

DENIS VIDAL

Un royaume

VIOLENCES

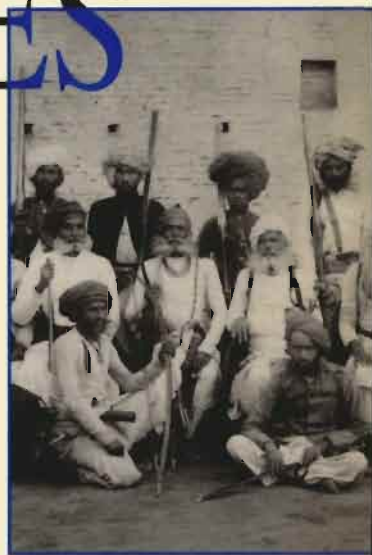
du Rajasthan

ET

face

VÉRITÉS

au pouvoir colonial



Violences et vérités

Un royaume du Rajasthan face au pouvoir colonial

DENIS VIDAL

VIOLENCES ET VÉRITÉS

Un royaume du Rajasthan
face au pouvoir colonial

ÉDITIONS DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES. PARIS

ORSTOM Documentation



010050192

Recherches d'histoire et de sciences sociales/62
Studies in History and the Social Sciences

Les Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales accueillent dans cette série des monographies, enquêtes et actes de colloques.

This series of the Press of the École des Hautes Études en Sciences Sociales includes both definitive monographs and reports of current research, as well as conference proceedings.

ISSN 0249-5619

Éléments de catalogage avant publication
établis par la Bibliothèque de la Maison des Sciences de l'Homme

Vidal, Denis

Violences et vérités : un royaume du Rajasthan face au pouvoir colonial / Denis Vidal.
– Paris : Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1995. – 289 p. : ill. ;
23 cm. – (Recherches d'histoire et de sciences sociales = Studies in history and the
social sciences, ISSN 0249-5619 ; 62).

Bibliogr. p. 267-277. Index. –
ISBN 2-7132-1018-6

© 1995, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris
ISBN 2-7132-1018-6

Photographies de la couverture : recto, voir p. 79, © The British Library, Londres ;
verso, voir p. 36, in G.H. Ojha (1911)

Maquette de la couverture : d'après *In-Quarto*, Paris
Imprimé en France

« So early as in 1875, the late Colonel Carnell who had an intimate knowledge of Sirohi affairs observed that its administration was not a bed of roses. Sir Elliot Colvin, an officer of ripe experience also held the same view, only a few years ago. »

Sarup Singh, *mahārāo* de Sirohi.
Extrait de son discours d'intronisation (1920).

« Les problèmes ne se résolvent pas en les transmettant à d'autres. »

Aby Warburg.

Remerciements

Les noms de tous ceux que j'ai rencontrés à Sirohi, dont beaucoup sont devenus des amis apparaîtront peu dans ce livre. L'histoire que je relate est celle de la génération qui les a immédiatement précédés. On n'en déduira pas, bien sûr, qu'ils y soient étrangers. C'est en les écoutant que je me suis fait une idée des événements et des traditions auxquels il sera fait référence dans ce livre ; leurs points de vue respectifs m'ont permis – je l'espère – d'en comprendre l'importance véritable dans l'histoire sociale et culturelle de cette région. Je leur dois non seulement l'intérêt mais aussi le plaisir que j'ai pris à cette recherche. Parmi tous ceux que j'aimerais pouvoir mentionner, il y a Sohan Lal Patni et sa famille. Au cours des deux années (1988-1989) pendant lesquelles j'ai effectué des séjours réguliers à Sirohi, celui-ci m'a fait partager à la fois sa passion et son érudition pour cette région. J'ai aussi une dette particulière envers Pukhraj Singhi ; il fut un militant nationaliste particulièrement actif avant d'être nommé ministre dans le premier gouvernement populaire du royaume en 1947 et il est un des membres les plus respectés de la communauté Jain de Sirohi. Il a bien voulu me raconter son existence dans le détail, pendant les années qui précédèrent l'indépendance et répondre sans se lasser à mes questions, au fur et à mesure que j'avais dans ma recherche. J'ai eu aussi beaucoup de plaisir à faire la connaissance de Abhay Singh et de Ragubir Singh de Sirohi, Rajendra Singh de Padiv, Pratap Singh de Mandwara, Ganpat Singh de Siyana, Hari Singh de Jawal, Dalpat Singh de Rohua, Hari Singh de Nibaj, ainsi que leurs familles et tous ceux qui leur sont proches ou apparentés. Il serait difficile d'être plus hospitalier que ne l'ont été les Deora à mon égard. Je veux aussi remercier Vinod Verma et Subash Rawal pour avoir accepté de m'accompagner parfois dans mes pérégrinations ; l'amitié

de Subash et de sa famille ont aussi fait de Pindawara une halte obligatoire lors de tous mes séjours à Sirohi. J'ai beaucoup appris en discutant avec A.C. et P.L. Baffna, Bhagaram, M. Ram Bhat, Utta Ram Bhil, I.C. Chaudhuri, K.S. Dave, K.L. Doshi, B.L. Gemavat, Anadaram Girasia, Madan Lal, C.L. Mardia, Bopa Moti, Babu Ram Mutta, Hira Lal Rao, P.R. Rawal, Kumar Rawal, Daram Shand Seth, Amar Singh de Dodhua, Bhim Singh, Mahendar Singh, D. Ram, M.L. Singhi, V.K. Solanki, C.L. Soni, Rup Chand Soni, Dandraj Tateed, Mohan Lal Tejawat, Ganshyam Trivedi, Babulal Yati, et de tant d'autres que je ne pourrai tous citer ici. J'ai reçu également un accueil bienveillant de la part des autorités du District. Je dois remercier tout particulièrement Rohit et Anita Tandon et surtout M. Jantilal qui a toujours fait son possible pour me faciliter mon séjour sur place.

Le projet de recherche qui a donné lieu à ce livre s'est effectué dans le cadre de l'Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération (ORSTOM). Je suis reconnaissant à celles et à ceux qui, au département SUD, à la Commission des Sciences Sociales et dans d'autres instances de l'ORSTOM, ont mis en place ou ont soutenu la politique d'ouverture de cette institution sur l'Asie du Sud. Sans eux tous, ce livre n'aurait pu être mené à bien. J'ai reçu un appui constant du Centre d'Étude de l'Inde et de l'Asie du Sud de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, de la Maison des Sciences de l'Homme et du Service culturel de l'ambassade de France en Inde. Je voudrais aussi remercier, pour leur assistance, le personnel des différentes bibliothèques où j'ai travaillé (Collectorate Archives, Sirohi ; State Library, Bikaner ; National Archives, New Delhi ; India Office Library, Londres ; Bibliothèque du CEIAS, Paris). J'étais affilié, pendant mon séjour en Inde au Centre for the Study of Developing Societies (CSDS), à Delhi. À chacun de mes retours du Rajasthan, c'était un plaisir de venir y travailler, ayant ainsi l'occasion de discuter de mes dernières trouvailles dans l'atmosphère unique de cette institution. C'est à tous les membres du CSDS que j'aimerais pouvoir faire mention ici. J'ai eu aussi des contacts nombreux au Département de Sociologie de l'Université de Delhi et à l'Université du Rajasthan, à Jaipur. Le professeur T.N. Madan et le professeur N.K. Singhi (lui-même, originaire de Sirohi) ont joué aussi un rôle important dans la définition de mon projet. À un stade ultérieur, j'ai bénéficié de la rencontre d'autres chercheurs, français et étrangers, travaillant sur le Rajasthan, Catherine Clémentin-Ojha, Philippe Cadène, Joan Erdman, S.P. Gupta, R. Joshi, K. Khotari, Suzanne et Lloyd Rudolph, K.L. Sharma, Dilbagh Singh, en particulier. Je voudrais aussi remercier pour leur support à différentes étapes de cette recherche : Veena Das, Anne de Sales, Véronique Dupont,

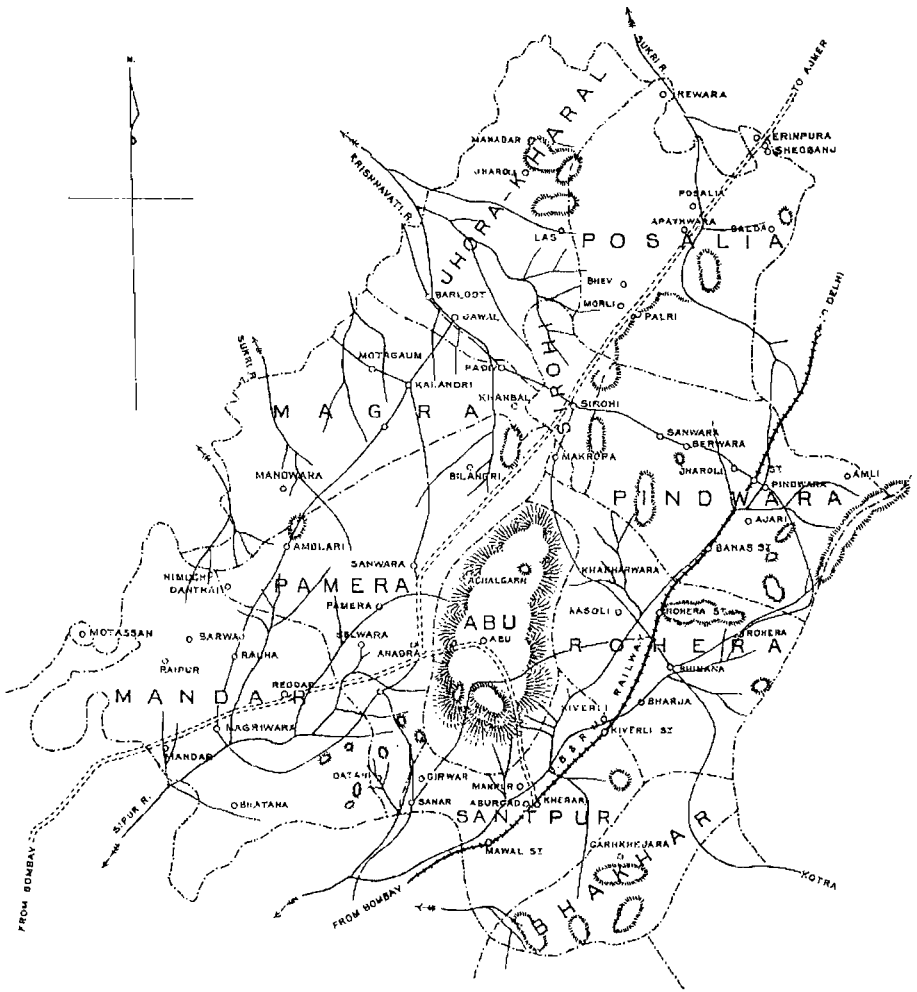
Yves Goudineau, Christophe Jaffrelot, Gérard Lenclud, Charles Malamoud, Claude Markovits, Ashis Nandy, Sophie Reiter, Dirubhai Sheth, Alexis Tadié, Alice Vidal, Shiv Visvanathan, Punam Zutshi ; et remercier également Anne-Claire de Champfleury pour son travail éditorial. Il y a, enfin, tout ce que je dois à Noële, Marie-Noële et Pierre-Paul Vidal ; et à Emma.

Introduction

Cet essai est consacré à un épisode crucial de l'histoire moderne de l'Inde. Des Indiens, toujours plus nombreux, prenaient alors conscience que des valeurs auxquelles ils étaient attachés, et des modes de comportements qui leur étaient familiers, changeaient progressivement de signification, sous l'impact de la présence coloniale. J'ai cherché à comprendre comment ils réagirent à cette situation ; comment il s'en trouva, parmi eux, pour tenter de reprendre en main une situation qui risquait de leur échapper ; et comment ils parvinrent, en fin de compte, à battre les Britanniques à leur propre jeu. De sorte que ces derniers, ne sachant plus trop où ils en étaient dans cette affaire, qui n'en était peut-être plus une, finirent par retourner d'où ils étaient venus.

Le lecteur ne doit pas s'attendre cependant à trouver ici une histoire factuelle du mouvement nationaliste en Inde ; pas plus qu'il n'y trouvera une analyse exhaustive des structures sociales d'un royaume hindou sous la colonisation britannique. Tout cela a déjà été tenté. Le problème est qu'il n'y a pas plus de signification en Inde qu'ailleurs à vouloir distinguer, d'une part, l'histoire et, d'autre part, la société. Il y a un milieu unique, où tout se joue, que rien n'explique, et que personne ne peut prétendre décrire dans sa totalité. Ainsi, dans cet essai, ai-je d'abord tenté d'échapper aux clivages traditionnels derrière lesquels se sont parfois retranchés les historiens comme les sociologues ou les ethnographes.

En me fondant sur l'histoire d'un royaume hindou, j'ai cherché à analyser les raisons pour lesquelles un débat qui portait sur la nature aussi bien que sur l'emploi et sur la légitimité de la violence, avait pu finir par prendre une telle ampleur dans la société indienne, pendant la première moitié de ce siècle. Car c'est bien l'existence d'un tel débat, dans les pro-



Royaume de Sirohi.



L'ancien palais, Sirohi.

fondeurs de la société indienne, qui explique le succès et le rôle emblématique de Gandhi dans les années qui précéderent l'indépendance. Et non pas l'inverse. Je chercherai aussi à montrer que c'est en approfondissant la compréhension des enjeux et de la nature d'un tel débat qu'on peut mieux analyser certains aspects de la société indienne et de son histoire.

Le royaume de Sirohi

Ce fut seulement en 1950 que le petit royaume hindou de Sirohi fut dissous ; et que son territoire fut divisé entre les deux états du Rajasthan et du Gujarat qui venaient alors d'être constitués dans le cadre de l'Inde indépendante. La partition du royaume fut l'objet d'une polémique violente, qui coûta la carrière politique d'un grand leader indépendantiste, originaire du royaume, Gokulbhai Bhatt. En 1956, cependant, à la suite d'un réaménagement de frontières entre les différents états qui constituaient l'union indienne, l'ancien territoire de Sirohi fut réuni en un district unique qui fut définitivement rattaché au Rajasthan.

Ce n'était pas, pourtant, l'intégrité de l'ancien royaume de Sirohi qui était vraiment en jeu, mais quelque chose de bien plus précieux aux yeux de tous, et qui avait déjà suscité depuis des siècles les convoitises les plus

diverses. C'était une petite chaîne de collines dont, ni la hauteur, ni la forme n'auraient été, probablement, remarquées de quiconque, si le mont Abu, dernier contrefort de la chaîne des Aravalli, ne s'était trouvé être là, tel une gigantesque sentinelle isolée, faite de rocs et de forêts, surplombant les premières avancées du grand désert indien qui s'étend jusqu'à l'Indus.

Scènes de vie coloniale au mont Abu, 1895.



Lieu de pèlerinage hautement révérend par les Jain, qui y ont édifié des dizaines de temples de marbre blanc aux sculptures magnifiques, le mont Abu est aussi le lieu d'origine légendaire des plus anciennes dynasties Rajput du nord de l'Inde ; celles-ci seraient nées d'un sacrifice, fait par les dieux à son sommet. C'est également un site sacré pour les populations tribales du voisinage, qui s'y rendaient régulièrement en pèlerinage. Le mont Abu fut, enfin, un lieu de villégiature très apprécié des administrateurs coloniaux de la région ; étant le site le plus élevé de l'ouest de l'Inde, il bénéficie, en effet, d'un climat relativement clément pendant les chaleurs de l'été. Aussi ne faut-il pas s'étonner que les administrations du Gujarat et du Rajasthan, aient rivalisé entre elles, à la suite des Britanniques, pour se faire octroyer les bureaux, les bungalows, les hôpitaux, les écoles, et, bien sûr, le champ de polo, édifiés par les Anglais. Cela explique également que le mont Abu, lieu de refuge traditionnel des ascètes, des rebelles et des princes en difficulté, et qui constituait, de surcroît, un site stratégique important et particulièrement bien défendu, ait toujours constitué la possession la plus précieuse des dynasties de Rajput qui régnèrent, pendant des siècles, sur Sirohi.

Ce fut donc, essentiellement, le mont Abu que les Rajput se disputèrent, dans cette région, au cours de l'histoire, et d'ailleurs à partir duquel le royaume s'étendit progressivement au cours des siècles ; pas tellement cependant, si l'on considère qu'il n'y a probablement pas une frontière du royaume d'où le mont Abu ne soit à portée de vue. Il faut dire que ce petit royaume eut toujours quelques difficultés à maintenir son autonomie, coïncé entre deux des plus puissants royaumes du Rajasthan, les royaumes de Mewar (Udaipur) et de Marwar (Jodhpur). Aussi, un grand pas fut franchi, en 1405, quand un souverain d'Abu se risqua à fonder sa nouvelle capitale à Sirohi, près du site de la ville actuelle qui porte ce nom, à une soixantaine de kilomètres de ce mont prestigieux.

Sirohi, comme la plupart des anciennes bourgades du royaume dut sa prospérité, toute relative, au fait que la ville était une des étapes sur le réseau de voies caravanières qui constituèrent longtemps un des plus importants axes commerciaux de l'Inde du Nord, entre les côtes du Gujarat et la plaine indo-gangétique. C'est ce qui explique, très probablement, la présence et l'importance d'une communauté marchande de Jain, installée de longue date dans le royaume¹. L'archéologie confirme aussi l'existence de villes d'origine très anciennes, aujourd'hui abandonnées, dans les parages du mont Abu². Cependant, à l'exception de la capitale,

1. Voir R.V. SOMANI, 1982.

2. Voir K.C. JAIN, 1972.



Temple de *Sūrya Nārāyaṇ* (VII^e siècle) à Varman.

les quatre à cinq autres petites villes existantes à ce jour, ont connu un développement beaucoup plus récent, lié à l'histoire coloniale de la région. C'est le cas, par exemple, d'Eripura (rebaptisée Sheoganj) qui doit son ancien nom aux origines ethniques du premier commandant en chef de la garnison militaire qui y était cantonnée, sous commandement britannique ; ou, encore, d'Abu Road, qui dut son essor au chemin de fer, ainsi qu'à l'usage peu respectueux que les Anglais firent du mont Abu. Le reste de la population du district se répartit entre quatre à cinq cents villages (un chiffre qui n'a pratiquement pas changé pendant plus d'un siècle). Leur environnement diffère considérablement selon qu'ils sont situés dans les régions de collines à prédominance tribale de l'est du district, dans les vallées mieux irriguées qui se trouvent en son centre, ou plus à l'ouest dans des régions semi-désertiques.

Comme il se doit en Inde, les castes guerrières de Rajput et celles qui étaient associées à la prêtrise occupaient le premier rang dans le royaume. Les Jain y tenaient aussi une place importante, tout en ne bénéficiant pas d'un statut équivalent. Les castes de commerçants et d'artisans, de cultivateurs et de pasteurs, constituaient une strate intermédiaire. Et les castes, vouées à des tâches « impures » (dépeçage des animaux, artisanat du cuir, blanchisserie, etc.), étaient ravalées au bas de la hiérarchie sociale. Il faudra

aussi tenir compte de l'existence d'une importante population tribale, que leur statut très particulier rapproche tantôt des Rajput et tantôt des basses castes, et noter la faible proportion de la population appartenant aux castes spécialisées de cultivateurs³.

Les registres d'une interdépendance

Les événements qui eurent lieu entre 1920 et 1950 à Sirohi, éclairent sous un jour souvent inattendu, la société indienne. Ils incitent à mettre l'accent sur des traditions qui, sans être nécessairement méconnues, sont rarement mises au centre de l'analyse de cette société. Il y a plusieurs raisons à cela, qui tiennent surtout aux orientations des recherches existantes. Car il ne fait pas de doute que la perception de la société indienne soit longtemps restée profondément influencée par la perspective issue de l'époque coloniale. Dans le cas du Rajasthan, l'accent a été ainsi mis de manière systématique sur les institutions et les traditions où se marquait directement l'influence des royaumes Rajput. Tout ce qui ne concourait pas à l'ordre institué dans ces royaumes, était considéré avec suspicion, comme facteur potentiel de désordre politique et d'instabilité sociale. Cela touchait, en priorité, les populations « tribales » et nomades, mais, aussi, toutes les traditions qui limitaient les pouvoirs établis, en instituant du jeu dans les relations existantes entre les différentes composantes de la société.

Les meilleurs travaux anthropologiques et sociologiques ont cherché cependant à pallier le caractère ethnocentrique des classifications qui avaient été utilisées pendant la période coloniale. Mais, paradoxalement, ces tentatives ont parfois renforcé les préjugés existants. Ainsi, par exemple, en cherchant à mieux comprendre les ressorts idéologiques et institutionnels de la royauté hindoue, ceux du système des castes ou encore du système de redistribution des revenus (le système *jajmānī*), l'accent a été mis sur des principes qui étaient au cœur de l'idéologie brahmanique, sans toujours refléter cependant le fonctionnement effectif de la société⁴. Ou plutôt, ils reflétaient davantage les modalités de son fonctionnement qui avaient été intégrées à la mise en place d'un ordre colonial⁵.

Enfin, de manière plus récente, l'accent a été mis (surtout par les historiens) sur des groupes sociaux et sur des événements où se révélaient

3. Pour plus d'informations sur Sirohi, voir B.N. DHOUNDIYAL, 1967.

4. Ainsi, par exemple, les historiens ont-ils montré aujourd'hui qu'une part importante de la production agricole a dû être monétarisée depuis des périodes anciennes. C'était, en tout cas, clairement le cas au Rajasthan depuis le XVII^e siècle ; voir S.P. GUPTA, 1986.

5. Voir C. BAYLY, 1988, chap. 5.

mieux, cette fois, les tensions et les contradictions qui traversaient la société. Mais une question demeure : faut-il vraiment voir, dans de tels phénomènes, la résultante inévitable d'effets de domination au sein d'une société dont la structure d'ensemble nous serait connue par ailleurs ? Ne doit-on pas y reconnaître, d'abord, la nécessité de reconsidérer les prémisses sur lesquels s'est fondée jusqu'alors notre compréhension de la société indienne ?

Au cours de cet essai, je voudrais montrer que l'analyse d'événements, qui pourraient aisément passer pour conjoncturels ou marginaux, met en cause, notre compréhension des équilibres sur lesquels reposait la société indienne. Je suggérerai ainsi que le système des castes ne pouvait tenir que grâce à un système entrecroisé d'interdépendances et de rapports de forces, mis en jeu dans des traditions spécifiques où se trouvaient mises à l'épreuve et, bien souvent redéfinies, les valeurs communes à l'ensemble de la société. Partant d'exemples précis, je montrerai que les rébellions tribales, les révoltes de nobles, les menaces de migration de la part de communautés plus pacifiques, ou, même, les menaces collectives de suicide des brahmanes et des bardes, ne constituaient pas des réalités anecdotiques de la société indienne. Elles étaient, à n'en pas douter, au cœur même des structures qui en régissent le fonctionnement. Il apparaîtra ainsi que de telles traditions renvoient à une conception globale de l'ordre social, différente de celle qui fut progressivement entérinée par l'ordre colonial. Leur prise en compte permet d'offrir un autre regard sur le débat lancinant et trop souvent biaisé qui consiste à opposer les analyses de la société indienne fondées sur l'importance accordée à la notion de caste à celles qui s'appuient sur les notions de classe ou de stratification sociale. Contrairement aux interprétations souvent iréniques du système des castes, il y a bien conflit et contradiction au sein même des structures traditionnelles de la société indienne. Mais il est clair aussi que ces conflits et ces contradictions ont souvent pris des formes très spécifiques qui ne se laissent pas réduire aux catégories passe-partout de la sociologie occidentale.

