenté et rites chez les Meo de l'Inde du Nord*. Paris, Éd. de l'EHESS.
- KOLFF, D.H.A. (1990), *Naukar, Rajput and Sepoy. The Ethnohistory of the Military Labour Market in Hindustan 1450-1850*. Cambridge, CUP.
- LARIVIÈRE, R.W. (1989), « Justices and Panditas. Some Ironies in Contemporary Readings of the Hindu Legal Past », *Journal of Asian Studies*, 48 (4), XI, pp. 757-769.
- MALAMOUD, Ch. (1989), *Cuire le monde*. Paris, La Découverte.
- PAEK, B. (1989), *Gandhi's Political Philosophy. A Critical Examination*. Londres, Mac-Millan.
- PARMAR, Y.S. (1975), *Polyandry in the Himalayas*. Delhi, Vikas Publ. House.
- VIDAL, D. (1986), « Le puits et le sanctuaire. Organisation culturelle et souveraineté dans une ancienne principauté de l'Himalaya occidentale », *Puruṣārtha 10 : L'espace du temple II*. Paris, Éd. de l'EHESS, pp. 31-54.
- VIDAL, D. (1987), *Le culte des divinités locales dans une région de l'Himachal Pradesh*. Paris, ORSTOM.
- VIDAL, D. (1989), « Des dieux face à leurs spécialistes. Conditions de la prêtrise en Himachal Pradesh », *Puruṣārtha 12 : Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya*. Paris, Éd. de l'EHESS, pp. 61-78.
- WINK, A. (1986), *Land and Sovereignty in India. Agrarian Society and Politics under the Eighteenth-Century Maratha Svarajya*. Cambridge, CUP.
- YANG, A., ed. (1985), *Crime and Criminality in British India*. Tucson, Univ. of Arizona Press.

RÉSUMÉ

Les traditions de vengeance pratiquées jusqu'à une période récente par des clans de Rajput de l'Himachal Pradesh mettaient simultanément en jeu des principes d'organisation sociale, un mode de vie et un code de valeurs spécifiques. Leur analyse permet d'abord de mieux comprendre le sens attribué à la violence dans un tel contexte ; mais elle éclaire également la nature des dilemmes individuels et collectifs que suscita la remise en cause de ces traditions. Ainsi, dans cet article, me suis-je efforcé de présenter d'abord plusieurs des implications sociales et culturelles de ces traditions. Puis en décrivant plus en détail une vendetta dont j'avais eu la chance de pouvoir rencontrer les principaux protagonistes, j'ai voulu montrer comment leur jugement avait progressivement différé, à la fois sur la légitimité de telles traditions et sur les formes de violence qui y étaient associées.

ABSTRACT

FEUD REMAINS

Feud traditions as practiced till a recent period by Rajput clans in Himachal Pradesh simultaneously involved some principles of social organisation and specific ways of life and values. Their analysis not only leads one to a better understanding of the significance of violence in that context, but also sheds light on the nature of individual and collective dilemmas entailed by the calling into question of such traditions. This paper attempts, at first, to point out some of the social and cultural implications of those traditions. Then, going into the details of a vendetta the main protagonists of which I had opportunely met, I endeavoured to show how their judgement both on the legitimacy of such traditions and the forms of violence thus fostered, had progressively changed.

Vidal Denis. (1993)

Les restes de la vengeance

In : Vidal Denis (ed.), Tarabout G. (ed.), Meyer E. (ed.)

Violences et non-violences en Inde

Paris : Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, (16), 97-123. (Purusartha ; 16). ISBN 2-7132-1014-3