Les classifications issues de la période coloniale avaient eu pour effet de fragmenter l'effort de compréhension de la société indienne. Qu'il s'agisse des « castes », des « tribus » ou des « communautés villageoises », chacune des composantes de la société était considérée comme une entité à part, qui avait ses propres particularités. De même, le milieu culturel propre au sous-continent indien, était-il décomposé en une multitude de niveaux et d'éléments distincts. Le mérite de l'anthropologie et de la sociologie de ces dernières décennies a été de montrer le caractère souvent artificiel de telles divisions et de chercher à adopter un point de vue beaucoup plus synthétique sur la civilisation de l'Inde. Louis Dumont, par exemple,

a voulu définir les traits structuraux qui commandaient, selon lui, la sociologie et l'idéologie du sous-continent indien⁶. Et comme un des traits les plus distinctifs de cette civilisation réside dans le système des castes, il n'est pas surprenant que ce soit l'idéologie sous-jacente à un tel système qui ait essentiellement retenu son attention.

Si l'intelligence de cette société a pu être, ainsi, davantage marquée jusqu'aux années 70, par les travaux de sociologues ou d'anthropologues, ce sont les historiens qui ont été les plus actifs au cours de ces trente dernières années. Cela est vrai, en particulier, pour l'histoire moderne de l'Inde qui a bénéficié d'un nombre important de recherches novatrices⁷. L'histoire de la période coloniale a été ainsi profondément renouvelée, comme en témoigne, par exemple, l'ouvrage de synthèse de Sumit Sarkar, largement fondé sur un tel renouveau⁸.

Un des courants les plus importants de cette nouvelle historiographie pour la période coloniale, a été celui des *Subaltern Studies*, auquel on doit maintenant de nombreuses monographies ainsi qu'une demi-douzaine d'ouvrages collectifs⁹. Un mérite de ces travaux est d'avoir souligné la complexité des événements historiques qui ont conduit à l'indépendance de l'Inde. Cela a été rendu possible par la volonté délibérée d'élargir l'enquête à des couches de la population qui avaient été, jusque-là, trop souvent ignorées des historiens, en raison de leur position subalterne ou marginale dans la société de leur époque. Ainsi, aujourd'hui, le défi qui s'offre à l'anthropologie et à la sociologie de la société indienne, est-il différent de celui qui pouvait exister, juste après l'indépendance. Les institutions et les idéologies qui témoignent d'une certaine homogénéité ainsi que de la continuité et de la stabilité de cette civilisation sont relativement mieux connues. Encore faut-il qu'elles ne deviennent pas pour l'analyse des carcans immuables qui empêcheraient que soit comprise la dynamique de la société. Car l'anthropologie et la sociologie risqueraient alors de retomber dans les vieux schémas essentialistes qui ont si souvent grevé la qualité, pourtant indéniable, de nombreux travaux¹⁰. Et il suffit de citer les travaux de pionnier de Bernard Cohn et de tous ceux qu'il a plus ou moins directement influencés, ou encore ceux d'un historien comme Christopher Bayly, pour savoir qu'une telle voie existe, qui ne sacrifie ni l'histoire à la

6. L. DUMONT, 1979.

7. Pour une appréciation critique de cette évolution historiographique par un des historiens qui y a directement contribué, voir, par exemple, B. STITT, 1990.

8. S. SARKAR, 1983.

9. Voir R. GUHA (ed.), 1982 à 1988.

10. Sur le soupçon d'orientalisme, voir R. INDEN, 1990.

sociologie ni la sociologie à l'histoire¹¹. Le pari est de parvenir à tracer une perspective qui permette d'envisager sous un jour différent la culture de cette période cruciale pour l'histoire de l'Inde.

Quand les physiciens mirent en place les dispositifs expérimentaux qui leur permettraient de mieux comprendre la structure interne au noyau des atomes, ils eurent une surprise. Ils croyaient jusqu'alors que le noyau était composé de deux sortes de particules : les neutrons et les protons. Mais en faisant se heurter des neutrons et des protons à haute énergie, ils découvrirent des douzaines et des douzaines de nouvelles particules. Résultat de ces nouvelles expériences : aucun physicien ne peut affirmer avec certitude qu'il comprend exactement ce qui se passe à l'intérieur du noyau d'un atome, quels sont exactement les forces et les éléments qui interagissent et les principes qui y sont mis en jeu. Cela n'empêche pas ces mêmes physiciens de continuer à disposer de théories qui leur permettent de comprendre de façon relativement précise et détaillée ce qui se passe à l'extérieur du noyau de l'atome. Et cela leur permet de calculer, sans problème et avec une bonne précision, les conséquences de la plupart des phénomènes¹².

Il ne s'agit, bien sûr, que d'une métaphore mais je crois possible d'esquisser un parallèle entre la situation de la physique théorique, telle que la décrivait Richard Feynman en 1965, et la situation actuelle de l'analyse sociologique du système des castes. Quelles que soient les variantes locales et régionales d'un tel système au XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e siècle, on retrouve un certain nombre de traits communs qui permettent d'en comprendre superficiellement les manifestations essentielles : endogamie, commensalité, hiérarchie de statut, etc. En revanche, dès lors qu'on essaie de comprendre quels étaient les principes internes, les traditions, les réseaux d'interdépendance, les rapports de forces, qui structuraient effectivement de l'intérieur les logiques sociales et culturelles, on se trouve rapidement devant une *terra incognita*, où toutes les découvertes redeviennent possibles.

L'histoire de l'Inde moderne nous offre précisément l'équivalent de ce dispositif expérimental qui fait surgir, sous la forme d'événements locaux et singuliers, l'équivalent de ces nouvelles particules et de ces résultats inattendus qui éclairent sous un jour différent des institutions qui nous

11. B. COHN, 1987. C. BAYLY, 1983. De même, en dehors des historiens associés aux *Subaltern Studies*, d'autres chercheurs ont également privilégié une perspective qui se situe à la frontière entre histoire et anthropologie ; voir, par exemple, J. POUCHEPADASS, 1986, N. DIRCK, 1987, D. KOLFF, 1990.

12. Voir R. FEYNMAN, 1970.

sont superficiellement connues, nous forçant par là même à reconsidérer les problématiques qui permettent d'en rendre compte :

« Un moyen d'arrêter la science serait de ne faire d'expériences que dans les domaines dont on connaît les lois. Mais les expérimentateurs cherchent avec la plus grande activité, les plus grands efforts, précisément dans les domaines où il apparaît le plus probable que nous pourrions prouver la fausseté de nos théories. En d'autres termes, nous essayons de nous prouver que nous nous trompons le plus rapidement possible, parce que c'est le seul moyen pour progresser. »¹³

Or, je m'inscris parmi ceux qui pensent que c'est grâce à l'histoire que nous pourrions le plus vite trouver où nous nous sommes trompés et ce que nous avons jusqu'alors ignoré dans la sociologie de l'Inde.

C'est pourquoi mon objectif, dans cet essai, à proprement parler, n'est ni celui d'un historien ni celui d'un sociologue. J'ai simplement essayé d'analyser des configurations et des structures locales, plus ou moins éphémères dans le temps, où se révèlent, je l'espère, des données intéressantes sur le milieu dont ces événements sont le « précipité ».

Forces en jeu

On s'est habitué à considérer que le principe fondamental de la royauté hindoue résidait dans le doublet constitué par les brahmanes et les *kṣatriya*. Aux premiers, qui détenaient le plus haut statut dans la société, revenait la charge d'incarner l'ordre socio-cosmique (le *dharma*) tandis que les seconds, représentants des castes guerrières, détenaient le pouvoir. Les différents rituels associés à la royauté dans le Rajasthan, le confirment bien souvent. Mais peut-on en déduire qu'une telle relation nous fournisse effectivement le principe qui est à la base de l'ordre existant ?

Considérons l'exemple de Sirohi. Le fait peut-être le plus déterminant de l'histoire constitutive de ce royaume tenait, comme on l'a indiqué, à sa situation géographique. Ainsi que d'autres royaumes de la région, celui-ci s'est trouvé, depuis des dates extrêmement anciennes, sur un des plus importants axes commerciaux de l'Inde, reliant les ports du Gujarat à la plaine indo-gangétique. On a, d'autre part, des témoignages archéologiques et épigraphiques qui prouvent que la région a été habitée, depuis le IX^e siècle, au moins, par une importante communauté marchande de Jain¹⁴. Les deux faits ne sont pas sans rapport et la prospérité de la communauté marchande locale a toujours été liée à son inclusion dans le

13. *Id.*, p. 192.

14. Voir K.C. JAIN, 1972.

réseau commercial du sous-continent. Or, les dynasties de clans guerriers qui se sont succédé pour dominer ce territoire ont toujours dû une bonne partie de leurs revenus aux bénéficiaires qu'ils pouvaient tirer de cette situation. On en a, en tout cas, la preuve à partir du XVII^e siècle. Dans un des premiers témoignages consistants dont on dispose à ce sujet, le premier ministre de Sirohi explique à un émissaire de Nainsi, le grand historien du XVII^e siècle, l'importance des droits d'octroi perçus sur les marchandises de passage dans le revenu du *rāo*¹⁵. En contraste, il est remarquable de constater la faible proportion de terres cultivées et, à plus forte raison, de terres irriguées, dans les statistiques anciennes dont nous disposons. D'ailleurs, une des caractéristiques notables de la composition sociale du royaume a longtemps été le très faible pourcentage de la population qui se définissait spécifiquement par son appartenance aux castes spécialisées de cultivateurs¹⁶. Aussi, un des plus importants attributs du pouvoir local a-t-il toujours été celui de taxer les marchands de passage. C'était là un droit que s'arrogeaient non seulement le souverain, mais aussi bien les seigneurs locaux (les *thākur*) et les populations tribales sur les territoires qui étaient sous leur contrôle. Il s'ensuivait d'ailleurs des conflits constants car la contrepartie des droits d'octroi étant normalement une garantie de sauf-conduit, toute la question était de savoir si ceux qui exigeaient ces droits allaient être, ou non, capables de la faire respecter.

Ainsi, pour comprendre la logique sociale, politique et économique dont a longtemps dépendu l'existence du royaume, doit-on prendre en compte, autant que des inférences des pouvoirs extérieurs, l'ensemble des relations qui ont pu exister entre les marchands et tous ceux qui étaient en mesure de perturber ou de favoriser leurs activités, c'est-à-dire, non seulement le souverain, mais aussi bien les *thākur* et les populations tribales. C'est de cette coexistence difficile entre marchands et guerriers qu'a dû très directement dépendre la prospérité relative du royaume. Et les conditions du maintien d'une telle coexistence ont dû jouer un rôle, au moins, aussi essentiel que pouvaient l'être, par exemple, les relations agraires entre les détenteurs de droits supérieurs sur la terre et les cultivateurs. Car, dès lors qu'une telle coexistence était fragilisée, non seulement la production locale ne pouvait servir de palliatif, mais, comme en témoigne l'histoire du royaume au début du XIX^e siècle, celle-ci pâtissait gravement du désordre existant. Il est vrai cependant que le désordre ambiant devait

15. Voir K.R. QANUNGO, 1969, p. 88.

16. Les castes spécialisées d'agriculteurs (Kumbi, Patel) ne représentaient pas même 10 % de la population dans la première moitié du siècle, si l'on en croit les *gazetteers* ; ce pourcentage n'a cependant aucun rapport avec le pourcentage réel de la population engagée, à un titre ou un autre dans des activités de type agricole.

affecter beaucoup moins directement certaines des catégories sociales présentes dans le royaume, comme, par exemple, les communautés de pasteurs (Rabari ou Rebari) ; ce qui explique, en partie, leur importance numérique dans une région qui semble avoir connu, au cours de son histoire, plus de périodes de troubles et de temps difficiles que de périodes de paix.

Ne pourrait-on pas dire, néanmoins, que l'importance des relations entre castes marchandes et castes guerrières ou, encore, entre castes guerrières entre elles, pour le contrôle du pouvoir, ne mettait pas en jeu la hiérarchie fondamentale des valeurs dans la société ? Car les enjeux de telles relations ne relevaient, après tout que de l'économique et du politique, c'est-à-dire de domaines d'activités formellement ravalés dans l'hindouisme à une place secondaire.

Il existe cependant un autre trait caractéristique de la région qui oblige à en douter : c'est le rôle éminent joué par les bardes (Charan), chargés de commémorer les exploits des Rajput. Ceux-ci jouaient un rôle charnière par rapport au réseau de relations auxquelles il a été fait référence. C'était eux qui garantissaient sur leur vie la sécurité des caravanes. Eux, aussi, qui servaient de lien de communication entre le souverain et les populations tribales. Eux, encore, qui étaient utilisés comme intermédiaires lors des rébellions de nobles et dont les villages étaient normalement considérés comme des refuges inviolables où les protagonistes pouvaient mettre à l'abri leurs familles et leurs biens. C'était eux enfin, qui transformaient par leurs récits et leurs poèmes ce qui n'était bien souvent que des querelles de pouvoir, des opérations de pillage et des combats parfois fratricides en de véritables morceaux de bravoure où était mise en valeur la haute qualité des protagonistes.

Il se dessine alors, dans cette région du Rajasthan, une autre image de la société existante et de la royauté que celle qui a été plus communément avalisée par l'historiographie d'inspiration coloniale. Les bardes en sont les véritables idéologues, eux qui contribuaient à ce que les castes marchandes puissent capitaliser les profits en faisant circuler librement les marchandises et que les Rajput puissent capitaliser du pouvoir en faisant circuler la connaissance de leurs exploits. Qu'il s'agisse là d'un effet de structure véritable, on en a plusieurs indices : est-ce vraiment un hasard si le royaume de Marwar, un des plus puissants de la région, a eu d'abord comme capitale, la petite ville de Pali qui fut longtemps une des étapes les plus importantes pour les caravanes, à mi-chemin entre le Gujarat et Delhi et Agra ? Ou encore si, à Bikaner, un autre grand royaume de la région, le souverain a, comme divinité tutélaire, une déesse associée à la caste des Charan ?

Contrôle du territoire et circulation des richesses : si c'est effectivement à l'articulation de ces deux données que s'est souvent jouée la réalité

du pouvoir dans le Rajasthan, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi cette dimension a été si souvent déformée par les Britanniques. Car cette problématique fut aussi, fondamentalement, la leur, jusqu'à la seconde moitié du XX^e siècle. Ils se demandèrent constamment jusqu'à quel point il fallait qu'ils contrôlent le territoire du sous-continent pour y maîtriser, à leur avantage, la circulation des richesses. C'était d'ailleurs un problème que les Moghols avaient bien connu avant eux¹⁷.

Ainsi, à Sirohi, la plus importante responsabilité des résidents politiques fut-elle d'abord de s'assurer de la sécurité des voies de passage qui traversaient le royaume. De même, un des objectifs de l'administration coloniale fut d'obtenir que soient réglementés les droits d'octroi des marchandises, exigés au passage par les chefs locaux. Et à terme, le résultat de la colonisation fut de dissocier ces deux forces dont l'articulation donnait à la société locale sa spécificité. D'une part, les populations martiales (c'est-à-dire : aussi bien, les Rajput que les populations tribales) furent relativement neutralisées et les Britanniques essayèrent de les intégrer dans les forces armées de l'Empire. Et d'autre part, les Marwari, c'est-à-dire les castes commerçantes du Rajasthan, s'insérèrent, au moins dans une première phase, dans les nouveaux réseaux d'intérêts commerciaux et financiers qui se mirent en place dans l'Inde britannique. Une fois dessaisies du pouvoir d'interférer sur le commerce interrégional, les populations qui disposaient traditionnellement de l'usage de la force n'eurent d'autre solution que de se rabattre sur la défense de leurs avantages acquis en matière de revenus fonciers. Et c'est dans ce cadre que se jouèrent la plupart des événements qui font l'objet de cet essai.

Formes traditionnelles de résistance

Dans une société d'équilibre social fragile, où le recours à l'intimidation ou à la force était chose commune, il n'était pas inconcevable de classer les castes ou les communautés du royaume en fonction du rapport

17. Ainsi, par exemple, le prince Murad faisait-il savoir sèchement au *rāo* de Sirohi en 1657 qu'il avait intérêt à réparer rapidement la faute commise par un de ses *thākūr* qui avait volé un fonctionnaire de l'Empire, en sévissant immédiatement contre lui et en remboursant, s'il le fallait, en son nom, la somme dont celui-ci s'était emparé : « C'est à de tels actes qu'est jugée votre loyauté et dont dépend aussi bien votre prospérité. Tout délai sera reporté à l'Empereur et il sera vain de vous repentir. » À la suite de cet incident, Shah Jahan fit d'ailleurs rédiger un *firman* où étaient rappelées les exigences de l'empereur : « Le *jāgīr* de ce lieu vous a été accordé de sorte que de tels incidents ne puissent survenir et que l'on y puisse voyager en sécurité. Il est aussi désirable que dans le futur vous accordiez l'attention la plus extrême à l'administration de l'État sachant qu'étant notre féal, vous n'avez pas à craindre l'interférence de quiconque dans votre *jāgīr* », L.S. RAM, 1920, pp. 203-204.

traditionnel que celles-ci entretenaient à la violence. C'est d'ailleurs ce qu'avait fait l'administration pré-coloniale, en distinguant, parmi les populations du royaume, celles qui avaient traditionnellement recours aux armes pour se défendre ou pour affirmer leurs droits, et celles qui n'en faisaient normalement pas usage. *Rājput*¹⁸ et populations tribales¹⁹ se trouvaient ainsi rangés dans la première catégorie. Le reste de la population n'était pas pour autant désarmé. À l'exception peut-être des Jain, personne ne l'était. Mais ces autres communautés savaient que le rapport de force tournait vite à leur désavantage, face à celles qui étaient plus résolues à la violence qu'elles-mêmes. Aussi se trouvaient-elles régulièrement placées devant l'alternative suivante : soit accepter la protection du souverain, des seigneurs locaux et même, des populations tribales, sur leurs domaines et territoires respectifs ; soit menacer simplement de désertier les lieux, lorsqu'elles entraient en conflit avec leurs « protecteurs » du moment. Ce qui, contrairement à ce qu'on pourrait penser, était loin d'être une menace négligeable. Les castes de Brahmanes, de généalogistes (Bhat) et de bardes (Charan) représentaient cependant, un cas particulier. Leur statut spécifique leur donnait une impunité, plus ou moins respectée, dont ceux-ci jouaient à leur façon.

Aussi, pour mieux comprendre l'évolution qui se fit jour au début de ce siècle, nous faudra-t-il présenter les modes de résistance traditionnels auxquels avait recours la population ; car on les retrouvera au centre de tous les événements qui caractérisent l'ensemble de la période coloniale, pratiquement jusqu'à l'indépendance. Et l'on constatera alors que, malgré leur évidente diversité, plusieurs traits sont communs à ces différentes traditions de résistance. La décision de faire front, par exemple, était le plus souvent prise collectivement, après délibération des anciens d'une communauté ou des responsables d'un clan. Il y avait des étapes dans l'escalade des moyens de pression utilisés. La menace explicite précédait ainsi, d'habitude, le passage à l'acte. Lorsque les nobles ou les populations tribales menaçaient de se révolter, quand les bardes et les Brahmanes menaçaient de se suicider ou les autres castes d'émigrer, leur psychologie pouvait souvent se formuler de façon triviale par la formule : « Arrêtez-moi ou je vais faire un malheur. » C'est d'ailleurs ce qui distinguait clairement de

18. Le terme de *Rājput* (littéralement : fils de rois) est communément utilisé au Rajasthan pour désigner la caste au sein de laquelle se regroupent les clans martiaux qui détenaient traditionnellement le pouvoir dans les différents royaumes de la région.

19. Le terme de « populations tribales » dont l'usage est très controversé, d'un point de vue sociologique, sert à désigner les populations initialement classifiées sous ce terme par l'administration coloniale et qui sont restées rangées dans la même catégorie dans l'Inde contemporaine. À Sirohi, il s'agit principalement de Bhil, de Mina et de Girasia.

telles conduites du banditisme ordinaire ou du simple passage à l'acte. Il fallait laisser à l'autre le temps et la possibilité de reconsidérer ses actes et d'agir en conséquence.

Car, bien sûr, de telles pratiques ne disqualifiaient nullement à leurs yeux, le « bon droit » de ceux qui y avaient recours. C'est précisément au nom de l'idée qu'ils se faisaient de leurs droits légitimes et de leurs statuts respectifs que des nobles se rebellaient, que des populations tribales se révoltaient, que des bardes menaçaient de se suicider ou des populations d'émigrer. Leurs propres témoignages montrent clairement comment, en se rebellant, ils appelaient le souverain, les seigneurs locaux ou l'administration à se ressaisir, à reconnaître que ceux-ci avaient été mal conseillés ou égarés jusque-là, et à se comporter, enfin, en autorités véritables, respectueuses du droit de leurs sujets. Le fait même d'avoir recours à des méthodes extrêmes, et les sacrifices qui en découlaient, était d'ailleurs considéré par ceux qui en faisaient usage, à la fois comme la preuve ultime de leurs droits et comme un défi lancé à tous de leur détermination à les faire reconnaître. Ainsi était-on au plus loin de la vérité, en considérant, comme le firent systématiquement les Britanniques, que toutes conduites de résistance de la part de population étaient impulsives autant qu'irréfléchies ou qu'elles étaient simplement criminelles. Dans un sens pourtant, les Anglais n'avaient pas tout à fait tort ; mais ce n'était pas pour les raisons qu'ils imaginaient. Il y avait bien un facteur qui bouleversait la logique de tels actes et qui en rendait les différentes implications de plus en plus confuses : c'était le fait même de la présence coloniale. Car les nouvelles normes et les valeurs que ceux-ci introduisaient changeaient de plus en plus drastiquement les règles du jeu.

L'impact colonial

La manière dont les Britanniques réagirent à ces traditions de résistance fut presque systématique. Ils étaient prêts à discuter sur le fond. Dans une majorité de cas, ils reconnurent le bien-fondé des raisons qui avaient pu inciter tel ou tel individu, telle ou telle communauté à se rebeller. Ils se montrèrent toujours intransigeants cependant pour condamner les moyens de résistance employés par les uns et les autres. Ils surent admettre rapidement, par exemple, que les raisons qui avaient motivé une importante révolte tribale, en 1922, à Sirohi étaient largement justifiées. Mais, comme je le montrerai dans cet essai, ils n'en réprimèrent pas moins ce mouvement avec la plus extrême sévérité.

Or, la combinaison de ces deux attitudes contredisait fondamentalement l'attente des acteurs locaux. Ceux-ci se rebellaient précisément pour

obtenir la reconnaissance de revendications qu'ils estimaient légitimes. Ils considéraient dès lors que si le bien-fondé de leurs revendications était admis, la manière même dont ils avaient dû agir pour en convaincre les autorités ne saurait légitimement leur être reprochée ; et si la responsabilité en rejaillissait sur certains, cela devait être plutôt sur ceux qui les avaient obligés à recourir à de telles extrémités.

Cela est tout particulièrement évident en ce qui concerne les nobles. Leurs témoignages montrent à quel point ils pouvaient considérer comme négligeables les violences commises lors de leurs rébellions. Ils estimaient plutôt devoir être eux-mêmes à plaindre pour avoir dû alors mener la vie d'un hors-la-loi, afin de faire triompher leur droit. Mais si les Britanniques reconnaissaient, à l'occasion, que des nobles puissent être effectivement lésés par les manières parfois cavalières des souverains de Sirohi, ils cherchaient néanmoins toujours à les condamner, aussi sévèrement que possible, pour les agissements dont ils avaient pu se rendre coupables en tant que rebelles.

Ainsi, face aux modes traditionnels d'expression et de régulation des conflits dans la société locale, les Britanniques, au lieu de s'en tenir à la politique de non-interférence qui était officiellement la leur, utilisèrent toute leur influence auprès des administrations locales et, même, intervinrent, souvent à leurs côtés, dans la mise en œuvre d'une politique qu'on peut résumer en deux points : d'abord, lutter systématiquement contre les moyens de pression traditionnels utilisés par la population ; ensuite, redéfinir les principes et les procédures habituellement utilisées pour déterminer les droits de chacun.

En ce qui concerne le premier point, la méthode employée consista à définir systématiquement comme autant d'activités « criminelles » les conduites de résistance diverses qui étaient employées par les populations. Les Anglais insistèrent, par exemple, pour que les nobles aient à répondre devant la loi des actes qu'ils pouvaient commettre lorsqu'ils se révoltaient. Ils généralisèrent également la politique consistant à donner un statut collectif de populations à caractère criminel à la plupart des communautés qu'ils définissaient comme des populations « tribales ». Ils firent pression, enfin, pour que les menaces de suicide des Charan ou des Brahmanes soient également considérés comme des délits et sévèrement punis.

Les historiens du droit ont bien montré à quel point une telle politique conduisit le pouvoir colonial à redéfinir un droit qui s'éloignait des principes fondamentaux du droit occidental²⁰. Mais il faut surtout souligner qu'un tel droit était plus fondamentalement étranger, encore, aux pratiques comme aux coutumes locales. Le fait de condamner toute violence,

20. Voir A.A. YANG (ed.), 1985.



Mise en scène coloniale des « populations tribales »
du royaume (Mina et Girasia), 1895.

quel qu'en soit l'auteur, quelle qu'en soit la victime, ne faisait évidemment pas appel à des conceptions sans équivalent en Inde. Le jainisme en est le meilleur témoignage qui fondait sa doctrine sur le respect absolu de toute forme de vie. Mais il s'agissait alors d'options spécifiques à des individus, à des sectes, des castes ou à des communautés particulières. Personne ne s'attendait à ce que de telles règles régissent l'ensemble de la vie sociale. Les pratiques réelles étaient fondées sur un postulat pratiquement inverse : la gravité d'un geste qui impliquait la violence y était toujours pondérée en fonction de qui la commettait et sur qui elle était commise. C'était bien ce dont jouaient les Brahmanes ou les Charan quand ils menaçaient de se suicider.

Le corollaire d'une telle politique de « criminalisation » de la part des Britanniques est tout aussi important. Qu'il s'agisse du souverain, des nobles ou des populations tribales, on verra que leurs statuts réciproques ainsi que les formes d'autonomie et de souveraineté dont ils disposaient étaient liées à des rapports de force qui pouvaient toujours être remis en question, quelles que soient, par ailleurs, les traditions de compromis et de reconnaissance mutuelle qui semblaient garanties par les coutumes existantes. Or, les Britanniques ne se contentèrent pas de délégitimer les épreuves de force à travers lesquelles se définissaient les relations entre communautés ; ils s'efforcèrent également d'obtenir que ces relations soient redéfinies sur une base différente. Si bien qu'aujourd'hui, encore, de nombreuses recherches sur la sociologie ou l'histoire de cette région s'inspirent, sans toujours s'en rendre compte, des débats qui naquirent, lorsque fut opéré le déplacement qui consista à vouloir transcrire sur le plan d'une historiographie, d'une ethnographie et d'une jurisprudence d'inspiration occidentale, des enjeux qui avaient été tranchés, auparavant, sur une base bien différente.

La violence en débat

Il est clair que les populations locales ne devaient pas longtemps rester indifférentes face à la situation nouvelle qui leur était imposée. Ou plutôt, cela serait clair s'il était possible de définir une réaction commune de la part de l'ensemble des acteurs locaux. Or, le constat qui s'impose est différent. Dans tous les cas où l'on dispose d'une documentation suffisante, ce qui se fait jour est plutôt le caractère contradictoire des conduites des uns et des autres, dans un nouveau contexte historique, de plus en plus marqué par la présence coloniale. Certains n'hésitèrent pas à avoir recours encore aux traditions de résistance qui leur étaient habituelles ; tandis que d'autres, en comprenant le danger, se mirent à changer plus ou

moins radicalement de méthode face à l'administration locale ou aux Britanniques.

Soit l'exemple des Charan : ceux-ci n'étaient pas seulement les bardes des Rajput. Leur statut faisait d'eux des garants privilégiés de la mémoire collective et de la vérité. C'est ainsi qu'à côté de leurs fonctions de bardes, ils officiaient aussi à la façon de notaires qui garantissaient sur leur propre vie des transactions de toutes sortes, où ils faisaient fonction de témoins. Or, de même qu'une nouvelle historiographie allait se substituer aux traditions historiques dont ils étaient les porteurs, un nouveau droit se mit alors en place, sous l'impulsion des Britanniques, qui ne leur laissait plus de rôle à jouer. Du même coup, ce fut tout un pan du rapport traditionnel à la mémoire et à la vérité qui se modifia tandis que changeait progressivement la définition de ceux qui en étaient reconnus comme les détenteurs légitimes. De même en ce qui concerne les Brahmanes, les *thākur*, ou les populations tribales : cela ne fut pas seulement leurs intérêts spécifiques mais, aussi bien, l'ensemble des fondements sur lesquels reposait leur identité collective qui fut progressivement mis en cause, et à travers ceux-ci certaines des assises de la culture locale qui se trouvèrent ébranlées.

La documentation disponible nous permettra de montrer que les uns et les autres en furent parfaitement conscients. Et ce n'est pas un hasard si ce sont précisément les communautés qui furent touchées par un tel processus – quel que soit par ailleurs leur statut dans la société locale, quelle que soit également la distance entre leur éthos propre et les idéaux prônés par Gandhi – qui se manifestèrent le plus activement, au début des années 20, quand le mouvement nationaliste connut son extension véritable en faisant sentir son impact dans l'ensemble de la société et du sous-continent indien.

Le gandhisme en écho

Personne ne peut sérieusement douter de l'importance que joua le charisme personnel de Gandhi dans le mouvement nationaliste en Inde. Certes, on peut aussi attribuer à d'autres qualités (sens politique, organisationnel, etc.) son accession à la prééminence dans le parti du Congrès et parmi les cercles nationalistes²¹. Mais de telles explications tournent court quand il s'agit d'expliquer comment et pourquoi son influence s'étendit si rapidement au delà d'un tel cercle. C'est parce qu'ils étaient conscients de ce problème que les historiens ont souvent fait appel à d'autres registres

21. Voir J. BROWN, 1990.

d'explication : que ce soit en termes de classes pour les historiens d'obédience marxiste, ou encore, pour d'autres, en insistant sur le fait que le génie de Gandhi aurait été, essentiellement, de savoir transcrire les aspirations à l'indépendance d'une minorité cultivée dans un idiome accessible à tous ; parce qu'il se fondait sur un appel aux valeurs fondamentales de la civilisation indienne.

On sent bien cependant que de telles interprétations, malgré la part de vérité qu'elles peuvent receler, demeurent insuffisantes. Par exemple, une question souvent débattue est de savoir si les idéaux de Gandhi faisaient véritablement écho aux valeurs reconnues de la civilisation indienne. Même, si tel a été le cas, il est difficile d'y voir une condition suffisante de son succès ; car Gandhi ne serait certainement pas le seul dirigeant nationaliste, à l'époque, à avoir cherché à « transcrire » les idéaux d'une minorité dans un idiome traditionnel, accessible à tous. La remarque s'appliquerait mieux à Sri Aurobindo, à Shradddhananda ou à d'autres leaders nationalistes moins connus²². Et surtout, une telle ligne d'argumentation perd de son sens dès qu'on examine en détail ce qui s'est passé localement pendant les années décisives où s'affirma l'importance de Gandhi dans la lutte pour l'Indépendance. Un constat est, maintenant, bien établi : le mouvement de non-coopération n'aurait jamais pris une telle ampleur s'il ne s'était agi que d'un mouvement de mobilisation, venu d'en haut²³. Non seulement, des initiatives très variées firent écho à l'appel des leaders du Congrès, à tous les niveaux de la société, mais, dans bien des cas, le seul rôle qui fut laissé à Gandhi, ainsi qu'aux autres militants nationalistes, fut plutôt de chercher à canaliser un mouvement qui les dépassait. On constate, d'ailleurs, qu'il y eut toujours un hiatus considérable entre le personnage véritable de Gandhi (avec la ligne d'action qu'il prônait) et la façon dont on se le représentait localement²⁴. Les analyses qui suivront le confirmeront. Tout comme elles permettront de prendre toute la mesure de l'écart entre les orientations générales du mouvement de 1922 et ce qui se passa effectivement sur le plan local.

Chacun sait, d'autre part, que la principale particularité de Gandhi a été de lier son action politique à une dénonciation sans compromis de l'usage qui pouvait être fait de la violence en société ; ce qui l'a conduit à mettre au premier plan de l'action politique de fortes exigences de réforme

22. Sur le décalage entre Gandhi et les tenants d'un hindouisme plus traditionnel, voir A. NANDY, 1980.

23. Voir les nombreuses analyses contenues dans les différents volumes des *Subaltern Studies* de R. GUHA (ed.), 1982 à 1988.

24. Voir S. AMIN, 1984.

morale et à se faire l'avocat des méthodes de résistance non violentes qui restent associées à son nom. Or, les questions que posait Gandhi par rapport à l'usage de la violence ou de la vérité dans certaines circonstances de la vie collective, ne concernaient pas seulement un débat de militants sur les moyens, pacifistes ou non, légalistes ou non, de mener le pays à l'Indépendance. De même, ces questions ne faisaient-elles pas simplement écho à des questions éthiques qui étaient traditionnellement posées dans la civilisation de l'Inde ; elles s'inscrivaient, en fait, dans un débat beaucoup plus large qui traversait l'ensemble de la société indienne à la même époque ; un débat qui résultait de la mise en cause par le pouvoir colonial de l'emploi traditionnel qui était fait de la violence et de la vérité dans des contextes cruciaux pour le fonctionnement ordinaire de la société. Ainsi, l'impact initial du gandhisme peut-il mieux s'analyser dès lors qu'on réalise qu'il faisait très directement écho à des problèmes et des questions qui se posaient alors au plus grand nombre. Et examiner dans le détail comment le gandhisme a pu ainsi correspondre aux préoccupations de la population et quelle fut exactement la nature de ces préoccupations, me semble devoir être une tâche essentielle si l'on veut comprendre les raisons de sa pertinence en Inde.

La simplification de l'histoire

« *Un parfait désert* »

Pendant la cinquantaine d'années précédant l'arrivée des Britanniques dans la région (1778-1822), les armées de Marwar ne montèrent pas moins de dix-sept expéditions dévastatrices dans le royaume de Sirohi¹. À la différence de Sirohi, Marwar était un des royaumes les plus puissants du Rajasthan. Son souverain contrôlait une grande partie de la région aride qui s'étend à l'est de la vallée de l'Indus et au sud-ouest de la plaine indo-gangétique. Les annales² racontent que Man Singh, le *rājā* de Jodhpur, s'était juré de se venger de Sirohi. Il avait ses raisons. Tandis qu'il n'était encore qu'un prétendant au trône, pourchassé par des adversaires plus puissants, le *rājā* de Sirohi avait refusé d'offrir l'hospitalité à son fils et à sa femme, venus se réfugier sur son territoire. Ce fils en bas âge tomba malade et perdit l'usage d'un œil au cours de ce périple forcé, aux frontières du royaume³. Man Singh, qui réussit finalement à s'emparer du trône de Jodhpur, attendait le jour de sa revanche. L'occasion survint, quelques années plus tard, quand Udaibhan, le nouveau souverain de Sirohi, traversa le territoire de Marwar. Il revenait de Bénarès où il s'était rendu pour disperser les cendres de son père dans le Gange. Man Singh le retint prisonnier. Il finit par accepter de le libérer contre la promesse d'une

1. I.O.L., W.H. Miles, Eur. Mss., f. 73.

2. La seule histoire existante de Sirohi a été compilée par le pandit Gauri Shankar Ojha, à la demande du souverain, Keshri Singh : G.H. OJHA, 1911. Il en existe une version adaptée en anglais qui avait été également commandée par Keshri Singh : L.S. RAM, 1920.

3. N.A.I., F.P., n. 810-812. 1818

rançon considérable. De retour à Sirohi, celui-ci refusa de tenir ses engagements, donnant ainsi à Man Singh le prétexte qu'il cherchait. Les armées de Marwar prirent alors la fâcheuse habitude de venir dévaster le territoire du royaume à intervalles réguliers, pendant plusieurs décennies. La capitale fut, plusieurs fois, mise à sac et le palais incendié ; le souverain l'avait abandonnée et avait été se réfugier sur le mont Abu. Les armées de Marwar brûlaient et pillaient les villages, exigeant de la population tribut sur tribut. On peut imaginer, bien sûr, que le ressentiment du souverain ne fut pas le seul motif en jeu. La politique suivie par Man Singh était un moyen parmi d'autres, conforme à la logique de l'époque⁴, de renflouer les caisses de son royaume, tout en fournissant des occasions de butin à ses armées⁵.

Le royaume connut alors une longue période de désordre. Les nobles, loin d'essayer d'y mettre un terme, profitèrent de la situation pour renforcer leur autonomie locale, déniaient au souverain les droits et les revenus qui lui étaient dus, et s'employant à annexer les villages voisins. Quand

Les portes de la ville, Sirohi.



4. Voir à ce sujet l'excellente monographie de D. KOLFF, 1990.

5. Pour les difficultés financières dans lesquelles se sont débattus les états Rajput dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, dus en particulier à l'augmentation des dépenses militaires, voir G.S.L. DEVRA, 1991.

l'un d'entre eux mourait sans descendants, c'étaient maintenant ses proches, et non plus le souverain, qui prenaient en charge sa succession. Certains nobles choisirent aussi de prêter allégeance aux souverains des royaumes limitrophes⁶. Ainsi, le *ṭhākur* de Nibaj, un des principaux nobles, n'hésita-t-il pas à s'allier avec le *rājā* de Marwar, l'ennemi juré du souverain de Sirohi. Pendant ce temps, ce dernier pressurisait ses propres sujets afin de leur extorquer l'argent qui avait été exigé de lui pour apaiser le *rājā* de Marwar. Il faut encore ajouter à ce sombre tableau une recrudescence du banditisme auquel contribuaient aussi bien les nobles en rébellion que les populations tribales habitant les collines voisines.

Conséquence d'un tel désordre, la population émigra en masse vers d'autres royaumes ; beaucoup de terres cessèrent d'être cultivées et de nombreux villages furent désertés. Les membres de la communauté marchande sur qui reposait toute la gestion de l'économie locale, étaient les plus menacés, autant par les raids de troupes venues de l'extérieur du royaume, que par le souverain et les nobles de Sirohi. Une majorité d'entre eux préféra s'exiler⁷. Finalement, les élites locales réussirent à se liguer, déposèrent et emprisonnèrent leur souverain, puis le remplacèrent par son frère qui était acquis à leur cause.

Ainsi assiste-t-on, à cette époque, à un exemple de la manière dont pouvaient se rompre provisoirement les liens fondamentaux de solidarité dont dépendait l'équilibre socio-politique des royaumes de la région : le souverain se retourne contre la communauté marchande de son propre royaume et abandonne sa capitale ainsi que les habitants des villages à la merci d'armées ennemies. Une majorité de la population déserte alors les lieux. Et finalement, les nobles et les notables, du moins ceux qui ne cherchent pas uniquement à tirer leur épingle du jeu, se liguent contre le souverain et finissent par le déposer.

Mais il fallait encore protéger le royaume du *rājā* de Jodhpur, maintenant cyniquement décidé à remettre l'ancien souverain sur le trône afin de pouvoir agir à sa guise dans le royaume. Et c'est dans ce contexte agité que des représentants de Sirohi furent envoyés à Udaipur pour demander la protection des Britanniques⁸. Comme l'avaient déjà fait la plupart des autres principautés Rajput de la région, dans le but de se concilier la puis-

6. Dans une pétition adressée aux Anglais en 1832, le *mahārāo* déclarait que 312 villages avaient été séparés de Sirohi et avaient été inclus dans le royaume voisin de Palampur entre 1768 et 1823. Il fut décidé que la question ne serait ouverte que pour ceux de ces villages qui avaient été inclus dans ce royaume depuis 1817. L.S. RAM, 1920, p. 233.

7. D'après un rapport de 1855. 1 886 familles de Jain se seraient exilées pendant le règne de Udaibhan Sing. N.A.I., R.A.S., f.n. 39 de 1855.

8. Sur la mise en place du pouvoir colonial au Rajasthan, voir E.S. HAYNES, 1975.

sance montante héritière des Moghols aussi bien que pour se protéger des exactions des Marathes ou de celles de leurs voisins. James Tod les accueillit.



James Tod dans ses œuvres.

Un certain regard

James Tod occupe une place à part parmi les Anglais qui ont façonné l'Empire britannique en Inde. Il la doit moins à ses talents de géographe, de postier, d'administrateur ou de soldat, qu'à son travail d'historien ; et surtout à la manière passionnée dont il se fit l'avocat des royaumes hindous du Rajasthan. Rien ne résume mieux l'orgueilleuse passion qui fut la sienne que cette phrase de l'introduction à son dernier ouvrage : « La Providence m'a placé dans des circonstances telles que j'ai pu dispenser des bienfaits, non à des individus, mais à de petits royaumes. »⁹

James Tod naquit en Angleterre en 1772. Il était destiné, selon son mémorialiste, à une carrière de marchand ; mais il avait refusé ce destin

9. J. TOD, 1839, p. 3.

tout tracé ; il était entré alors dans la Marine de sa Majesté, comme les romans de l'époque conseillaient de le faire dans ce genre de cas. Il arriva en Inde, en 1799, à l'âge de 17 ans, et il commença par servir dans un régiment de la Compagnie. En 1806, il accompagna, à titre militaire, le résident politique anglais auprès de la cour de Scindia¹⁰. Le souverain marathe avait établi son camp à Udaipur, dans la capitale dévastée de Mewar. Ce royaume restait, même affaibli, le plus prestigieux des états Rajput de l'Inde du Nord, à cause de son exemplaire résistance à l'avancée du pouvoir moghol. Tod suivit les déplacements de la cour itinérante de Scindia pendant six années. Puis, à partir de 1812, il résida pendant cinq autres années à Gwalior où le souverain marathe avait finalement décidé d'établir sa capitale. Là, James Tod devint le second puis le premier assistant du résident politique, assumant désormais un poste civil.

Pendant toute cette première période, Tod se consacra à l'étude du Rajasthan. Certes, il n'avait pas la possibilité de voyager à sa guise mais il eut quand même l'occasion de découvrir partiellement la région ; lors de courts périples qui sont relatés en détail dans ses ouvrages ainsi qu'en suivant la cour de Scindia dans ses déplacements. Il finança aussi de petites expéditions, menées par des gens du pays, formés par ses soins et chargés de recueillir toutes sortes d'observations sur les itinéraires qu'il leur traçait. En outre, il faisait venir des habitants originaires de toute la région, qu'il interrogeait inlassablement :

« Les mieux informés des autochtones m'étaient conduits, aussi bien par la persuasion que par la promesse d'une rémunération, et je pouvais faire venir à tout moment, au camp marathe à Gwalior, un natif, originaire de la vallée de l'Indus, des déserts de Dhat et d'Omrasona, ou de n'importe quel état du Rajasthan. »¹¹

En 1817, sous l'influence de Hastings, le nouveau vice-roi, les Britanniques reprennent leur politique d'expansion dans le sous-continent. Ayant rompu le statu quo qu'ils s'étaient provisoirement imposés, ils se trouvèrent bientôt engagés dans une confrontation directe avec les Marathes puis dans une vaste campagne de répression militaire contre les Pindari¹². C'est à l'occasion de cette campagne que Tod trouva une pre-

10. L'ouvrage classique de l'historiographie coloniale sur les Marathes a été rédigé par J. GRANT-DUFF, 1971. Pour une première réévaluation, voir S.N. SEN, 1928, et pour des analyses plus récentes, voir S. GORDON, 1993, F. PERLIN, 1985, A. WINK, 1986.

11. J. TOD, 1839, p. XXI.

12. Sur les Pindari, pour avoir un point de vue d'époque, voir J. MALCOLM, 1972. Les Pindari étaient une de ces catégories fourre-tout, bâtie sur mesure par les Britanniques, pour réduire des groupes armés dispersés dans l'Inde centrale et le Rajasthan et qui faisaient encore obstacle, après que les Marathes furent neutralisés, à l'ordre colonial qu'ils voulaient instituer. Ceux qu'ils réunissaient sous ce terme et prirent pour cible lors d'une véritable campagne militaire, incluaient en fait des gens aux situations extrêmement variées : bandes armées, sou-

mière utilisation concrète du savoir qu'il avait accumulé. Sa compétence lui avait jusqu'alors principalement valu de devenir ... le chef postier du Rajasthan. Il constitua ainsi (du moins, à en croire son mémorialiste, car je n'ai guère trouvé de confirmation à ce sujet) une sorte de service de renseignement militaire, précieux pour les armées anglaises dans une région qui leur était encore pratiquement inconnue et qu'ils n'avaient pas encore cartographiée :

« Les informations qu'il a pu apporter, avec tant d'opportunité, au service de son pays, provenaient de sources qu'il avait collectées, à ses propres frais, pour réunir une somme de connaissances aussi bien géographiques qu'archéologiques ou statistiques et qui n'entraient nullement dans le cadre de ses activités professionnelles. Chaque jour, tant que dura la campagne, il recevait de dix à vingt rapports écrits, qu'il synthétisait sous la forme de bulletins et qu'il envoyait aux états-majors de chaque division. »¹³

C'est en 1817, après que se soit achevée la guerre avec les Marathes, à l'avantage des Britanniques, que James Tod devint le premier agent politique auprès des royaumes hindous de l'ouest du Rajasthan. On lui donna la responsabilité de Mewar, Bundi, Kota, Jaisalmer, Sirohi puis, très provisoirement, en 1819, celle de Marwar. James Tod retourna alors s'installer à Udaipur ; mais contrairement à ce qui s'était passé, quelques années auparavant, il exerçait maintenant ses responsabilités auprès de la cour du souverain hindou, et, non plus auprès des Marathes. Tout son effort consista à rétablir l'autorité bien amoindrie des petits souverains de la région ainsi qu'à tenter de donner une nouvelle prospérité à leurs royaumes, dans le cadre des traités d'alliance passés avec les Britanniques.

Cependant son enthousiasme exacerbé pour la cause de ces royaumes et, surtout, son interventionnisme systématique, contraire, d'ailleurs, aux principes que lui-même prônait, finirent par irriter les cours locales tout en le rendant suspect aux yeux des autorités coloniales. S'y ajouta le fait d'une querelle d'influence sans merci avec le général David Ochterlony, autre personnage pittoresque de l'expansion Britannique en Inde. Celui-ci réussit à faire désavouer Tod par ses supérieurs, avant d'être désavoué à son tour, quelques années plus tard. Tod fut pratiquement accusé d'avoir été corrompu par les souverains locaux et ses pouvoirs lui furent progressivement enlevés¹⁴.

vent composées d'hommes de guerre aux origines diverses et sans situation régulière (Afghan, Rajput, etc.), mais aussi des collectifs issus des populations locales dès lors que ceux-ci avaient recours aux armes pour défendre leurs droits ou leurs intérêts. Pour comprendre le contexte dans lequel s'est jouée une telle campagne, quoique, malheureusement, il ne fasse pas directement référence aux Pindari, il faut se reporter à l'ouvrage de D. KOLFF, 1990.

13. J. TOD, 1839, p. XXVIII.

14. N.K. SINHA, 1964.

Or, James Tod était de constitution physique fragile et il était tombé très malade au cours des dernières années. Il lui avait déjà été conseillé par ses médecins de se faire rapatrier en Angleterre. Sa mauvaise santé, ainsi que la disgrâce dans laquelle il était tombé, le convainquirent, non sans une grande amertume, de démissionner de ses responsabilités dans le Rajasthan. Elles étaient, de toute façon, considérablement amoindries. Il avait alors quarante ans et avait passé vingt-deux années de son existence en Inde, dont dix-huit d'entre elles dans le Rajasthan. Il profita encore de son trajet de retour vers Bombay pour effectuer un dernier voyage d'exploration qui le conduisit à Sirohi et lui donna l'occasion de visiter le mont Abu. De retour en Angleterre, il devint membre et bibliothécaire de la Royal Asiatic Society, qui venait d'être fondée. Il se maria et surtout, il publia une impressionnante somme historique et ethnographique sur les royaumes Rajput, intitulée *Annals and Antiquities of Rajasthan*, livre que Christopher Bayly a pu qualifier avec ironie « d'extraordinaire monument néo-gothique ». Il faut, tout de même, préciser que cet ouvrage est resté, pratiquement jusqu'à ces vingt dernières années, l'ouvrage de base et la principale source de référence de tous les historiens du Rajasthan.

James Tod mourut en Italie en 1835, où il s'était rendu pour tenter d'y recouvrer la santé sous de meilleurs climats. C'est de manière posthume que fut publié son autre ouvrage : *Travels in Western India* qui relate le détail de son dernier périple dans le Rajasthan et son passage par Sirohi.

Le royaume rescapé

Dans la salle d'audience du nouveau palais de Sirohi qui fut bâti en 1911, la décoration murale est faite de grands portraits qui représentent les souverains du royaume. Mais y figure aussi, sur un pied d'égalité avec eux, James Tod. Et il mérite sa place.

Le royaume de Sirohi doit en effet à son intervention personnelle d'avoir conservé le maintien de son autonomie dans le cadre du protectorat britannique. C'était une des initiatives dont James Tod était le plus fier ; celle aussi qui avait, peut-être, le plus coûté à sa carrière parce qu'elle l'avait placé dans une position d'antagonisme direct avec ses principaux supérieurs hiérarchiques. Ce petit royaume présentait à ses yeux un intérêt tout particulier ; d'abord parce que c'était sur son territoire que se trouvait le mont Abu. Or, dans la mythologie des royaumes de la région, devenue plus ou moins la sienne, le mont Abu incarnait, comme on l'a vu, le site originaire des plus anciennes dynasties Rajput, « nées » d'un sacrifice organisé par les dieux sur ce sommet. James Tod ne cache pas la fascination

que ce lieu suscitait en lui et l'émoi qui fut le sien quand il le découvrit enfin de ses propres yeux : « Il était bientôt midi quand j'atteins la passe de Sitla Mata, et au moment où le sommet escarpé du mont Abu se découvrit à moi, mon cœur bâtit de joie et, comme le sage de Syracuse, je m'écriais : Eurêka. »¹⁵

De plus, le royaume de Sirohi était censé être sous la souveraineté de l'une des plus anciennes dynasties Rajput ; un argument auquel l'historien James Tod était particulièrement sensible. Les Deora Chauhan faisaient remonter leur lignée à Prithviraj Chauhan, le roi de Delhi, qui avait lutté sans succès contre les envahisseurs turcs¹⁶. Autre raison de son intérêt pour cette principauté, la responsabilité politique de Sirohi lui avait été confiée récemment et, dans une période où ses prérogatives étaient de plus en plus contestées, il n'était pas question pour lui de se désintéresser d'une telle tâche. Mais quand Sirohi voulut passer, à l'instar de ses voisins, un traité d'alliance avec les Britanniques, le *rājā* de Marwar tenta de s'y opposer et fit pression sur les Britanniques, arguant du fait que Sirohi comptait au nombre de ses dépendances. S'ajoutait à cela la querelle entre Tod et Ochterlony ; ce dernier résidait à Jodhpur et défendait plutôt les intérêts de ce royaume, ne serait-ce que pour contrecarrer l'autorité de James Tod. C'est à ce point qu'intervint véritablement Tod dans l'histoire de Sirohi. Fort de son érudition, il s'employa à prouver que les prétentions de Jodhpur sur ce royaume étaient injustifiées. Je voudrais exposer en détail la manière dont il décrit son intervention dans cette affaire parce qu'on y voit exposées, de manière exemplaire, les nouvelles formes de rhétorique qui allaient jouer un rôle tellement important dans l'histoire coloniale de la région :

« Sirohi présentait un intérêt tout particulier à mes yeux, d'abord parce que j'avais eu l'entière responsabilité des relations politiques avec ce royaume depuis la pacification générale de la région en 1817-1818, ensuite parce que son indépendance, à la fois politique et sociale, avait été préservée, entièrement par mes soins, des prétentions spécieuses de son puissant voisin, le *rājā* de Marwar qui voulait en faire son tributaire. Ces prétentions étaient soigneusement étayées par des arguments et des documents de nature à convaincre le fonctionnaire responsable des relations politiques entre Marwar et le gouvernement britannique, de sorte que le marquis Hastings fût bien près d'en reconnaître le bien-fondé. *C'est en ces circonstances, comme en plusieurs autres, qu'une certaine connaissance historique de l'entrelacs compliqué des relations de politique internationale qui caractérise la région, me permit de révéler la complexité du cas et, par là-même, de sauver la terre des Deora de ces collecteurs de tribut implacables qui étaient à la solde de leur puissants opposants.* »¹⁷

15. J. TOD, 1839, p. 50.

16. Sur l'origine des Chauhan, voir B.D. CHATTOPADHYAYA, 1976.

17. J. TOD, 1839, pp. 60-61, c'est moi-même qui ai souligné certaines phrases caractéristiques de Tod dans cette citation ainsi que dans celles qui suivent.



Jodhpur, 1902.

Suit alors le détail des arguments employés de part et d'autre :

« Les émissaires de Jodhpur avancèrent leur droit à un tribut et à des obligations de service [de la part de Sirohi, NDT] depuis le règne de *rājā* Abhi Singh, des droits dont je contestais la validité à partir de contre-preuves que j'avais trouvées dans leurs propres annales, et qui montraient que quoique des troupes de Sirohi aient effectivement servi sous le commandement des princes de Jodhpur, c'était parce qu'elles le considéraient alors comme un vice-roi de l'Empire [moghol, NDT] et non pas comme le *rājā* de Marwar, au temps des guerres du Gujarat ; quand l'épée des Deora était supérieure à toute autre, ce fut sous la bannière impériale qu'ils [les Deora, NDT] combattaient avec Abhi Singh comme generalissimo. C'étaient des distinctions de casuistique politique auxquelles ils n'étaient pas préparés mais, pour appuyer leurs prétentions, ils avancèrent le cas du chef de Nibaj, le premier noble de Sirohi, qui se considérait comme leur féal. À cet argument, il fut répliqué qu'il y avait des traîtres et des opportunistes dans tout État, ce que le *rājā* de Jodhpur était le dernier à pouvoir prétendre ignorer, et Sirohi, trop faible pour pouvoir protéger ou punir ses vassaux, n'était pas une exception à cette règle. De plus, Nibaj, se trouvant exposé aux frontières de Marwar, était à la merci de ses ennemis. Enfin, surtout, ce chef étant déjà *primus inter pares*, on pouvait dire de lui que *one step higher would make highest*, et il pouvait espérer atteindre ce but grâce à Jodhpur. Quand ils se rendirent compte que les documents dont ils disposaient ne leur permettraient de faire reconnaître le statut de tributaire [de Sirohi, NDT], ils se concentrèrent sur l'aspect financier, présentant une liste de tributs qu'ils avaient levés de façon irrégulière, lors des expéditions de pillage menées selon l'opportunité du moment ; mais ils ne purent faire

montre, pour justifier leurs prétentions, *d'aucun paiement régulier, continu ou soumis à des conditions stipulées à l'avance*, pour légaliser ce qui n'était, en fait, que des incursions de pillards, menées par des gouverneurs de province qui agissaient en leur noms propres. »¹⁸

Puis vient le compte rendu de plusieurs autres arguments utilisés par le parti de Jodhpur et, chaque fois réfutés par Tod.

« *Tous ces arguments, quoiqu'ils fussent présentés avec beaucoup de subtilité et de talent, restaient sans portée, une fois confrontés à la vérité ; et je réussis finalement à placer l'indépendance de Sirohi à l'abri de tout coup du sort, ce qui me valut la haine du prince de Jodhpur, de ses ministres et courtisans ainsi que de ses émissaires et la reconnaissance soupçonneuse des Deoras, dont le territoire était encore le théâtre de divisions et de mécontentements variés.* »¹⁹

Le plaidoyer passionné de James Tod en faveur de Sirohi fut modérément apprécié, non seulement des gens de Jodhpur mais aussi de ses supérieurs. Ce fut, comme on l'a dit, l'un des motifs utilisés contre lui pour le dessaisir progressivement des affaires du Rajasthan, jusqu'à ce qu'il se sente contraint de demander sa démission. Pendant plusieurs années, on jugea plus diplomatique de bloquer le dossier. Cependant, en 1823, la situation avait changé. Tous les autres royaumes de la région étaient alors passés sous protectorat anglais. Sirohi était le seul royaume dont la situation n'avait pas été clarifiée. D'autre part, Man Singh, le *rājā* de Jodhpur, était alors très mal vu des Britanniques qui ne se souciaient plus de le ménager. Aussi, la décision de passer un traité avec Sirohi fut-elle finalement entérinée, comme James Tod l'avait souhaité. Ces circonstances, amères pour lui, expliquent le caractère de plaidoyer *pro domo* que revêt parfois l'œuvre de Tod.

Notons d'abord dans le passage précédent de Tod la plus significative des lacunes. On ne peut oublier que, lorsque celui-ci se flatte d'avoir finalement réussi à placer l'indépendance de Sirohi « *beyond the reach of fate* », il entend par là que le royaume a échappé, grâce à lui, au statut de dépendance de Marwar. Mais il ne se donne même pas la peine de préciser que Sirohi a ainsi obtenu le "privilège" de devenir le tributaire direct du pouvoir britannique.

Certes, on ne saurait nier que la protection anglaise ait pu être alors réellement sollicitée par une majorité de l'élite du royaume. Mais l'emploi du terme indépendance n'en est pas moins symptomatique pour définir l'inauguration d'une époque au cours de laquelle le royaume subira des

18. *Id.*, pp. 61-62.

19. *Id.*, p. 63.

interférences externes plus significatives que celles qu'il avait connues jusque-là, au cours de son histoire.

L'argumentation de Tod va se déployer comme une défense passionnée de la justice dans l'histoire. Cette conception, bien éloignée d'ailleurs des péripéties réelles de la présence britannique en Inde, disqualifie les exactions entre états, basées sur la force ou la manipulation de l'adversaire. Seul est reconnu comme modèle légitime le type de relations qui correspond aux formes de traités que les Britanniques, à la suite des Moghols, entendaient imposer à leurs tributaires : c'est-à-dire un modèle exactement opposé aux sortes de relations qui avaient existé entre Sirohi et Marwar.

Mais surtout, la botte secrète de Tod aura consisté à s'approprier l'historiographie de ses adversaires et à la retourner contre eux : « des droits dont je contestais la validité à partir de contre-preuves que j'avais trouvées dans leurs propres annales ». C'est ainsi que la survie de Sirohi comme une entité, sinon indépendante, du moins autonome, pendant plus d'un siècle, se sera effectivement jouée à partir de ce premier transfert historiographique opéré par Tod à partir de l'histoire locale. À travers ce geste, ce sont, en fait de nouvelles règles qui s'énoncent et qui apparaissent de manière exemplaire dans ce texte :

- les Britanniques deviennent, dans l'énoncé, les maîtres absolus du jeu politique, mais leur pouvoir ne s'énonce pas comme tel : grâce à eux, au contraire, Sirohi est redevenu « indépendant » ;

- la légitimité des dynasties régnantes passe pas une redéfinition de leurs droits, de leurs prétentions et de leurs privilèges. Et grâce à James Tod, dans le Rajasthan, ce sont les Britanniques eux-mêmes qui se convainquent d'être les arbitres les mieux informés de la véritable histoire politique de la région.

La simplification de l'histoire

Ce qu'on a le plus reproché à James Tod est d'avoir voulu systématiquement rapprocher les formes de souveraineté du Rajasthan avec celles qui existaient dans l'Europe médiévale ; aussi, d'avoir émis l'hypothèse d'une origine commune entre les dynasties Rajput et les premières aristocraties européennes. Ce reproche n'est d'ailleurs pas nouveau puisqu'il avait été déjà fait à Tod par ses contemporains et qu'il s'en était défendu. Tout en admettant le caractère conjectural et largement analogique de tels rapprochements, il en défendait l'intérêt, estimant que les autres historiens avaient, à l'inverse, exagéré l'irréductible singularité de l'histoire européenne en niant arbitrairement la possibilité de comparaisons avec d'autres civilisations. Or, il n'est pas interdit de donner raison à Tod sur ce

point, en tout cas sur un plan méthodologique. Il suffit de penser aux travaux récents sur la Grèce ancienne ou aux débats perpétuels à propos de la définition du système des castes. On se persuade aisément qu'il n'y a jamais eu de méthode assurée qui permette de mesurer le degré de singularité qu'un chercheur est effectivement en droit d'attribuer aux cultures qu'il étudie. Ronald Inden a d'ailleurs montré que les hypothèses de Tod sur les origines des royautes Rajput ont été d'abord rejetées pour des raisons peu scientifiques²⁰. Elles s'accordaient mal avec l'idéologie coloniale du XIX^e siècle. Alfred Lyall se chargera de « rectifier » Tod en analysant les mécanismes du pouvoir dans les clans Rajput comme l'expression d'une réalité fondamentalement « tribale », sans commune mesure avec le développement du féodalisme en Europe²¹.

Cela dit, l'historiographie de James Tod comporte bien un biais essentiel : il existe une tendance constante chez lui à vouloir distinguer radicalement, d'une part, les anciennes institutions qui caractériseraient fondamentalement la structure sociale et politique des principautés Rajput du Rajasthan, et d'autre part, les forces qui ont conduit à leur dégénérescence – c'est-à-dire essentiellement celles de l'islam puis, à leur suite, les exactions des Marathes et des Pindari. Ce présupposé se retrouve d'ailleurs dans la politique qu'il prône pour la région ; une politique qui devrait s'employer délibérément à restaurer ces principautés dans leur spécificité plutôt que de les fondre dans les structures administratives et politiques de l'Empire. On comprend aisément pourquoi James Tod fut un historien, sinon un administrateur, tellement apprécié des souverains Rajput ; et pourquoi il fut regardé, de son vivant, avec une suspicion croissante par l'administration britannique.

La carrière et l'œuvre de James Tod témoignent de manière exemplaire du rapport complexe qui pouvait se nouer entre certaines formes de savoirs et la politique britannique en Inde. La passion individuelle s'y trouve inextricablement conjuguée avec l'usage qui en est fait, dans le contexte de l'édification de l'Empire.

Cette carrière peut se diviser en deux périodes. Pendant une première douzaine d'années, Tod est le témoin impuissant de la domination marathe dans la région, horrifié par les violences que ceux-ci exercent contre la société locale. Il développe alors à l'égard de ces derniers une aversion profonde qui colorera toute son œuvre. Il connaît, à l'inverse, une véritable fascination pour la société du Rajasthan. Pendant ces années,

20. R. INDEN, 1990, pp. 172-180.

21. A. LYALL, 1899.

l'entreprise de connaissance à laquelle Tod se livre inlassablement se distinguera par deux traits qui ne seraient pas exceptionnels s'ils ne se combinaient ici avec une particulière intensité. Le savoir qu'il acquiert sur la région est tout à la fois très personnalisé et pourtant recueilli de manière très indirecte. De ce point de vue, ses recherches ne se confondent pas avec celles des orientalistes de son époque : ils travaillent sur des corpus mieux définis et maintiennent une approche plus critique et distanciée envers leurs sources ; mais elles ne se confondent pas, non plus, avec les récits contemporains de voyageurs qui se fient davantage à leur intuition mais se limitent aussi à leur expérience vécue ou à ce qu'ils font passer pour telle. Il est passionnant, par exemple, de comparer les voyages de Tod avec ceux de Victor Jacquemont, qui traversa la même région une vingtaine d'années plus tard²². Sa perception des réalités locales, dégagée, il est vrai, de toute responsabilité directe, apparaît certainement rétrospectivement moins riche d'informations mais aussi beaucoup plus réaliste que celle de Tod.

Or, au début du XIX^e siècle, les Britanniques ne disposaient encore que de très peu de connaissances locales, encore moins d'une cartographie précise du Rajasthan²³. Tod se trouvait donc dans la situation classique, à cette époque, de l'explorateur découvrant un territoire mal connu. Sa tâche était cependant, à la fois, plus simple et plus compliquée : plus compliquée d'abord parce qu'il ne disposait que du peu de liberté que ses fonctions lui permettaient pour se rendre lui-même dans l'ensemble de la région ; mais plus simple aussi puisqu'il pouvait convoquer tous les informateurs dont il avait besoin. Et surtout, parce qu'en s'appuyant sur un travail important de déchiffrement de manuscrits, grâce à l'aide d'érudits locaux, il put avoir accès aux traditions historiographiques existantes. C'est essentiellement à partir de ces sources que Tod va se forger une image de la société du Rajasthan.

L'option de recherche, véritablement caractéristique de Tod, est d'avoir recueilli et synthétisé pour la première fois, une tradition historiographique très particulière, celle des bardes et des généalogistes attachés aux maisons royales et d'avoir fait de ces récits, qui avaient un statut et une fonction bien spécifiques, le texte fondamental où devait se révéler la réalité authentique de cette société. C'est le travail de réinscription de cette tradition dans un contexte contemporain en pleine transformation qui constitue, sans doute, l'apport le plus singulier de Tod à l'histoire du Rajasthan.

22. V. JACQUEMONT, 1934.

23. Sur le développement de la cartographie en Inde, voir S. GOLE, 1983.

Il existait, en effet, un hiatus déjà profond entre la réalité des royaumes Rajput à l'époque de Tod et l'image que pouvaient en présenter les bardes. De même qu'il existait très certainement un hiatus tout aussi profond entre le véritable passé de ces royaumes et l'image que les récits de bardes en donnaient. Ne serait-ce déjà, comme Tessitori l'a suggéré, pour la raison que James Tod n'eut jamais accès aux chroniques véritablement anciennes de la région. Il basa, en fait, ses propres reconstitutions historiques sur des longs poèmes qui étaient des compilations des chroniques anciennes, rédigés par les bardes à des dates beaucoup plus récentes. Mais c'est pourtant cette vision épique et « féodale » de la société hindoue, déjà idéalisée, à laquelle James Tod va s'attacher et qui lui servira de référence constante dans son appréciation de la réalité régionale.

Pourquoi ce choix ? On devrait pouvoir l'expliquer, au moins partiellement par l'influence du mouvement romantique sur un jeune homme d'une vingtaine d'années, influence qui transparaît souvent dans son œuvre. Il y a indéniablement un côté « Byron » chez James Tod, prenant le parti actif d'une société déchue mais antique et autrefois glorieuse contre des envahisseurs assimilés à des barbares (les Marathes et aussi dans une certaine mesure les Britanniques eux-mêmes).

La dépréciation systématique de l'apport culturel que pouvait représenter l'influence marathe n'étonne pas de la part d'un Britannique à l'époque ; mais accompagnée d'une valorisation systématique des royaumes Rajput et d'une appréciation fort nuancée de ce que pouvait représenter l'influence occidentale, au moins en termes culturels, la combinaison aboutit à une problématique plus originale. Ce qui s'impose en pointillé, dans toute l'œuvre de Tod, est un plaidoyer répété en faveur de la restauration des royaumes hindous dans une sorte d'état antérieur, fortement idéalisé, et qui devrait les reconduire vers la prospérité. Le plus intéressant est que ce modèle dominera effectivement le destin de la région pendant toute la période coloniale.

Car l'importance de Tod tient précisément au fait que ce qui n'aurait pu être que le style, daté, d'une œuvre d'érudit nostalgique, ait pu acquérir une dimension véritablement opérationnelle. La relance d'une politique interventionniste dans la région, sous l'impulsion de Hastings – le nouveau vice-roi – offrit cette opportunité qui correspond à la seconde période de la carrière de James Tod au Rajasthan.

On voit alors d'abord celui-ci se transformer en maître du renseignement militaire, pendant que dure la campagne contre les Pindari. Mais surtout, la conséquence de l'intervention britannique va être de donner aux royaumes Rajput un nouveau statut et une nouvelle raison d'être sous protectorat britannique. Alors, James Tod, en concurrence avec David

Ochterlony, va trouver l'occasion longtemps rêvée de donner un semblant de réalité à l'image du Rajasthan qu'il avait façonnée. Tout ce que celui-ci a pu accumuler comme savoir sur l'histoire de ces royaumes, et, au delà, la conception romantique d'ensemble qu'il a pu se forger sur leur identité va alors être mise à contribution. Et c'est cette singulière opération dont nous aurons à analyser les effets.

Ainsi, dans le moment même où elle s'institue, la nouvelle historiographie qui se met en place se définit-elle autant parce qu'elle intègre que par ce qu'elle exclut. Comme le montre très bien l'argumentation de James Tod dans le cas particulier de Sirohi, en sont pratiquement exclues l'ensemble des pratiques qui sont au cœur de l'histoire véritable entre les pouvoirs de la région : c'est-à-dire l'ensemble des moyens employés pour manipuler adversaires et alliés et pour imposer la légitimité du pouvoir par la force ou par la ruse. Or, ce sont précisément de tels moyens qui sont, non seulement reconnus et valorisés mais également théorisés dans la tradition indienne de réflexion sur le pouvoir, tradition dont l'*Artashāstra* reste la plus célèbre illustration. Et leur mise en œuvre constitue aussi bien la matière première que les bardes utilisaient dans leur histoire des royaumes dont Tod lui-même s'était inspiré, tout en en désamorçant la portée.

Il y a, là, un refus de l'histoire événementielle dont il faut mesurer toute la portée. Une polémique actuelle oppose les historiens sur l'importance à accorder à la notion de « dissension » dans l'histoire de la confédération marathe et plus généralement dans l'histoire de l'Empire moghol. En effet, dans un ouvrage récent, André Wink, historien de cette période, a cherché à montrer qu'on ne pouvait comprendre le développement du pouvoir marathe sans tenir compte des tensions constantes qui résultaient de la propension de tous les représentants des forces en jeu sous les Moghols à se rebeller contre les pouvoirs institués. André Wink entend aussi montrer par ce biais, la continuité entre différentes formes de pouvoirs dominants – tant hindous que musulmans – parce qu'on rétablit alors le contexte dans lequel s'établissaient les alliances entre des partenaires que tout semblait opposer par ailleurs²⁴.

Une telle interprétation a été contestée par des historiens indiens²⁵. Athar Ali, par exemple, nie que la notion de dissension ait pu avoir sous

24. Voir, sur ce point, l'excellent article de N. ZIEGLER, 1978.

25. Sur la polémique entre Wink et les historiens indiens, voir M. ATHAR ALI, 1986-1987, pp. 102-110 ; voir aussi le compte rendu d'I. HABIB, 1988, et la réponse d'A. WINK, ainsi qu'un nouveau commentaire d'I. HABIB, 1989, pp. 363-372.

l'Empire moghol l'importance qu'André Wink lui prête. Il l'accuse, ainsi que d'autres historiens occidentaux contemporains, de sous-estimer à dessein la puissance de cohésion de l'empire moghol.

Sans entrer dans le détail d'une telle polémique, il semble que les hypothèses faites par Wink, applicables ou non à l'empire moghol, trouvent, en tout cas, leur portée pour la période qui suit immédiatement la prédominance marathe dans l'Inde du Nord²⁶. Wink a peut-être, d'ailleurs, le tort d'affaiblir son argument en soulignant surtout la continuité entre l'histoire marathe et la tradition hindoue sur la base des textes les plus anciens de l'hindouisme. J'essaierai de montrer dans la suite de ce travail que, dans le cas du Rajasthan, tout au moins, les jeux politiques fondés sur la dissension et le chantage plus ou moins explicite à la rébellion constituent bien un des facteurs les plus importants à l'œuvre parmi toutes les forces sociales et politiques en présence. Si ce point n'a pas été suffisamment reconnu, non seulement en ce qui concerne les Marathes ou les Moghols mais aussi la société civile dans son ensemble, ce n'est pas faute de documents ; c'est plutôt que presque toute l'historiographie moderne du sous-continent est longtemps restée prisonnière du type de problématique dont Tod peut être considéré comme l'un des représentants exemplaires.

Cette perspective a d'abord eu pour effet de donner une vision extrêmement cloisonnée de l'histoire de la région. Et à mon sens le plus grand reproche qui puisse être fait à Tod, dans le cadre des travaux sur le Rajasthan, est d'avoir ainsi tracé les lignes d'une historiographie – et par la suite, d'une politique et d'une idéologie – qui a trop longtemps ignoré la complexité véritable des liens qui existaient entre ces principautés et les forces externes qui intervinrent dans leur histoire. Cela est vrai, qu'il s'agisse d'ailleurs des musulmans, des Marathes, des Pindari ou, par la suite, des Britanniques eux-mêmes. C'est seulement depuis une période récente que les historiens ont commencé à réévaluer ces liens et à nuancer les jugements souvent sommaires portés par l'historiographie coloniale sur l'influence musulmane ou marathe dans la région.

De même l'historiographie inaugurée par Tod a-t-elle eu pour second effet de figer la compréhension des relations internes qui existaient dans les principautés Rajput. Si l'on devait en caractériser sommairement le fonctionnement, on ne pourrait manquer d'insister – comme l'a fait Henri Stern²⁷ – sur l'extrême fluidité de toutes les institutions qui participaient

26. Pour une mise au point actuelle sur l'historiographie de cette période, voir M. ALAM et S. SUBRAHMANYAM, « L'État moghol et sa fiscalité, XVI^e-XVIII^e siècles », *Annales E.S.C.*, janv.-févr. 1994, 1, pp. 189-217.

27. H. STERN, 1991.

de leur organisation. Qu'il s'agisse du rapport au territoire, du mode de relation que les dynasties régnantes entretenaient avec l'aristocratie locale ou avec les différentes communautés qui composaient le royaume, de la manière encore dont était prélevé le revenu, ou des droits et devoirs de chacun, il existait bien des principes et des traditions plus ou moins bien acceptées mais certainement aucun carcan strict de règles qui ne puissent être remises en question. C'est d'ailleurs bien ce dont témoigne, en partie à son insu, l'extraordinaire moisson de faits divers, de traditions locales et de conflits de toute sorte que nous livre Tod dans ses livres.

Les faits dont nous aurons à traiter ici nous obligeront ainsi à porter un double regard sur cette historiographie qui restera profondément marquée jusqu'à l'indépendance et parfois même au delà, par ce qu'on pourrait appeler, en hommage aux travaux de Jean-Pierre Faye²⁸ sur l'histoire contemporaine, l'effet Tod.

D'une part, il s'agira pour nous de marquer les indices nombreux qui permettent de dégager les lignes directrices d'une autre historiographie et d'une autre ethnographie de la région où les relations qui structurent la vie des communautés et des principautés, loin de pouvoir être définies et ramenées, une fois pour toutes, à quelques principes essentiels, n'ont cessé de constituer, en tant que telles, l'enjeu des débats et de conflits où se structurait tant bien que mal la société.

Mais d'autre part, il ne nous faudra pas oublier pour autant que la conception que Tod s'était faite de la société du Rajasthan, indépendamment d'ailleurs de sa plus ou moins grande validité d'un point de vue historiographique, n'en a pas moins eu des conséquences considérables sur la réorganisation de la région pendant la période coloniale : elle a effectivement servi de cadre de référence, intellectuel et institutionnel, non seulement aux Britanniques mais aussi à un nombre de plus en plus grand de protagonistes dans les événements survenus dans la région pendant toute la période coloniale.

Il y a là un effet de brouillage essentiel, d'autant plus compliqué à démêler qu'au fur et à mesure que s'imposait une nouvelle représentation du Rajasthan, se multipliait le nombre de ceux qui allaient tenter d'en jouer, que ce soit pour l'authentifier ou pour la rectifier en fonction de leurs intérêts du moment, donnant une consistance de plus en plus grande à cette arène particulière où traditions « authentiques » et traditions « inventées » ne cesseront désormais de se chevaucher, de se combattre sourdement ou, au contraire de s'harmoniser.

28. J.P. FAYE, 1972.

L'ethnographie et l'érudition historique ne sortent pas indemnes de ce jeu compliqué. Car la distance même que le discours savant entend toujours marquer entre vérité de fait et argument de circonstance ne constitua souvent, comme le montre l'exemple de Sirohi, qu'un enjeu tactique de plus, un atout non négligeable, que chacun s'employa, à l'époque, à manipuler à son profit. Ainsi, ce à quoi l'on assiste durant toute la période coloniale dans la région, est-ce autant à la mise en place d'une historiographie qu'à l'intrusion des nouveaux modes d'une raison historique dans l'arbitrage des conflits qui structurent la société.

De nobles solutions

Rohua, 1939

À l'ouest du mont Abu s'étend une bande de terre encore fertile, arrosée par la rivière Sunli et par les petits cours d'eau qui descendent de la montagne sacrée. Puis très vite, se profilent les premières dunes du grand désert indien qui s'étend sur des centaines de kilomètres jusqu'aux rives de l'Indus. Là, à une dizaine de kilomètres des vallées cultivées, à la frontière de Sirohi et du royaume de Jodhpur, se trouve un petit massif de collines qui dessine un cirque parfait à l'intérieur duquel, protégé de toutes parts, se trouve le village de Rohua, dominé par la demeure fortifiée du *thākur*¹.

En ce mois de janvier 1939, Rohua est fermé à tous. La route qui y mène est bloquée par un mur de pierre entouré de tranchées où veillent des Bhil, recrutés parmi les populations tribales du voisinage. Un peu plus loin, le défilé qui mène au village est encore barré par des tranchées et des haies d'épineux. Le seul accès possible est un vaste portail de bois, fermé chaque nuit et constamment gardé. Des guetteurs disposant de tambours surveillent aussi les environs à partir des collines surplombant le village, et des lignes de tranchées bloquent tous les autres accès du petit massif montagneux. À l'intérieur même de Rohua, des fortifications ont été amé-

1. Le terme de *thākur* (seigneur) est habituellement utilisé pour désigner ceux des Rajput qui sont reconnus par les souverains comme les détenteurs légitimes de domaines fonciers (*jāgīr*). On utilise aussi alors parfois le terme de *patvi*. C'est dans ce sens que *thākur* sera utilisé ici. Cependant, le terme est souvent employé de manière plus lâche, comme un terme d'adresse poli vis-à-vis de n'importe quel Rajput.

nagées tout le long du chemin qui mène à la demeure du *thākur* ; elles sont placées sous la responsabilité des sept lignées cadettes de celui-ci. Leurs membres se sont mobilisés avec leurs dépendants à l'appel de leur aîné. Comme le *thākur* l'explique, c'est encore à ceux-ci de devoir nourrir leurs gens. Mais quand les hostilités commenceront, toute la responsabilité du ravitaillement retombera sur lui. En plus des gens du village et de son domaine, des lignées cadettes et des tribaux des environs qu'il a mobilisés, le *thākur* sait pouvoir compter sur d'autres Rajput de son clan dont les domaines se situent à Sirohi ou dans le royaume voisin de Jodhpur et qui lui ont envoyé des hommes et du matériel. Il a aussi recruté une cinquantaine de mercenaires venus du Sindh, de l'autre côté du désert, et il dispose même d'un canonnier venu de Jodhpur. Il peut compter enfin, pour soutenir sa cause, sur l'appui de nobles puissants, comme, par exemple, le ministre de l'Intérieur de Jodhpur avec qui il est allié par les femmes.

Le *thākur* de Rohua, ou plutôt son oncle, car le *thākur* lui-même semble avoir été précocement usé par l'alcool et l'opium, était visiblement très satisfait de l'ensemble du dispositif ; il en montra tous les détails à F.C. Coventry, administrateur en retraite de l'empire britannique. Celui-ci était alors au service du souverain de Sirohi, en qualité d'inspecteur général de la police du royaume. C'était d'ailleurs un autre fonctionnaire anglais à la retraite, G. Laird Mac Gregor qui avait, à la même époque, la charge de premier ministre. Le *thākur* raconta avec fierté à Coventry la manière dont ses ancêtres avaient défait une armée menée par des officiers britanniques qui avaient été tués au combat. Le *thākur* exagérait. Aucun britannique n'avait été tué. Mais il était vrai que ses ancêtres avaient activement participé à la mutinerie de 1857, à la différence du *rājā* de Sirohi, fidèle alors aux Anglais. Une expédition punitive avait été lancée contre Rohua. Ce qui n'avait rien de nouveau. Ce seigneur et sa lignée s'étaient toujours distingués par leurs révoltes régulières contre l'autorité royale puis contre les Britanniques ; ils avaient ainsi réussi à préserver, dans cette région peu accessible, située à la frontière du royaume, une autonomie de fait qu'ils maintinrent pratiquement jusqu'à l'indépendance.

Depuis qu'il avaient pris ainsi leurs dispositions, le *thākur* de Rohua et les siens avaient interdit l'accès des lieux et avaient refusé tout dialogue avec les représentants de l'administration locale. C'est pourquoi Coventry avait fini par se déplacer lui-même, porteur d'un message du premier ministre à leur intention. En bon fonctionnaire anglais, Coventry ne se montra pas particulièrement impressionné par tout ce *show*. Il était d'ailleurs venu à Rohua en compagnie d'un seul homme : un noble des environs. En revanche, tout comme le premier ministre, son compatriote,



Les anciennes demeures du *thākur*.



Rohua : Dalpat Singh et son petit-fils.

il avait quelque peine à comprendre la logique de ce qu'il avait sous les yeux :

« Ils sont maintenant disposés à parler. Mais toute l'affaire est tellement disproportionnée par rapport aux causes alléguées du conflit, du moins, pour autant que je les saisisse, que je suis bien incapable de comprendre leur action, sachant, en plus, qu'ils sont supposés avoir le support actif des Bhil, disposer de quantités d'armes et avoir le soutien des *jāgirdār* voisins de Marwar. »²

Visiblement, tout cela faisait un peu désordre, surtout à une période où l'administration coloniale cherchait à se concilier la noblesse Rajput afin de faire barrage au mouvement nationaliste. La révolte du *thākur* de Rohua n'avait pourtant rien d'exceptionnel. Même sans prendre en compte un plus lointain passé, il n'y avait pratiquement pas un noble du royaume qui ne se soit révolté une ou plusieurs fois depuis le début du XIX^e siècle et l'arrivée des Britanniques dans la région. Les *thākur* de Rohua, fidèles à leur réputation d'indépendance, n'avaient pas été en reste. Il est plus remarquable de noter le caractère extrêmement traditionnel d'une telle rébellion qui a eu lieu, il y a une cinquantaine d'années, à peine quelques années avant l'indépendance. L'actuel *thākur*, qui avait vécu, enfant, ces événements, n'était pas moins lyrique que ses ancêtres quand il me raconta cette épopée. On y trouve, de façon exemplaire tous les éléments qui caractérisaient les révoltes de nobles dans le Rajasthan et plus généralement en Inde.

Analyse d'une tradition

Solidarités parmi les Rajput

La noblesse du Rajasthan s'est progressivement cristallisée au XVI^e et au XVII^e siècle en une vingtaine de grands clans de Rajput dont les lignées aînées étaient souvent à la tête des principautés de la région. C'est ainsi qu'à Sirohi, la noblesse appartenait presque sans exception au clan des Deora Chauhan dont l'aîné statutaire était le souverain.

Il s'agissait là cependant d'une situation relativement originale. Dans la majorité des royaumes de la région, les nobles se rattachant directement au clan régnant ne constituaient pas la totalité des Rajput, détenteurs de domaines fonciers. Aussi, ne saurait-on voir, dans ce cas particulier, l'indice d'une règle plus générale selon laquelle la noblesse d'un royaume Rajput se confondrait avec le clan régnant. Même à Sirohi, où tel fut effec-

2. C.O.L., n. 298, 1939 ; C.M. Sirohi à C.M. Jodhpur.

tivement le cas, du moins à partir du XIX^e siècle et peut-être auparavant, il n'en avait pas été toujours ainsi, comme en témoignent les informations lacunaires dont nous disposons. Des clans de Rajput ayant régné à Sirohi avant les Deora Chauhan ont maintenu, semble-t-il, des droits fonciers dans le royaume, longtemps après avoir perdu le pouvoir politique. Tel fut le cas, par exemple, du clan des Solanki au XVII^e siècle³. Alors que les Deora Chauhan les avaient remplacés sur le trône depuis plusieurs siècles déjà, il est encore fait mention sous leur nom d'un domaine (*vatan*) de vingt-quatre villages inclus dans le territoire du royaume.

Il pouvait arriver aussi que des domaines soient attribués à des Rajput qui s'étaient rebellés et qui étaient venus chercher refuge dans le royaume. Le bourg de Pindwara (une des principales petites villes du district, aujourd'hui) avait été fondé par l'un d'entre eux appartenant au clan royal de Marwar (un Rathor)⁴. On ne sait exactement ni quand ni pourquoi celui-ci s'était trouvé à Udaipur ni les raisons pour lesquelles il avait dû s'exiler en compagnie de son fils. Toujours est-il qu'un *jāgīr*, incluant plusieurs villages, lui fut concédé par le *rājā* de Sirohi. Cependant, au XIX^e siècle, le descendant de ce *thākūr* fut assassiné dans le palais du *rājā* à Sirohi. Et son domaine fut alors inclus dans le domaine royal (*khālsā*).

Il était également de coutume que des *jāgīr* soient concédés aux affins à l'occasion de mariages royaux. Le domaine du *thākūr* de Padiw, un des principaux nobles du royaume, s'était, par exemple, trouvé agrandi au cours des années par l'annexion progressive du domaine d'un autre *thākūr*, appartenant au clan royal de Bikaner. Or ce domaine avait été accordé à ce dernier lorsque sa sœur s'était mariée au *rājā* de Sirohi⁵.

La situation à Sirohi n'était donc pas différente, semble-t-il, de celle qui prévalait dans les autres royaumes Rajput⁶. Et le clan dominant n'y avait pas toujours eu la détention exclusive des domaines réservés aux nobles. Comment expliquer alors qu'au début du XIX^e siècle, tous les *jāgīrdār* aient pourtant été détenus par des membres du clan souverain. Deux constats initiaux permettent de mieux cerner le problème : on sait d'abord que le royaume a subi, tout au cours de son histoire, la pression ou, plus simplement, l'attraction des royaumes voisins (Marwar et Mewar) qui furent, à la fois, puissants et prestigieux. Et l'on peut constater ensuite que les Rajput appartenant au clan régnant se répartissaient, au début du XIX^e siècle, sur une aire territoriale beaucoup plus étendue que celle des frontières qui furent alors reconnues à Sirohi.

3. Voir K.R. QANUNGO, 1969, p. 88.

4. N.A.I., R.S.A. ; A.G./VIII, 203/cc. Description of Pindwara as given by Garwa Kamdar.

5. N.A.I., F.P., I.n. 1291, P. 1922-23, Note regarding the Isran-Simiti Dispute.

6. Voir H. STERN, 1990, et N. PEABODY, 1991.

L'homogénéité de la noblesse du royaume pourrait bien, dès lors, être le résultat de deux processus historiques complémentaires : d'une part, les souverains de Sirohi ne semblent avoir été capables de maintenir leur autorité que là où s'exerçait leur pouvoir effectif ; et non pas là où d'autres royaumes pouvaient se concurrencer, donnant aux nobles une plus grande liberté de manœuvre, qu'ils appartiennent d'ailleurs ou non au clan des Deora. Les événements du début du XIX^e siècle en sont, encore, la démonstration. Mais il semble également, d'autre part, que le souverain et les nobles de son clan aient maintenu une pression telle au centre du royaume qu'ils y aient progressivement annexé, à leur seul usage, l'ensemble du territoire et des domaines disponibles. Résultat de ces deux processus : le territoire du royaume a dû se réduire progressivement à la seule zone où le clan régnant détenait une souveraineté sans partage. Voilà très probablement pourquoi, au XIX^e siècle, la hiérarchisation interne à la noblesse du royaume en est venue pratiquement à se confondre avec celle du clan des Deora Chauhan, dont il nous faut maintenant étudier la structure. C'est ce que je ferai, en prenant comme exemple le fonctionnement de l'instance exécutive du royaume (le *darbār*) et en analysant, plus en détail, la définition du statut des nobles.



Keshri Singh, mahārào de Sirohi.
Portrait officiel du souverain en 1895.

Le *darbār*

Les clans se subdivisent à plusieurs niveaux. Il existe d'abord des sous-clans d'importance plus ou moins grande qui prennent le nom d'un ancêtre éponyme, en général, un frère cadet de l'un des souverains qui a régné à Sirohi. Chaque noble commande ensuite un certain nombre de lignées cadettes (*chhutbhāī*) qui peuvent à leur tour se subdiviser jusqu'au simple Rajput, possesseur d'un unique lopin de terre qui lui permet tout juste de subsister avec les siens.

Normalement, les Rajput se marient entre eux mais les limites de l'exogamie varient selon les clans. Tandis que certains d'entre eux ne se marient qu'à l'extérieur de leurs clans, d'autres peuvent se marier à l'intérieur de celui-ci, à condition toutefois que ce soit dans un autre sous-clan. Tel est le cas, par exemple, des Deora Chauhan à Sirohi. L'endogamie des Rajput doit du reste se comprendre comme la conséquence d'un processus historique de longue durée. D'après Norman P. Ziegler, un des meilleurs historiens du Rajasthan, la constitution des Rajput en une caste spécifique, de plus en plus fermée sur elle-même, serait un phénomène plus tardif que ce qui avait été habituellement supposé jusqu'alors par les historiens⁷. Jusqu'au xv^e siècle et souvent au delà, les Rajput se seraient caractérisés, au contraire, par une très grande hypergamie, en particulier avec des communautés qui ont été souvent ravalées depuis au nombre des populations tribales. Et c'est seulement à partir du xix^e siècle et par suite de l'impact colonial que l'alliance est véritablement devenue un critère décisif dans la définition du rang et du statut parmi les Rajput.

L'instance la plus représentative du mode de structuration interne du clan régnant est, en tout cas, au xix^e siècle, le *darbār*. On en dispose de bonnes descriptions à Sirohi⁸. Pris en un sens précis, ce terme sert à désigner l'assemblée solennelle du souverain, de ses principaux conseillers et des premiers nobles du pays⁹. Là sont entérinées toutes les décisions qui affectent la vie du royaume. Le terme est cependant employé couramment, à la fois dans un sens plus étendu et dans un sens plus restreint. Au sens étendu, le terme est en fait synonyme de l'autorité de l'État. Tous les fonctionnaires du gouvernement font valoir leur autorité en tant que délégués par le *darbār* et ils en sont considérés localement comme les représentants. Mais d'autre part, le *darbār* est plus directement assimilé au souverain et à

7. N. P. ZIEGLER, 1976.

8. Voir NOOR-UL-HASAN MAUMI, 1904 ; aussi N.A.I., F.P., f.n. 126, P. de 1923.

9. Sur l'évolution de l'institution du *darbār* dans les royaumes Rajput sous la colonisation britannique, voir E.S. HAYNES, 1990, pp. 459-492.

son entourage immédiat. Aussi, quand un des grands nobles du royaume s'oppose au souverain, il se trouve dans une situation où il s'oppose au *darbār* tout en en étant partie prenante.

Ainsi vers 1920, à Sirohi, les principaux personnages du *darbār* étaient-ils au nombre d'une douzaine. Le premier d'entre eux était bien sûr le souverain, qui trônait sur une plate-forme surélevée (*gaddī*). Immédiatement face à lui, se plaçaient ses plus proches parents. Trois d'entre eux étaient ses oncles et ils avaient droit au titre de *rāj sahib*. Le quatrième était un cousin qui portait le titre, légèrement moins honorifique, de *rāj śrī sahib*. Ils étaient les aînés du souverain et celui-ci se levait, à leur arrivée ainsi qu'à leur départ de l'assemblée. Ce privilège, extrêmement prisé, était symbolisé par des bracelets d'or que les nobles portaient au poignet droit. Ils se répartissaient entre ceux qui avaient droit à cet égard (*tazimi sirdār*, « simple » ou « double » selon que le souverain devait se lever à leur arrivée ou, aussi, à leur départ de l'assemblée) et ceux qui n'y avaient pas droit.

À la droite et à la gauche du souverain, prenaient place les quatre premiers nobles du royaume, collectivement désignés par le terme de *sarāyat*. Ils étaient les *thākur* de Padiv, de Kalandri, Jawal et Motagaon. Le *thākur* de Padiv tenait le premier rang et il se plaçait à la droite immédiate du *rājā*. Il avait le titre héréditaire de commandant en chef des armées du royaume. Lors de l'investiture d'un nouveau souverain, il remettait traditionnellement à celui-ci une épée cérémonielle sans laquelle son intronisation serait incomplète.

Il y avait cependant un autre noble, le *thākur* de Nibaj, dont le rang était équivalent à celui du *thākur* de Padiv. La place de ce dernier lui revenait quand il était absent. Car la tradition voulait aussi que ces deux nobles ne soient jamais présents, en même temps, à l'occasion d'un *darbār*.

Ces cinq nobles et trois autres encore (Rohua, Mandwara et Bhatana) portaient le titre de *thākur rāj śrī* ; ce titre les distinguait des autres nobles qui avaient droit au seul titre de *thākur*. Ils avaient également droit au double *tazim* quoique deux d'entre eux, les *thākur* de Rohua et de Bhatana fussent, de ce point de vue, dans une situation particulière. Ils n'y avaient droit que lorsqu'ils accompagnaient au *darbār* le *thākur* de Nibaj. Sinon, ils ne recevaient qu'un simple *tazim* comme deux autres *thākur* (Mandawara et Dabani) qui détenaient le même privilège.

Qu'est-ce que révélait ce cérémonial compliqué mais parfaitement réglé auquel tous les participants du *darbār* attachaient une importance extrême ? Pour le comprendre, il faut entrer dans le détail de l'histoire du clan qui détenait la souveraineté dans le royaume. Or, pour comprendre la structure de celui-ci, il importe de mettre à part la lignée souveraine. En

effet, d'un point de vue généalogique, celle-ci se confondait théoriquement avec la totalité du clan. Si l'on en croit les généalogistes, toutes les autres lignées en étaient issues. C'était d'ailleurs sa position de lignage aîné qui lui assurait l'autorité sur le clan et qui légitimait son droit héréditaire à détenir la souveraineté. Mais précisément, parce que tous les membres du clan pouvaient se considérer comme des cousins plus ou moins éloignés du *rājā*, cette parenté ne pouvait constituer, à elle seule, un critère suffisamment décisif pour évaluer l'importance de chacune des lignées du clan. Ce critère ne jouait que pour les lignes en proximité immédiate avec le souverain du moment, oncles, frères, descendants et quelques cousins qui détenaient un droit potentiel à le remplacer sur le trône.

La différenciation interne du clan s'établissait donc sur une autre base ; elle résultait d'abord du fait que certaines lignées étaient parvenues à préserver pour leurs aînés la détention de domaines (*jāgīr*) reconnus par le souverain. Ce qui conférait automatiquement à ces derniers le titre honorifique de *thākūr*. En revanche, la majorité des membres cadets du clan, qui vivaient en dépendants de leurs aînés, risquaient à terme de se trouver ravalés au statut de simples cultivateurs.

Ainsi, l'avenir des différentes lignées du clan dépendait-il de plusieurs facteurs, dont les effets étaient cumulatifs : entrain d'abord en ligne de compte la capacité d'une lignée à obtenir et à préserver un ou plusieurs domaines suffisamment importants pour que les branches cadettes (*chhutbhāī*) puissent maintenir un train de vie qui leur assure, à leur tour, un certain statut. Différents moyens entraient ici en jeu : stratégies d'alliances matrimoniales et politiques, les deux généralement liées, à l'intérieur aussi bien qu'à l'extérieur du royaume ; fortune des nobles, de leurs lignées, de leurs alliés, de leurs banquiers ; intrigues de cour en tous genres et, bien sûr, bonnes ou mauvaises fortunes guerrières des uns et des autres.

Un autre facteur était aussi important : savoir si les descendants de l'aîné et des cadets d'une même lignée allaient être capables de forger entre eux une identité collective qui leur permettrait, le cas échéant, de faire cause commune sans trop s'entre-déchirer. Les lignées qui disposaient d'une telle identité se reconnaissaient dans un nom collectif : celui de l'ancêtre à partir duquel avait été perpétué le sens d'une telle identité et qui servait alors de patronyme à tous ses descendants.

Lorsque diverses conditions étaient ainsi remplies et que les hasards de l'histoire se montraient favorables, une lignée pouvait constituer une véritable entité politique, susceptible d'acquérir et de maintenir une sorte de pouvoir local au sein du royaume, souvent, aussi, en dehors de celui-ci. Un tel processus n'avait rien d'automatique. Le souverain régnant n'avait, par exemple, aucun intérêt à ce que se constitue, au sein de son propre

clan, un sous-clan qui risquait de prendre de plus en plus d'autonomie par rapport à son propre pouvoir et qui fût en mesure de se retourner contre lui ou ses descendants. Car il est évident qu'un tel processus pouvait entraîner la fission du clan et l'affaiblissement de son autorité. C'est pourquoi celui-ci ne concédait facilement à quiconque, et surtout pas à l'un de ses frères, un domaine d'une taille suffisante pour que le processus puisse s'enclencher. Mais le souverain ne pouvait non plus méconnaître totalement les aspirations de sa parentèle et de ses nobles. Il lui fallait une noblesse prête à l'assister, sans quoi il n'aurait eu aucune chance de se maintenir face aux prétentions des royaumes voisins. Et il lui fallait des descendants qui préservent la continuité de sa dynastie. Dès lors qu'il ne pouvait se passer ni des uns ni des autres, ceux-ci n'étaient pas, dans l'ensemble, gens à se laisser ignorer.

Revenons maintenant au clan des Deora. Comment dans cet univers agité s'était-il structuré au cours du temps ? En dehors de la lignée souveraine, deux grands lignages avaient émergé historiquement dont l'identité s'était maintenue sur plusieurs siècles et avaient fini par englober une majorité de la noblesse du royaume : les Dungrawat et les Lakhawat. Leurs représentants ne détenaient pas moins de 130 domaines sur les 165 que comptait le royaume en 1920. Ils maintenaient par ce biais leur autorité sur 187 des villages du royaume qui en comptait 462 en 1911. C'était un chiffre non négligeable quand on sait qu'à la même époque le domaine d'État ne comptait lui-même que 168 villages¹⁰.

Les Dungrawat descendaient de Gajaji, un frère de Sobha, neuvième souverain du royaume et premier fondateur, en 1405, d'une capitale près du site actuel de la ville de Sirohi, datant du règne suivant. Son fils, Dungarji, donna son nom au lignage. Il a, semble-t-il, joué un rôle important dans la conquête de la partie nord-ouest du royaume où la plupart de ses descendants ont encore leurs domaines.

Sous le règne d'Akbar, un cadet de cette lignée, Bija, alors premier ministre (*musahib ala*), parvint pratiquement à s'emparer du trône, en s'alliant avec le *rājā* de Bikaner. Il avait promis, en cas de succès, de donner la moitié du royaume à Akbar. Or, à cette époque, le souverain, du nom de Surtan, était originaire de l'autre grand clan des Deora, les Lakhawat. Il avait lui-même reçu le trône à titre adoptif. Ce fut une période particulièrement confuse dans l'histoire du royaume. Plusieurs prétendants s'affrontèrent et parvinrent successivement à avoir le dessus, avec l'aide des

10. N.A.I., F.P., f.n. 1291, 1923.

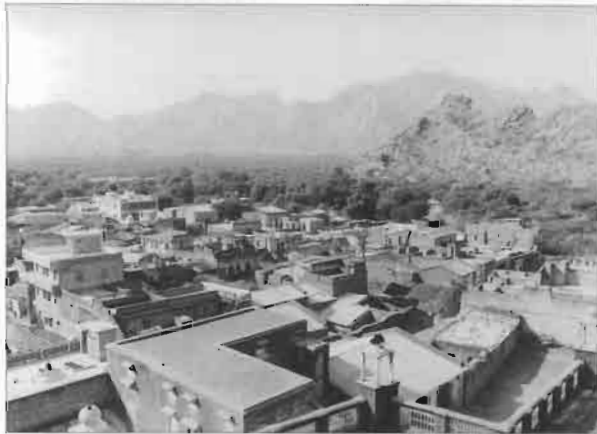


Padiv : la demeure du *thākur*.

Moghols ou d'autres souverains de la région¹¹. Suite à ces conflits, la moitié du royaume fut, pendant quelques temps, annexée au domaine d'État de l'empereur moghol. Le *thākur* de Padiv, aîné des Dungrawat et commandant en chef des armées de Sirohi, s'illustra d'ailleurs au service de ceux-ci dans leurs campagnes au Gujarat. En 1920, le clan des Dungrawat détenait 90 *jāgīr* qui incluaient 96 villages du royaume.

Le clan des Lakhawat a des origines aussi anciennes. Il descend de l'un des fils cadets de Lakhaji qui régna à partir de 1450. À l'époque moghole, un Lakhawat, du nom de Prithviraj, qui avait été nommé, à son tour, à la charge de premier ministre, entra, lui aussi, en conflit avec le fils de Surtan qui était alors souverain. Il fit assassiner ce dernier mais dut, par la suite, s'enfuir du royaume. Le fils de Prithviraj revint en force à Sirohi, en 1654, et il établit son autorité, à partir de Nibaj, sur toute la partie sud-est du royaume où il prélevait un tribut sur 120 villages. Il finit par se réconcilier avec le souverain et obtint, en contrepartie, un important *jāgīr*. En 1920, le clan des Lakhawat avec, à sa tête, le *thākur* de Nibaj, détenait encore 40 *jāgīr* incluant 91 villages.

11. Une description passionnante des jeux d'alliance entre les Rajput et les Moghols a été donnée par N.P. ZIEGLER, 1978.



Vues de Nibaj.

Si l'on reconsidère maintenant les appartenances de clan des principaux nobles du royaume, on s'aperçoit d'abord que les *thākūr* qui s'assoient normalement à droite et à gauche du souverain (Padiv, Kalandri, Jawal, Motagaon) sont, tous les quatre, des Dungrawat. Comme il se doit, le représentant de leur ligne aînée, le *thākūr* de Padiv, tient le premier rang.

En revanche, le *thākūr* de Nibaj est un Lakhawat et les *thākūr* de Rohua et de Bhatana représentent deux autres clans de moindre importance (les Sangawat et les Tejawat) mais qui sont aussi apparentés aux Lakhawat. Cela explique que lorsqu'ils arrivent au *darbār*, en compagnie du *thākūr* de Nibaj, ils aient droit à une plus grande considération (le double *tazim*). Ils représentent alors, à eux trois, le clan des Lakhawat et ils sont honorés à ce titre. Il faut remarquer enfin que les deux autres *thākūr* à disposer d'une place réservée dans le *darbār* (Mandwara et Dabani), représentent aussi des branches cadettes, pour l'un des Dungrawat, pour l'autre des Lakhawat.

Dernier point à éclaircir : pour quelle raison les *thākūr* de Padiv et de Nibaj n'assistent-ils jamais en même temps au *darbār* ? La tradition remonte, en fait, au début du XVII^e siècle. À cette époque, l'aîné des Dungrawat fut tué à la tête des armées du royaume par le *thākūr* de Nibaj qui était, comme de coutume, en révolte contre le souverain. Par la suite, ce fut un membre du clan des Dungrawat qui tua un rebelle du clan des Lakhawat et qui se vit offrir le *jāgīr* de celui-ci en récompense par le souverain. La mémoire de tels incidents explique l'hostilité traditionnelle des deux clans et la plus grande proximité des Dungrawat avec la dynastie régnante.

Le *darbār* définit donc et formalise une hiérarchie subtile entre les trois composantes principales de la noblesse du royaume, à savoir, la dynastie régnante et les deux grands clans des Dungrawat et des Lakhawat. Mais la constitution même du *darbār* reflète aussi, en les masquant à peine, les rapports de force toujours existants entre ces composantes.

Alors même que le royaume était théoriquement pacifié, après l'arrivée des Britanniques dans la région, il n'y a pas un seul des nobles assistant au *darbār* dont la lignée ne se soit révoltée, à un moment ou à un autre, contre le souverain en exercice ou, pour reprendre la terminologie locale, contre le *darbār* lui-même. Des proches du souverain ont tenté de s'approprier le pouvoir et les nobles ont tous menacé à un moment ou un autre, de rompre leur allégeance avec le royaume. Cela explique l'ambiguïté de l'institution. Officiellement, le *darbār* constituait la seule source d'autorité politique dans le royaume et il constituait traditionnellement une sorte de synthèse du pouvoir entre le souverain et la noblesse. Mais au fur et à mesure que fut mis en cause le principe d'un véritable partage du



Ñibaj : demeure du thākur.

pouvoir et de la légitimité entre le souverain et ses nobles, l'institution fut de plus en plus identifiée au seul souverain et à ses conseillers immédiats.

Nobles en révolte

Lorsqu'un noble entre en révolte, assumant ainsi publiquement le statut d'un rebelle (*bāgī*), il peut compter néanmoins sur l'appui d'autres Rajput, dans son clan et en dehors de celui-ci. Ce soutien prend plusieurs formes : il y a d'abord celui, inconditionnel, des cadets de sa lignée, comme on l'a vu dans l'exemple de Rohua. Il compte aussi sur l'appui des autres Rajput appartenant au même sous-clan que lui. Il sait pouvoir leur demander de défendre sa cause auprès du souverain, accueillir ses femmes et ses enfants ou, encore, de lui prêter éventuellement refuge. En revanche, il ne peut être aussi sûr de leur participation active à ses côtés, surtout s'il s'agit de nobles de haut rang. Ceux-ci peuvent vouloir rester discrets sur leur soutien, sans pour autant renier nécessairement toute solidarité avec lui. Ainsi, en 1939, quand deux lignées cadettes de Rohua entrèrent à leur tour, pour leurs propres raisons, en rébellion contre le souverain, elles ne purent obtenir de la part de leur aîné le même degré de soutien que celui-ci avait exigé de ces dernières¹². Certes, il acceptera de protéger ses cadets et refusera de les livrer aux autorités, mais il n'ira pas jusqu'à s'afficher ouvertement en leur faveur. Il en va de même avec les nobles qui sont ses affins. Ce sera, souvent, en fonction de leurs intérêts propres qu'ils jugeront du parti à prendre. Quand il se rebella, le *thākur* de Rohua sollicita le soutien du ministre de l'intérieur de Jodhpur ; car leurs femmes respectives étaient sœurs. Mais celui-ci refusa et se proposa, au contraire, de soutenir la cause du *rājā* de Sirohi¹³. Cependant, même s'ils ne prennent pas le parti du rebelle, les parents par alliance ne sauraient tolérer normalement que les mesures prises contre celui-ci aillent trop loin.

On comprend dans de telles circonstances pourquoi les nobles s'accusaient souvent entre eux de double jeu. Mais l'ambivalence du rôle joué par certains d'entre eux les mettaient aussi en position de jouer les intermédiaires entre les partis antagonistes. Les révoltes de nobles se déroulaient ainsi dans un cadre complexe, qui évitait normalement la montée aux extrêmes ; c'est-à-dire, l'élimination pure et simple du noble révolté et à la perte définitive de ses droits et de son statut, par lui ou par les siens.

Ces rébellions se distinguaient ainsi des conflits et des vendettas également fréquentes opposant les uns aux autres, la totalité d'un clan ou

12. C.O.L., 14.7.39, Corfield à Mac Gregor.

13. C.O.L., 20.1.39, C.M. Sirohi à H.H. Sirohi.

d'un lignage. Les protagonistes pouvaient alors compter sur la solidarité sans faille de tous les leurs. Le conflit pouvait conduire alors à la destruction totale de l'un des partis. Ainsi se sont jouées souvent les grandes ruptures dynastiques qui aboutissaient parfois aussi à l'établissement de nouveaux royaumes. Les Deora Chauhan ont ainsi pris le pouvoir à Sirohi en éliminant systématiquement les Paramar qui avaient eux-mêmes pris le royaume des mains des Solanki.

Les participants sont pris ainsi dans un système de double allégeance et de solidarités multiples qui se contre-balancent entre elles. Non pas que la situation ne puisse dégénérer : dans le cas, par exemple, où un sous-clan rompt toute allégeance avec le souverain qui obtient, en contrepartie l'unité de l'ensemble du clan contre lui. C'est ce qui arriva encore au XIX^e siècle avec le clan des Bijawat. Il s'agissait de l'une des lignées les plus puissantes parmi les Deora Chauhan. Ceux-ci s'étaient aussi alliés avec les Moghols et avaient réussi à l'époque à détrôner provisoirement le souverain, en mettant à sa place l'un des leurs. Mais en 1869, après une série de conflits sanglants avec le souverain, la plupart d'entre eux furent tués et leurs domaines furent finalement confisqués au profit de l'un des frères du *rājā*. Les descendants de ce frère allaient d'ailleurs, ironiquement, devenir eux-mêmes par la suite, les plus farouches opposants du dernier *rājā* de Sirohi.

La force des rebelles

Si les rébellions de nobles se cantonnaient à un conflit entre le souverain et ses nobles, elles se limiteraient à un jeu de redistribution du pouvoir entre Rajput. Mais leur importance véritable vient du fait qu'elles faisaient jouer, en fait, d'autres solidarités, qui impliquaient la société dans son ensemble. Un noble qui se révolte ne comptait pas seulement sur l'appui d'autres Rajput. Reprenons l'exemple du *thākur* de Rohua, un des tout premiers seigneurs du royaume, qui était, rappelons-le, admis d'office au *darbār*.

Quand celui-ci vint négocier devant le portail fortifié de son domaine avec Coventry qui faisait figure d'émissaire du *rājā*, son entourage comprenait une douzaine de personnes. Mise à part sa parentèle immédiate (frères, fils, oncles et autres nobles, représentants des branches cadettes), il était également accompagné par un brahmane (son *purohit*) et par un Jain (son *kamdār*). Tous deux jouent des rôles cruciaux : le *purohit* est un brahmane qui a la fonction de chapelain particulier du *thākur*. Mais surtout, il détient l'autorité morale et le statut réservé à cette caste dans toute l'Inde. Quand on sait que les domaines moraux, juridiques et religieux, s'articu-

lent dans la tradition hindoue à travers la notion complexe de *dharma* que tout brahmane peut prétendre incarner, à la fois comme personne mais aussi par ses connaissances et par ses services rituels, on comprend mieux qu'un noble rebelle, assisté de son brahmane, ne se considérera jamais comme quelqu'un qui a transgressé la loi, au sens fondamental de ce terme dans la culture hindoue. La mythologie lui offre d'ailleurs tous les exemples imaginables de héros vertueux placés dans une situation similaire à la sienne, à commencer par les héros et protagonistes du *Mahābhārata*, ce conflit épique entre des nobles issus d'un même sang.

D'autre part, le *kamdār* – le plus souvent, un Jain à Sirohi – est le gérant de son domaine mais aussi, généralement, son conseiller le plus écouté en matière de politique, de finance et de diplomatie. Ce rôle crucial a été régulièrement sous-estimé dans les recherches ethnographiques sur la souveraineté hindoue parce qu'il n'a pas une place clairement définie dans l'idéologie brahmanique ou dans la hiérarchie des castes. De fait, la triade que constituent le détenteur de l'autorité, son chapelain et le gérant de son domaine, me semble devoir être considérée comme, une des structures opérationnelles les plus fondamentales du pouvoir dans les anciennes traditions politiques de l'Inde du nord.

Un rebelle a besoin aussi d'une force armée pour résister au souverain et faire pression sur lui. Là, tout dépend de son importance propre. S'il est maître d'un domaine de taille suffisante, il a déjà à sa disposition, en dehors des Rajput de son clan, les habitants qui y résident régulièrement. Deux fractions de la population jouent ici un rôle déterminant : les populations tribales parmi lesquelles il recrutera l'essentiel de ses forces et les commerçants dont il a besoin pour s'assurer d'une logistique minimale. Et comme la puissance d'un seigneur dépendait directement du nombre d'hommes qu'il pouvait mobiliser à tout instant, les plus belliqueux d'entre eux cherchaient délibérément à fixer des populations tribales sur leurs domaines et entretenaient avec celles-ci une relation privilégiée. C'est ce que constatait le premier ministre de Sirohi, commentant le refus du *thākūr* de Rohua de laisser organiser un cadastre dans les environs de son domaine : « Ils redoutent également que les *patwāri* fassent la liste des puits que les *jāgīrdār* ont donné en *muāfi* à des Rajput, des Koli et des Bhil qui constituent leurs forces armées. »¹⁴ Un autre indice de cette symbiose

14. C.O.L., 29.6.39, C.M. Sirohi au Résident pour Rajputana. On trouve aussi dans un rapport la notation suivante : « Some of the petty chiefs, whose puttās border on Serohi, have, each, as many as from two hundred to three hundred meenas under their control. The unrestrained raids of these rude and active tribes into their neighbours' lands are a source of constant alarm and distress to the quiet agriculturists. Cattle are driven off, men are killed or wounded and, as far as I can see, no endeavour on the part of their rulers is made to check it », N.A.I., R.A.S., f.n. 39 de 1855.

relative entre la noblesse Rajput et les populations tribales réside dans l'adoption par ces dernières de styles de conduite et de patronymes de lignées qui reproduisaient souvent exactement ceux de la noblesse Rajput. Aujourd'hui encore, il existe entre les uns et les autres une forme de complicité que laisse mal présupposer leurs différences respectives de statut.

En dehors des hommes immédiatement à leur disposition, les nobles rebelles pouvaient accroître leurs forces de deux façons. S'ils avaient assez d'argent, ils pouvaient faire appel, comme le *thākūr* de Rohua, à des mercenaires. La solution était cependant coûteuse et le plus simple était de se constituer des bandes armées, recrutées parmi les populations tribales de la région. Ils n'avaient pas besoin de rémunérer celles-ci, du moment qu'ils leur assuraient suffisamment d'opportunités de pillage, tout en leur offrant une manière d'impunité. Or jusqu'au début du XIX^e siècle, il existait, comme Dirck Kolff l'a montré, une marge considérable de la population, prête à participer à toute expédition armée. La campagne contre les Pindari en 1817, avait constitué la tentative la plus systématique menée par les Britanniques pour assainir une fois pour toutes, la région de cette frange de la population qui vivait plus ou moins du pillage. Mais les populations tribales et tous les petits cultivateurs qui subsistaient avec la plus grande difficulté sur de mauvais lopins de terre, au service des dominants fonciers, pouvaient être encore aisément sollicitées. D'autant que le brigandage continua longtemps de constituer une donnée traditionnelle de la vie de beaucoup de ces populations, surtout en période de famine. Ainsi, tout noble rebelle avait-il en général peu de difficulté à recruter une bande armée prête à l'assister.

Manières de se rebeller

L'exemple de la révolte du *thākūr* de Rohua ne donne à voir qu'un exemple de rébellion parce qu'il s'agissait d'un grand seigneur qui pouvait se permettre de mettre son domaine en état de siège pour y attendre la suite des événements. Toutes les graduations étaient possibles pour marquer la distance, discrète ou brutalement explicite entre nobles et souverains. Et les Rajput étaient indéniablement passés maîtres à ce jeu. Ainsi lorsque l'autorité royale se relâchait, comme ce fut le cas tout au long du XIX^e siècle, il n'était pas même indispensable que les nobles marquent ouvertement leur rébellion. Ils pouvaient se contenter de s'annexer des droits et des éléments de statut qui étaient normalement dévolus au souverain. En revanche, lorsque ce dernier cherchait à restaurer son emprise sur le royaume, ils pouvaient menacer de rentrer en conflit ouvert avec lui. Tout dépendait dans ce cas, du rapport de force existant.

Une manière efficace de couper les ponts avec l'autorité royale consistait aussi à prêter allégeance à d'autres souverains de la région, ce que firent au début du XIX^e siècle de nombreux nobles du sud du royaume envers le souverain du royaume voisin de Palampur, réduisant considérablement du même coup le territoire sur lequel s'exerçait la souveraineté du *rājā* de Sirohi. Ils menaceront à nouveau de le faire en 1920. D'autre part, toujours au début du XIX^e siècle, le *ṭhākur* de Nibaj, le premier noble du royaume auquel Tod avait fait référence, était pratiquement parvenu à faire sécession avec le royaume. Il s'était alors allié avec le *rājā* de Jodhpur dont il avait épousé une fille cadette. C'est seulement après une brève campagne militaire menée par les Britanniques, qu'il accepta, en fin de compte, de reconnaître la suzeraineté de Sirohi, à condition de bénéficier de clauses spécifiques à son avantage, garanties par un traité séparé avec les Anglais. Et à des époques plus anciennes, des nobles n'avaient pas manqué, non plus, de s'allier contre leur souverain, non seulement avec les royaumes voisins, mais avec des puissances extérieures comme les Moghols¹⁵. Les nobles en révolte ne perdront, d'ailleurs, jamais totalement l'espoir de faire jouer un rôle similaire aux Anglais.

De plus, en se coalisant, les nobles pouvaient aussi contester, de manière plus radicale l'autorité du souverain. Il y avait régulièrement des conflits au sein de la dynastie régnante entre le souverain, son père ses oncles, ses frères, ou ses fils. Rien qu'à partir du XIX^e siècle, à Sirohi, on peut vérifier chaque cas de figure. On a vu qu'au moment de l'arrivée des Britanniques dans la région, Shev Singh avait usurpé le trône de son frère aîné qu'il avait fait emprisonner. Quand Umaid Singh lui succéda, deux de ses fils entrèrent en rébellion. Son successeur entra à son tour en conflit avec son propre fils, en 1920. Et celui-ci sera en antagonisme constant avec un de ses oncles qui essayera sans relâche d'obtenir son abdication. Or, les nobles joueront un rôle crucial dans chacun de ces conflits. C'est leur coalition qui permit, déjà en 1815, de déposer le souverain. Ils tentèrent à nouveau de le faire, en 1920, en refusant alors de reconnaître le nouveau souverain. Finalement, dans les années 30, ils chercheront encore à faire abdiquer celui-ci et parviendront finalement à faire destituer en 1950 son héritier adoptif au bénéfice d'un de ses parents, soit après même que le royaume fut dissous dans l'Inde indépendante.

L'équilibre des forces n'était cependant pas toujours en faveur des nobles en révolte, surtout quand il s'agissait des moins puissants d'entre eux. La plupart savaient, en effet, qu'ils ne pourraient résister longtemps à

15. Pour la période moghole, voir l'article de N.P. ZIEGLER, 1978.

une expédition menée contre leur domaine par les forces gouvernementales, surtout à partir du XIX^e siècle quand celles-ci purent solliciter le support des Britanniques.

La première étape d'une rébellion consistait, comme on l'a vu, à rompre toute relation avec le *rājā* et à refuser l'accès de son domaine à ses représentants. Si le souverain ne cédait pas, son réflexe attendu était de menacer de confisquer le domaine du noble et de préparer contre lui une expédition armée. Ce dernier préférait souvent prendre les devants et c'est à ce stade qu'il choisissait véritablement de se comporter en rebelle. Il abritait sa famille proche et ses biens chez quelque parent puis ils prenaient le maquis à la tête d'une bande armée pour écumer la région. L'avantage de la mobilité donnait alors à un petit nombre d'hommes déterminés la capacité de perturber complètement le fonctionnement de régions entières du royaume ne serait-ce qu'à travers la menace constante qu'ils représentaient.

Il ne faut pas oublier que les nobles se posaient traditionnellement en garants locaux de l'autorité, même s'il leur arrivait fréquemment d'en abuser. Dans la plus grande partie du royaume, les fonctionnaires du souverain ne jouaient qu'un rôle minime et ne faisaient pas le poids face à eux. Quand des nobles entraînent en révolte, c'était à ces fonctionnaires qu'ils s'en prenaient d'abord tout comme ils s'attaquaient de préférence à des villages dépendants du domaine royal. Comme on l'a vu, les autres nobles ne s'interposaient pratiquement jamais contre un noble rebelle. Leur intervention éventuelle, dans un sens ou un autre, avait surtout comme résultat d'aggraver le désordre. Ainsi, de telles révoltes pouvaient-elles conduire rapidement à la neutralisation de toute forme d'autorité dans une partie ou la totalité du royaume. Tel était d'ailleurs le but que les nobles recherchaient sciemment : faire du redressement de leurs torts la seule solution possible pour un retour à l'ordre : « Nous étions très en colère à cause de cela et abandonnant tout espoir d'obtenir une audience, nous avons commencé à piller et à faire tout ce qui était en notre pouvoir pour faire du tort au *Rājā*... »¹⁶ Ils y parvenaient sans difficulté comme en atteste ce rapport de 1939 : « Les Deora ont une solidarité sans failles. Aucun Deora n'assistera la police contre un autre Deora ni ne l'abandonnera à son sort. Et les cultivateurs, de leur côté, sont trop terrifiés pour agir. Nous avons eu affaire à un petit gang, récemment, le *jāgirdār* de Thal, son fils, un autre Rajput et un Bhil. Depuis un an qu'ils sont en rébellion, ils ont coupé les cordes et endommagé une centaine de puits et ils sont toujours libres de leurs mouvements. »¹⁷

16. N.A.I., F.P., Pol. A, jan. 1872, cons. 16-38.

17. C.O.L., 29.6.39, C.M. Sirohi au Résident pour Rajputana.

Il existe d'une manière générale en Inde un contraste saisissant entre la manière dont est perçue la violence en fonction du statut de chacun. Les rébellions des nobles mettaient à jour ce contraste sous une lumière particulièrement crue. Un Rajput était prompt à juger le moindre manquement d'égards à son encontre comme la pire des violences. Il respectait aussi, plus ou moins scrupuleusement, l'impunité de certaines castes associées à la prêtrise comme les brahmanes, les Bhat ou les Charan (les bardes). Ainsi, à un juge anglais qui demandait à un noble pourquoi il avait épargné leurs villages, celui-ci répondit que « c'est parce que c'est pour nous un devoir, et aucun vrai Rajput ne fera jamais le moindre mal à ces castes. Elles nous sont fidèles et nous les révérons »¹⁸. En revanche, les mêmes Rajput hésitaient peu à se montrer brutaux envers les gens ordinaires. Voici l'exemple en 1939 d'un noble rebelle qui estimait avoir été outragé par un simple gardien de troupeaux (Rabari) : « Il a dit que le Rabari l'avait insulté et qu'il fallait bien qu'ils aillent le corriger. Ils allèrent à Nala avant l'aube, trouvèrent Rupa Rabari encore endormi et le tuèrent, battirent les autres Rabari sur place, prirent tous les bijoux qu'ils avaient sur eux, mirent le feu à la hutte de celui-ci et se dispersèrent en deux groupes à travers les collines pour revenir à Rohua. »¹⁹

De ce fait, les rébellions de nobles conduisaient rapidement à la désorganisation de la vie locale : d'abord à cause des déprédations qu'ils exerçaient ; ensuite parce que le désordre qu'ils suscitaient initialement s'amplifiait rapidement, d'une part, à cause de la fuite des cultivateurs ordinaires, ensuite, par la venue d'éléments belliqueux de toute sorte qui se joignaient au désordre, enfin par les mesures de représailles exercées alors indistinctement sur tous. L'exemple suivant, datant de 1876, est intéressant parce qu'il montre non seulement le support dont pouvaient bénéficier des rebelles mais aussi la manière dont la répression, même assurée par des Britanniques pouvait, à son tour, aggraver la situation. Un détachement armé, dirigé par un officier britannique s'arrêta dans un village du *thākūr* de Rewara, entré en rébellion contre le souverain : les autorités étaient à la recherche de tribaux (des Mina) qui faisaient partie de la bande du seigneur rebelle :

« Nous trouvâmes les maisons des Mina vides, à l'exception de quelques femmes et d'enfants, et ce n'est pas avant que nous soyons allés dans les maisons des *baniā* et d'autres villageois que nous pûmes mettre la main sur eux. Là, dans chaque maison, nous les trouvâmes, cachés dans toutes sortes d'endroits, certains derrière les charpentes, d'autres dans de larges coffres pour le grain, et

18. N.A.I., F.P., Pol. A, jan. 1872, cons. 16-38.

19. C.O.L., 14.7.39, Corfield à Mac Gregor.

nombre d'entre eux cachés sous les foins... Ayant une preuve aussi formelle de la complicité des *baniā* [les commerçants, NDT], je jugeais nécessaire de les punir d'une manière ou d'une autre et j'autorisais les troupes à prendre ce qu'elles voulaient dans le village, avant d'y mettre le feu. Le représentant du prince héritier me fit remarquer qu'une telle décision risquerait de créer des tensions entre les deux royaumes de Marwar et de Sirohi, et il suggéra plutôt qu'une amende soit infligée à la communauté villageoise qui serait répartie équitablement entre les troupes qui avaient été employées ; et c'est ainsi qu'après avoir réuni les chefs de maison, j'acceptais une rançon de Rs 2 250, en guise d'avertissement aux villageois et au reste de la population, manière de leur montrer qu'ils ne peuvent prétendre résider dans un village comme Rewara sans s'exposer à de tels risques. »²⁰

Ainsi les Britanniques n'hésitaient-ils pas à employer eux-mêmes le genre de méthodes qui avaient de si catastrophiques effets sur les populations où sévissaient les rebelles.

Équilibre de forces

De telles rébellions s'inscrivent dans un cadre paradoxal. Elles mettent simultanément en crise le double principe sur lequel repose la relation entre le souverain et les nobles qui appartiennent à son clan. Le noble rebelle met en cause le principe d'autorité du souverain et son geste met également à l'épreuve les principes de solidarité qui règnent normalement dans un clan de Rajput.

Analysant la littérature ancienne des bardes du Rajasthan, Norman Ziegler a souligné l'importance de deux notions qui constituent selon lui les clés fondamentales de l'éthique propre aux Rajput : d'une part, l'obligation de solidarité qui les lie à leur parentèle et, en particulier, la responsabilité collective de venger les siens, constitutive de la vendetta (*vair*) ; et, d'autre part, l'obligation de servir (*dhani*), si besoin est jusqu'à la mort, ceux qu'on reconnaît comme maîtres²¹. Ainsi, face au geste de l'un des leurs qui se révolte contre leur maître commun, les autres Rajput se trouvent-ils sommés de trancher entre des liens de solidarité qui étaient normalement complémentaires et qui deviennent brusquement contradictoires. Bien sûr, certains d'entre eux peuvent avoir intérêt à soutenir l'un ou l'autre parti. Mais fondamentalement, la visée de toute révolte de noble est dans une conciliation sinon dans une réconciliation des partis en présence. C'est aussi pourquoi de telles révoltes n'aboutissaient normalement pas à la destruction de l'un ou l'autre parti. Au terme d'une rébellion, le

20. N.A.I., R.A.O., f.n. 298, P., 1872.

21. N.P. ZIEGLER, 1976, p. 240.

domaine était généralement restitué au *thākur* à qui il avait été provisoirement confisqué, ou encore à l'un de ses proches ou de ses descendants. De la même façon, lorsque le souverain était destitué, c'était généralement un de ses proches qui montait sur le trône.

Quelle était alors la véritable importance de ces révoltes si elles se concluaient souvent par une forme ou une autre de statu quo ? Les révoltes de nobles constituaient une mise à l'épreuve constante de toutes les institutions caractéristiques de la structure politique d'un royaume hindou traditionnel. Elles étaient précisément fondées sur la contradiction jamais véritablement résolue entre le principe de souveraineté qui conduisait à une conception hiérarchisée de la relation entre le prince et ses nobles, basée sur la notion de service envers le souverain, et un principe plus égalitaire qui se fondait sur la notion de parenté commune dans le clan et de participation collective à l'autorité dans le royaume. Les institutions politiques d'un royaume Rajput étaient bâties à partir de cette contradiction²².

Le statut des jāgirdār

Un débat n'a cessé de hanter les historiens du Rajasthan depuis le début de l'époque coloniale pour définir la nature exacte des royaumes Rajput et en particulier les modalités de la relation entre un souverain et ses nobles : fallait-il estimer, à la façon de James Tod, que cette relation était une relation de vassalité, qui avait dégénéré en droit héréditaire à l'avantage des nobles au fur et à mesure de l'affaiblissement du pouvoir royal ? Ou fallait-il considérer, à la manière de Lyall, qu'il s'agissait moins de royauté sur le mode européen que d'une forme de pouvoir collectif de clans guerriers qui avait seulement l'apparence d'une féodalité de type européen ? Ainsi formulé, le débat était d'autant plus difficile à trancher qu'il existait effectivement en Inde des exemples variés qui se rapprochaient de l'un et l'autre de ces modèles.

Mais un tel débat n'a pas beaucoup de sens. Comme je l'ai brièvement rappelé, le ressort de la souveraineté était dans la tension de ces deux forces que représentaient souveraineté et solidarité de clan. Et l'un des éléments le plus déterminants de l'histoire du Rajasthan, à partir du xvii^e siècle, en tout cas, s'est joué dans une telle dialectique²³. Aussi ne

22. Sur le processus de formation de ces royaumes, voir N.P. ZIEGLER, 1978.

23. La remise en cause de l'historiographie coloniale qui croyait tout connaître de l'histoire du Rajasthan depuis les périodes les plus reculées, a laissé la place à une très grande prudence de la part des historiens contemporains qui essaient de comprendre ce que représentaient les Rajput avant le xvii^e siècle et comment leur pouvoir s'était établi. Voir, par exemple, B.D. CHATTOPADHYAYA, 1976.

peut-on en faire la théorie en présupposant que l'un de ces deux principes serait, a priori, plus fondamental ou plus ancien que l'autre. Et il y a toujours eu, non pas une mais plutôt deux manières de considérer la position d'un noble selon qu'on adopte son point de vue ou celui du souverain. Ces deux points de vue furent, à nouveau, clairement exprimés dans les débats qui eurent lieu à ce sujet à Sirohi, au début des années 20, dans des circonstances sur lesquelles nous aurons à revenir.

Le point de vue du souverain

« Il est indiscutable et parfaitement hors de doute que tous les *jāgirdār* doivent tous, sans exception, leur statut à la dynastie régnante de Sirohi. »²⁴ Ainsi s'exprime le souverain en 1920. Le point de vue de l'administration royale est simple. Un *jāgirdār* n'est rien d'autre qu'un individu à qui se trouve concédée provisoirement une part du revenu qui devrait normalement revenir au souverain sur un domaine particulier. Il ne s'agit donc d'aucune façon d'un droit héréditaire qui pourrait être transmis directement par le *jāgirdār* à ses héritiers :

« Cela a été une pratique invariable, dès lors qu'une succession prend place dans un *jāgīr*, et quand bien même le fils du *jāgirdār* décédé est celui qui reprend le titre, que cette succession n'est reconnue que si l'État la valide de manière formelle, fixe le montant du *nazrānā* qui lui est dû, et établit un *hukamnāmā* de façon régulière. La formulation de cet *hukamnāmā* est très précise et, en conséquence, les villages ou *putta* sont accordés [à chaque fois au nouveau *jāgirdār*, NDT] comme s'il s'agissait d'une nouvelle donation. »²⁵

La concession d'un *jāgīr* résulte donc d'un accord purement contractuel entre le souverain et le *jāgirdār*, ne présupposant aucun droit autonome de ce dernier sur son domaine. Il n'y a, par conséquent, pas lieu de considérer la part réservée au souverain comme un tribut qui lui serait dû :

« Il faut aussi noter que lorsque l'État accorde un *jāgīr*, il se réserve invariablement une part du revenu et n'a jamais accordé un *jāgīr* à quiconque en exclusivité. On n'est pas ici dans un cas de figure où ce serait les *jāgirdār* qui accorderaient une part de leurs revenus à l'État, mais c'est, tout au contraire, l'État qui accorde une part du revenu d'un ou de plusieurs villages à un *jāgirdār*, se réservant la part restante. Ainsi, les *jāgirdār* ne sont-ils pas, comme ils semblent le penser, les donateurs et l'État le donataire, mais c'est l'inverse qui est le cas. »²⁶

24. C.O.L., Keshri Singh à A.G.G., 1920.

25. N.A.I., F.P., f.n. 1291, 1923 (18.8.1920).

26. *Ibid.*

Toute la question est bien là : est-ce le souverain qui concède un *jāgīr* à ses nobles ou sont-ce les nobles qui acceptent de verser un tribut au souverain ?

Le point de vue des *thākūr*

Ceux-ci ont, bien entendu, une conception entièrement différente du problème, dont on trouve l'expression dans les nombreux Mémoires qu'ils présentèrent en défense de leur droit pendant toute la première moitié du ^{xx}e siècle²⁷. Ils estimaient que la majorité de leurs *jāgīr* ne leur avaient pas été concédés, à l'origine, par le souverain. Ils avaient été directement acquis par leur ancêtres pendant la phase de formation du royaume. Puis ces *jāgīr* d'origine auraient été progressivement redistribués entre descendants, sans que le souverain n'intervienne en la matière.

Les *thākūr* n'admettaient pas non plus qu'ils aient pu détenir leurs domaines en contrepartie de services qu'ils se seraient engagés à rendre au souverain. En effet, contrairement à la plupart des royaumes Rajput, il n'y avait pas de preuves disponibles, pendant la période coloniale, qu'une telle tradition ait existé ou, du moins, se soit formellement maintenue à Sirohī, même si tel fut très probablement le cas à des époques antérieures de l'histoire du royaume. Enfin, les *thākūr* refusaient également d'admettre qu'ils aient eu à partager, d'une manière ou d'une autre, le revenu de leurs domaines avec le souverain avant l'arrivée des Britanniques. Ils s'acquittaient simplement d'une taxe (*faujwal*) qui servait au maintien d'une armée régulière dans le royaume.

En cherchant à avoir recours au passé pour légitimer leurs positions respectives, les représentants des *jāgīrdār* comme du souverain se heurtaient à deux obstacles. D'abord, les documents historiques manquaient pour légitimer l'un ou l'autre des points de vue en présence. Avaient-ils été détruits au début du ^{xix}e siècle, dans l'incendie qui ravagea le palais, comme le suggéraient les avocats du souverain ; ou n'avaient-ils jamais existé ? Les cas documentés étaient trop peu nombreux pour pouvoir être considérés comme représentatifs. Et la situation qui prévalait immédiatement avant l'arrivée des Anglais n'était pas non plus jugée significative à cause du désordre exceptionnel qui régnait alors dans le royaume.

Mais surtout, les avocats des deux partis cherchaient alors à trouver dans le passé ce qui, très certainement, n'y avait jamais été : l'affirmation d'un principe général qui ait pu servir de norme unique pour codifier effectivement les relations entre le souverain et les nobles. Comme si le

27. N.A.I., R.S.A., Pol., part I, 3880, B.n. 1, 1922 (22.7.1920).

problème avait été déjà résolu et qu'il suffisait d'en retrouver la solution. Or, bien sûr, le problème existait depuis effectivement longtemps. Mais il n'avait jamais été résolu de manière définitive, sinon, même sans documents, tout le monde aurait su à quoi s'en tenir.

En revanche, l'intrusion du pouvoir colonial eut un double effet. Elle eut d'abord comme résultat initial de faire pencher l'équilibre instable de la relation entre les nobles et le souverain du côté de ce dernier. Elle conduisit aussi à déplacer le terrain sur lequel s'exprimaient les tensions résultant de leurs relations mutuelles. Les révoltes de nobles en étaient, comme on l'a vu, la conséquence directe. Celles-ci ne cessèrent pas avec l'arrivée des Britanniques mais elles perdirent progressivement la forme de légitimité particulière qui leur était reconnue. La conséquence peut-être la plus cruciale du nouvel ordre colonial fut moins de faire cesser ces rébellions que de leur dénier systématiquement toute légitimité. Le fait même que le débat sur le statut de la noblesse ait pu partiellement se déplacer sur le terrain juridique et historique – ce dont témoignent les documents des années 20 que nous avons cités – est le meilleur indice de cette évolution dont nous voudrions maintenant dessiner les contours.

Cadastre et malles postales

Avantage au souverain

Le royaume de Sirohi comptait un peu moins de cinq cents villages. Leur nombre n'a pratiquement pas varié entre le premier décompte qui soit à peu près fiable, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, et la dissolution du royaume (515 villages en 1941)¹. Or, d'après les rapports de l'époque, plus de trois cents d'entre eux ne payaient aucun revenu au souverain en 1855. Le territoire, comme celui de toutes les principautés Rajput, se subdivisait principalement en trois catégories : le domaine de la couronne (*khālsā*), les domaines des nobles (*jāgīr*) et les villages qui avaient été offerts en donation (*sāsan* et *muāfi*) à des temples, à des castes et à des communautés associées à la prêtrise ou, encore, qui disposaient de privilèges spéciaux (bardes, populations tribales). En 1870, le domaine d'État n'incluait que 82 villages alors que ceux qui étaient compris dans les domaines des *thākūr* étaient plus de deux fois plus nombreux (201)². En 1938, en revanche, les proportions se sont dramatiquement renversées : 238 villages seront alors inclus dans le domaine d'État tandis que le nombre de ceux inclus dans les domaines des *jāgīr* n'aura pratiquement pas varié (218). Ces chiffres

1. Les chiffres donnés par Nainsi sont difficiles à utiliser. D'après un comptage, encore très approximatif de 1856, il y aurait eu 506 villages (dont 300 inhabités). Les chiffres ne se précisent véritablement qu'à partir de 1866 : 468 villages (289 habités). Le nombre de villages habités se stabilise à partir du début du siècle (413 en 1908) et gravite entre 400 et 450 jusqu'à ce jour. Sources : *States Reports* et *Census*.
2. Capitaine C.A. Baylay, Pol. A, Sirohi Administration Report, N.A.I., R.S.A., Pol., part I, S., n. 92, 1869-70.

témoignent, mieux que tout autre, de la manière dont le rapport de force s'est progressivement modifié grâce à l'appui de l'administration coloniale en faveur du souverain.

Les Britanniques étaient parfaitement conscients que l'équilibre du pouvoir politique dans le Rajasthan résultait essentiellement d'une balance fragile entre nobles et souverains. Mais ils choisirent de s'en tenir à la politique prônée par Tod, en faisant des seuls souverains les interlocuteurs privilégiés de leur politique dans la région. Ils n'étaient pas sans mesurer les conséquences d'un tel choix. Mais s'ils n'avaient généralement pas grande estime pour les souverains de la région, ils en avaient encore moins pour les nobles :

« Je regrette de dire que l'opinion que je me suis faite de ceux-ci, en général, n'est pas favorable. J'ai trouvé qu'ils étaient, pour la plupart, paresseux, complètement inéduqués, couverts de dettes et, pour nombre d'entre eux, très nettement portés sur la boisson. Ils semblent n'avoir aucun souci d'améliorer leurs domaines et ils sont opposés à toute réforme. La plupart d'entre eux n'ont jamais voyagé à plus de quelques kilomètres au delà de leurs villages. »³

Les administrateurs britanniques envoyés pour assister les souverains locaux eurent toujours deux objectifs prioritaires : on leur demandait d'abord de veiller à ce que soit assurée la paix civile au moindre coût pour la puissance coloniale. Ils devaient ensuite inciter progressivement les monarchies Rajput à effectuer les réformes qui aligneraient progressivement l'administration de ces royaumes sur celle de l'Inde britannique. Pour atteindre ces deux objectifs, leur premier souci était de s'assurer que les gouvernements locaux disposent de sources de revenus qui permettent de mettre en place une administration digne de ce nom. Les noblesses locales constituaient l'obstacle principal à une telle politique. Leur emprise sur près d'une moitié du royaume grevait lourdement les ressources financières de l'État tout en compliquant singulièrement toute velléité de réforme. La moindre mise en cause de leur statut et de leurs privilèges se traduisait par le genre de troubles que l'administration coloniale cherchait à éviter. D'autant qu'à partir de 1857, les Britanniques avaient pris conscience, à la fois, du risque que pouvait représenter de trop grands antagonismes avec la noblesse, et du soutien que celle-ci pouvait leur apporter alors qu'émergeait un mouvement nationaliste en Inde. Pris entre ces diverses contraintes, les administrateurs coloniaux adoptaient le plus souvent une politique à double tranchant. Ils soutenaient le souverain et son administration dans les conflits qui les opposaient aux nobles et condamnaient fermement toute agitation de leur part. Mais ils cherchaient aussi à modérer les souverains lorsqu'ils

3. *Ibid.*

estimaient qu'ils allaient trop loin dans leur volonté de réduire le pouvoir de la noblesse, soucieux d'éviter toute incitation à la révolte qui les obligerait, tôt ou tard, à intervenir à leur tour. Cette position inconfortable d'arbitres à laquelle essayaient de se tenir les Britanniques explique la nouvelle tournure que prirent progressivement les rébellions de nobles pendant la période coloniale.

Rajput, Sirohi, 1895.



La criminalisation des rebelles

Un noble rebelle, comme on l'a vu, ne se considérait pas comme un bandit ordinaire. Il se considérait d'abord comme une victime de la justice du souverain et il estimait que le droit de se rebeller constituait un de ses droits les plus fondamentaux. En appelant à la solidarité des siens et des autres Rajput, il savait pouvoir faire jouer des traditions reconnues de tous. Comme le disait le neveu de Nathu Singh, un rebelle célèbre dans les années 1870 :

« Je suis devenu un hors-la-loi avec mon oncle Nathu Singh parce que c'est la tradition de ce pays que tout le clan agisse ainsi quand il y a un conflit à propos de la terre. Serais-je resté à part, personne ne m'aurait accordé sa fille comme femme pour mon fils et j'aurais été méprisé par tous les Rajput du pays. »⁴

4. N.A.I., F.P., Pol. A, cons. 16-38, jan. 1872, p. 20.

Un rebelle n'était, bien sûr, jamais certain des appuis réels qu'il obtiendrait mais il estimait que s'il était trahi par ses proches, c'étaient eux et non pas lui qui se mettaient dans leur tort, par là même, s'exposant à des représailles légitimes. Ainsi lorsque Nathu Singh était en rébellion, il s'attaqua aux dépendants du *thākūr* de Muddar à qui il reprochait de s'être alliés avec le *rājā* pour annexer certains des villages qui lui revenaient de droit :

« Notre premier grand exploit a été l'attaque d'une procession de mariage de gens de Muddar. Nous voulions prendre notre revanche sur Muddar et nous avions des hommes sur place pour nous prévenir quand une opportunité s'offrirait à nous. La procession était composée par des *baniā* de Muddar [des marchands, NDT] que nous avons rançonnés près de Sunwarra et nous avons pris comme captifs douze hommes, six femmes et deux enfants dans les collines d'Abu. »⁵

De même Nathu Singh tua le fils d'un *thākūr* parce que celui-ci avait profité de l'absence d'un Rajput qui faisait partie de sa bande pour épouser la femme de celui-ci : « C'était un acte particulièrement scandaleux de sa part, car il savait que Nuji était fiancé à la fille mais qu'il ne pouvait pas l'épouser parce qu'il était un membre de notre bande. »⁶

Des traditions solennelles de sauf-conduit (*bachān*) existaient pour les nobles en rébellion, négociées et garanties par des représentants de la caste des bardes. Lorsqu'un rebelle acceptait de rencontrer le souverain ou l'un de ses représentants pour négocier un compromis, c'était toujours après s'être assuré qu'il bénéficierait d'un sauf-conduit pendant le temps des pourparlers. Les Britanniques prirent rapidement la mesure de telles traditions et de la menace qu'elles représentaient pour les autorités locales :

« La plupart des disputes sont de longue durée et bien peu des zones de démarcation les plus connues [entre domaines, NDT] n'ont été annuellement le théâtre d'escarmouches... Dès lors que le *darbār* tente d'intervenir ou qu'un *thākūr* se considère personnellement lésé, il va, sans hésiter, entrer en rébellion et s'efforcer de faire triompher sa cause en causant des destructions sur le domaine d'État *khālsā* ou sur les terres de ses ennemis, selon les circonstances. Il faut alors procéder à un compromis et le hors-la-loi ayant reçu un *bachān*, c'est-à-dire une promesse de sauf-conduit garantie par un Charan [un barde, NDT], recouvrera son statut antérieur. Comme le hors-la-loi s'attire invariablement la sympathie et le soutien d'une large partie de son clan dans de telles circonstances, le plus petit *thākūr* peut devenir une source considérable d'embarras pour l'État, et ce fait, combiné à l'absence de forces militaires disponibles en propre, empêche le *darbār* de pouvoir sévir contre ses nobles. »⁷

5. *Ibid.*, p.16.

6. *Ibid.* p.19.

7. C.O.L., 1867, W.J. Muir to Cl. W.F. Eden.

Face à de telles attitudes, les administrateurs britanniques incitèrent les souverains à traiter les nobles comme de simples criminels et à les juger comme tels. Il fallait faire comprendre aux *thākur*, une fois pour toutes, que le recours au banditisme, loin d'être une façon efficace de faire avancer leur cause, condamnait, au contraire, définitivement leurs intérêts. Et il ne fallait plus que ceux-ci puissent bénéficier des formes d'impunité qui leur étaient traditionnellement accordées. Non seulement, les *thākur* devraient répondre effectivement de tous leurs actes, mais, en plus, ils seraient menacés dans de telles circonstances d'une confiscation définitive de leurs domaines. En 1882, un pas décisif fut franchi par les Britanniques. Le *thākur* de Rewara, Sardul Singh était alors en rébellion ouverte contre le souverain depuis une douzaine d'années. Il avait déjà été jugé, emprisonné puis finalement relâché après quelques années, sur l'intervention personnelle du *rājā*. Les principaux nobles du royaume s'étaient alors portés garants de lui. Mais il était encore entré en rébellion et une force britannique réussit finalement à s'emparer à nouveau de lui. Il fut jugé, à nouveau, sous 132 chefs d'accusation différents, dont plus d'une vingtaine l'impliquaient personnellement⁸. Cette fois, les Britanniques décidèrent de le condamner à mort, avec l'agrément du nouveau souverain, Keshri Singh. Seul égard dû à son rang, il ne fut pas pendu mais fusillé. La noblesse du royaume ne pardonna jamais à Keshri Singh d'avoir accepté que soit ainsi condamné à mort un des leurs.

On trouvera désormais l'écho de cette politique de criminalisation des actes de rébellion des *thākur* dans toutes les affaires qui les concernent⁹. En voici encore un témoignage tardif puisqu'il date de 1934 :

« Des considérations de bon gouvernement aussi bien que de respect du droit et de maintien de l'ordre public exigent de toute nécessité un châtement exemplaire dans ce cas précis. Cet homme est accusé d'avoir commis de nombreuses offenses ; on l'accuse en particulier d'avoir volé, blessé, coupé des nez, kidnappé, retenu des otages, d'avoir eu recours à des modes d'intimidation criminelle et d'avoir extorqué d'importantes sommes d'argent à titre de rançon pour libérer ceux qu'il avait kidnappés. *Le fait que cet homme ait commis ces actes illégaux pendant qu'il était un rebelle ne saurait, comme le Comité semble l'estimer, diminuer la gravité de tels actes ou les rendre impunissables* [souligné par nous]. »¹⁰

La redéfinition des droits

La noblesse détenait des droits de nature diverse sur plus de la moitié du royaume. Et presque toutes les révoltes de nobles avaient pour origine

8. I.O.L., Western States Residency Report for 1882-1883.

9. Plusieurs de ces affaires sont aussi résumées dans V. KUMAR, 1985.

10. C.O.L., Office of the C.M., n. 82, 1923.

des conflits qui mettaient en jeu ces droits : qu'il s'agisse de la délimitation précise des domaines, du partage du revenu avec le souverain ou de l'ensemble des enjeux liés à la transmission des *jāgīr*. Dès lors que le recours aux armes était considéré comme un crime, il fallait trouver de nouvelles procédures pour régler des conflits qui avaient toujours été traités au coup par coup en fonction des pressions, le plus souvent armées, des uns et des autres.

Il n'y avait, par exemple, pas de règles précises qui déterminent la manière dont un *jāgīr* était accordé à un *thākūr* ou la façon dont celui-ci ou ses descendants pouvaient en être dessaisis. Ce point ne saurait nous étonner puisqu'on a vu que l'ensemble des relations entre le souverain et ses nobles dépendait essentiellement du rapport de forces qui existait à chaque période particulière. En revanche, il était de coutume et admis de tous qu'un *thākūr* ne pouvait accéder légitimement à la possession d'un *jāgīr* que s'il s'était rendu en personne au *darbār*. Là, il devait verser une somme d'argent au souverain (*nazrānā*) en échange de laquelle celui-ci nouait le turban (*pagrī*) qui faisait de lui le nouveau *jāgīrdār* et il lui était remis un document (*hukamnāmā*) qui spécifiait les conditions de son accession au titre.

Les véritables conflits avaient souvent, comme origine, le décès d'un *jāgīrdār* sans héritier reconnu. La question était alors de savoir si le souverain allait tenter de réapproprier le *jāgīr* au domaine d'État, le confier à qui bon lui semblait, ou s'il allait accepter de le restituer à un collatéral même lointain du *thākūr* décédé. Or au XIX^e siècle, le domaine d'État ne représentait plus qu'un nombre limité de villages. Aussi n'est-il pas surprenant que, tout au cours de ce siècle, puis dans la première moitié du XX^e siècle, les souverains aient été tentés d'interpréter les traditions existantes dans le sens le plus restrictif. C'est ce que montre particulièrement un texte de 1867, rédigé par le premier ministre à l'intention du Résident britannique où celui-ci redéfinit la position du *darbār* : « Il n'y a pas de coutume établie en ce qui concerne les *jāgīrdār* car le pouvoir d'accorder aussi bien que de retirer un *jāgīr* dépend entièrement du *rāj* qui agit en fonction des circonstances. »¹¹ Il est cependant admis dans ce texte qu'un fils ou un frère peut réclamer légitimement la succession du *jāgīr*, à condition qu'il ait vécu auprès du décédé et n'ait pas de domaine séparé, ou, à la limite, un héritier adoptif (s'il a été reconnu préalablement comme tel par le *rāj*).

L'application stricte de tels principes allait manifestement à l'encontre des intérêts de la noblesse. Leur objectif était de conserver les *jāgīr* au sein de leurs lignages respectifs, soit en en faisant bénéficier un de leurs collatéraux, soit encore en le partageant entre plusieurs d'entre eux. C'était la pra-

11. Munshi Amin Mohammed, *diwan* de Sirohi, C.O.L., kaifiat n. 27, 1867.

tique qu'ils cherchaient toujours à suivre et qu'ils estimaient comme la seule légitime. Ils arguaient du fait que presque tous les *jāgīr* avaient pour origine la subdivision de domaines qui avaient été conquis de force par leurs ancêtres. Et ils affirmaient détenir, par conséquent, un droit définitif et irrévocable sur ceux-ci.

Ce fut cependant le souverain et non les nobles qui eurent le plus souvent le dernier mot pendant la période coloniale, grâce à l'appui des Britanniques. En effet, lorsque l'ensemble de la question fut débattue en commission en 1920, on ne put trouver que 15 cas jusqu'à la date de 1823 (probablement faute de documents) où des *jāgīr* avaient été récupérés par l'État. En revanche, 69 domaines avaient été réinscrits dans le domaine royal après cette date, faute d'héritiers reconnus par le *darbār* ou parce qu'ils avaient été confisqués à un titre ou un autre. C'était loin d'être un chiffre négligeable si l'on se souvient qu'il n'y avait au total, en 1920, que 165 *jāgīr* dans le royaume. Une autre manière d'agrandir le domaine d'état consista, pendant cette période, à revendiquer des villages désertés (*kherā*) qui auraient été illégalement inclus dans les domaines des *jāgīr*. Un exemple datant de 1910, va nous permettre d'illustrer plus précisément la manière dont se traitait alors ce genre de conflits.

L'incident de Kalandri

Le *thākūr* de Kalandri, détenteur de l'un des principaux domaines du royaume mourut sans descendants en 1904. Le fils du *thākūr* de Motagaon, autre noble influent et proche parent du décédé, semblait devoir lui succéder à titre d'héritier adoptif. Le souverain sembla d'abord accepter ce choix. Mais un autre prétendant, le fils du *thākūr* de Barlut, s'interposa. Il réussit à obtenir de la veuve qu'elle lui noue sur la tête le turban du décédé. Ce geste traditionnel faisait de lui l'héritier légitime du domaine. Et surtout celui-ci promit au souverain une somme importante à titre de *nazrānā*, c'est-à-dire, comme droit de passation du domaine, si celui-ci acceptait d'entériner son choix. Le souverain accepta alors de reconsidérer la question et, comme le firent amèrement remarquer les *thākūr*, dans un mémoire qu'ils adressèrent collectivement, quelques années plus tard, au vice-roi :

« Cela créa naturellement des complications et l'affaire fut rapportée au Résident, avec qui une correspondance s'établit à ce sujet pendant les deux ou trois années suivantes. Aucune référence ne fut faite cependant, au long de cette correspondance, au *nazrānā* qui avait été offert, quoique ce fut pourtant le cœur de toute l'affaire. »¹²

12. N.A.I., F.P., Pol., n. 1291, 1923.

Mais surtout, craignant de voir sa cause perdue, le *thākūr* de Motagaon commença à réunir une force armée pour faire triompher sa cause par la force, s'il le fallait. Naturellement Khan Singh fit de même. Comme, à la même époque le souverain s'apprêtait à faire un voyage en Europe, qui lui ferait d'ailleurs découvrir Marseille, Vichy et Paris, il désirait que cette affaire soit réglée avant son départ. Ce qui ne manquait pas d'inquiéter son premier ministre qui le lui écrivit :

« Dans le cas où Votre Altesse statuerait finalement sur ce cas avant le départ de Son Altesse en Europe, mon unique devoir en l'absence de Son Altesse serait d'être pleinement préparé à affronter toute situation d'urgence au cas où le parti déçu aurait recours à des actes de violence et d'illégalité. Votre Altesse ne saurait ignorer que les risques de désordre seraient considérablement minimisés si Votre Altesse se plaisait à valider l'adoption de l'un des deux partis qui, quel que soit le point de vue envisagé, est à la fois, plus légitime, mieux armé et plus populaire que l'autre parti. En de telles circonstances, c'est mon devoir d'attirer l'attention de Votre Altesse sur l'insuffisance de nos ressources au cas où nous serions confrontés à une situation grave. Je dois confesser franchement mon incapacité à affronter une situation d'un caractère critique qui nécessiterait des talents militaires d'un caractère particulier, talents nécessaires pour s'opposer à des actes de violence et de rébellion. »¹³

Cette lettre valut au premier ministre une verte leçon de morale gouvernementale : ce qui ne manque pas de piquant quand on sait que le souverain ne s'était pas montré, lui-même, particulièrement désintéressé dans cette affaire :

« J'ai longuement et profondément réfléchi aux vues qui sont contenues dans votre lettre en ce qui concerne l'affaire de Kalandri. Vous suggérez qu'il serait dans l'intérêt de l'État de supporter l'un des deux partis qui, de tous points de vue, est plus légitime et mieux armé. Il semblerait que vous soyez venu à cette conclusion parce que vous anticipez la possibilité de troubles et que vous ne vous estimez guère capable de les réduire et les contrôler. Je regrette de dire que cela ne me semble guère raisonnable et je suis enclin à ne pas être en accord avec vous s'il s'agit là des seuls arguments qui motivent vos conclusions. N'est-ce pas la fonction et le devoir de l'État que d'administrer la justice en toute impartialité et sans faire montre d'aucune faveur ? Cela serait une politique extrêmement dangereuse et d'une grande faiblesse que de se laisser ainsi intimider et d'adopter la politique qui consiste à favoriser le chat au prix de la souris. »¹⁴

En fin de compte ce fut bien Khan Singh, le second prétendant qui hérita du *jāgīr*, comme le souverain le désirait. Mais ce qui devait arriver arriva. Cela valut au Résident britannique pour le Rajputana de recevoir ce télégramme laconique :

13. Lettre de Milapchand, C.M., à Keshri Singh, C.O.L., 1909.

14. Réponse de Keshri Singh, C.O.L., 1909.

« Motagaon Kunwar Rup Singh a assiégé Kalandri avec cinq cents hommes. Il veut me tuer et devenir le maître de Kalandri. S'il vous plaît, faites le nécessaire. »¹⁵

Le siège finit par être levé. Mais tout n'était pas arrangé comme l'indique un second télégramme, quelques mois plus tard, tout aussi laconique et également adressé au Résident, mais qui émanait cette fois du *thākur* de Motagaon, le premier prétendant :

« Mes droits ont été bafoués. Le temps est venu d'agir et des milliers d'hommes vont périr, en attendant le bon plaisir de Votre Honneur. »¹⁶

Le *thākur* de Motagaon et son fils effectuèrent, en effet, pendant un certain temps des raids sur Kalandri et ses environs. Quand les forces royales vinrent les arrêter à Motagaon, ils résistèrent et prirent la fuite dans le royaume voisin de Marwar. Puis, comme la tradition le voulait, un noble qui leur était proche organisa une entrevue entre les fugitifs et le souverain, entrevue pendant laquelle ceux-ci devaient bénéficier de sauf-conduits. Au cours de cette entrevue, les *thākur* rebelles proposèrent un compromis : ils ne demandaient plus qu'une partie du domaine de Kalandri et une amnistie pour leurs partisans et pour eux-mêmes. Le souverain refusa cependant de revenir sur sa décision. Il demandait, de plus, qu'une importante caution soit versée comme garantie de la conduite à venir des *thākur* et, refusant désormais le principe de l'amnistie, pourtant traditionnel dans ce genre de cas, il exigea qu'ils passent tous devant les tribunaux.

Devant l'attitude du souverain, le *thākur* et son fils rompirent les négociations et s'enfuirent dans la nuit. Le souverain décida que leurs domaines seraient provisoirement confisqués. Pendant plusieurs années, le père et le fils vécutent alors comme des hors-la-loi, multipliant les incursions à la frontière du royaume. Finalement on arriva quand même à un compromis. Leur *jāgīr* leur fut rendu, contre une amende de 5 000 roupies et surtout contre l'annexion définitive d'un de leurs villages au domaine d'État.

L'affaire ne s'arrêta pas là car, quelques années plus tard, en 1918, Khan Singh, le nouveau *thākur* de Kalandri, mourut à son tour sans héritier. Or, il existait un troisième prétendant à son titre. Celui-ci était, de fait, le plus proche parent et l'héritier légitime du domaine mais, ne disposant ni d'appuis ni d'influence, il avait été jusqu'alors écarté du jeu. Cette fois, il parvint à se faire reconnaître comme héritier présomptif sans, toutefois, obtenir la reconnaissance officielle du *darbār*. Il y parvint enfin, mais pas à n'importe

15. Télégramme de Khan Singh de Kalandri au Résident, West Rajputana States, C.O.L., 1910.

16. Télégramme de Lachman Singh de Motagaon au Résident, West Rajputana States, C.O.L., 1910.

quel prix. Après avoir été emprisonné plusieurs mois à Sirohi, il finit par accepter les conditions draconiennes que lui imposait le souverain : c'est lui qui acquitterait la somme initialement promise par son prédécesseur pour obtenir le *jāgīr*, somme qui n'avait pas été intégralement versée. Il devrait payer également tous les frais occasionnés par la rébellion du *thākūr* de Motagaon et de son fils. Enfin, il devait accepter, à son tour, qu'un autre village du *jāgīr* soit annexé au domaine royal ; et il dut également renoncer à toute une série de privilèges qui étaient traditionnellement octroyés au détenteur de ce domaine, un des plus importants du royaume. Deux années plus tard, l'ensemble des nobles du royaume faisaient rédiger en leur nom un mémoire où ils tiraient à leur façon, la leçon de ce qui s'était passé à Kalandri.

« Ainsi, par un acte singulier d'injustice, le *darbār* parvint à s'approprier deux villages ainsi que d'importantes sommes d'argent. Eût-il existé des règles concernant l'adoption et la succession [à un *jāgīr*, NDT], un tel incident n'aurait jamais pu survenir et les *jāgīrdār* qu'on affuble de l'épithète de "turbulents" auraient eu peu ou pas l'occasion de faire preuve de cette fameuse turbulence. »¹⁷

Ainsi, à partir du tournant de ce siècle, le recours traditionnel à la rébellion pour faire pression sur le souverain s'avérait être de plus en plus souvent un échec. L'imprécision de la définition des droits dévolus à chacun tournait au désavantage des nobles dès lors que ceux-ci étaient pris au piège qui consistait à criminaliser leurs actes quand ils entraient en rébellion. Nous l'avons vu, cela n'empêchait pas certains d'agir comme si rien n'avait changé ; mais les plus malins d'entre eux commencèrent à faire face aux pressions de l'administration royale de manière plus subtile.

De nouvelles répliques

Depuis leur intervention dans la région, les Britanniques avaient ainsi pris systématiquement le parti du souverain contre ses nobles. À deux reprises cependant, au cours du XIX^e siècle, face à ce qu'ils estimaient être l'incurie du souverain en place, ils avaient directement pris en charge la gestion du royaume par l'intermédiaire de leur Résident dans le royaume. Après la révolte de 1857, ils étaient d'autant plus déterminés à prendre le parti de l'administration royale que celle-ci avait alors protégé les Britanniques en difficulté tandis que des nobles n'avaient pas hésité à se retourner contre eux.

Les nobles n'en avaient pas moins toujours entretenu l'espoir qu'ils pourraient jouer la carte des Britanniques pour faire pression sur le souve-

17. N.A.I., F., Pol., n. 1291, 1923, p. 7.

rain et ils tentaient toujours de faire appel à ceux-ci pour faire triompher leur point de vue face à la justice royale. Leur stratégie avait été, de toute tradition, de faire intervenir des pouvoirs extérieurs en cas de rébellion et ils n'hésitaient guère à faire appel à quiconque pouvait leur prêter main-forte, qu'il s'agisse des souverains des royaumes voisins ou même des Moghols. Ainsi, dans les années 1870, Nathu Singh, le *thākūr* de Battana et le principal rebelle de ces années, avait-il insisté auprès des siens pour qu'ils ne heurtent pas de front les Britanniques, espérant toujours qu'ils finiraient par lui rendre raison dans le conflit qui l'opposait au souverain :

« Notre dispute est avec le Rāo de Serohi, aucunement avec le gouvernement britannique et nous avons toujours beaucoup tenu à éviter de commettre quoi que ce soit qui puisse déplaire à ce dernier. Quand ses troupes nous ont attaqués, nous nous sommes défendus et avons peut-être blessé ou tué quelques-uns de ses soldats. Le gouvernement britannique a essayé avec insistance de nous tuer mais nous n'avons jamais touché à un *sahib* quoique nous aurions pu tuer beaucoup d'entre eux qui voyageaient constamment entre Deesa et Abu sans aucune escorte ; et vous n'avez jamais entendu parler d'un *sahib* qui aurait été molesté. Nous aurions pu faire ce que nous voulions de vous quand vous avez campé à Isra, il y a quelques mois. »¹⁸

Il n'en demeurait pas moins que la présence des Britanniques avait complètement déséquilibré les rapports de force, comme le reconnut le neveu de Nathu Singh : « Si le gouvernement britannique ne s'en était pas mêlé, nous aurions obligé le *rājā* de Sirohi à nous restituer notre terre ancestrale, mais que pouvons-nous faire contre le gouvernement britannique ? »¹⁹ C'est à répondre à ce défi que les nobles s'appliquèrent progressivement.

L'échec du cadastre

Le premier coup réussi des nobles fut d'empêcher, en 1908, que se poursuive l'opération de cadastre ainsi que la mise en place de fonctionnaires (*patwāri*) chargés de collecter le revenu dans leurs domaines. On verra dans le chapitre suivant que les populations tribales (des Girasia et des Bhil) avaient déjà réussi à troubler le déroulement de ces opérations dans la partie nord-ouest du royaume (la région de Bakhar). Mais leur action était d'une moindre portée que celle des *thākūr* qui contrôlaient plus de la moitié du territoire. Or le cadastre coûtait fort cher. Il nécessitait l'emploi d'un expert britannique et de plusieurs dizaines d'employés sous ses ordres. Mais sur-

18. N.A.I., F.P., Pol. A, cons. 16-38, jan. 1872, p. 18.

19. *Ibid.*, p. 23.

tout, c'était le préalable à une réforme du revenu, très attendue par l'administration qui espérait qu'elle lui serait fort profitable.

Dans les villages relevant du domaine d'État, le souverain se réservait en effet, jusque-là, une fraction du revenu, comprise entre un sixième et un tiers de la récolte, selon le statut du cultivateur. Les populations qui se rattachaient à des communautés de tradition guerrière (Rajput et d'origine tribales) devaient un revenu moindre à l'État. Mais elles étaient astreintes à une série de services obligatoires et ne détenaient pas un droit d'occupation automatiquement reconnu sur les terres qu'elles cultivaient. Les castes non guerrières et de bas statut (Kalbi, Ghanchi, Lohar, Sutar, etc.) étaient plus lourdement imposées. Il leur fallait aussi des autorisations spécifiques pour cultiver des terres irriguées. Elles disposaient, en revanche, d'un droit garanti d'occupation du sol. Enfin, les castes associées plus ou moins directement à la prêtrise (brahmanes, Bhat, Pujari) ainsi que la caste des bardes (Charan) disposaient de droits spécifiques (*sāsan*, *muāfi*). Les domaines fonciers qui leur appartenaient étaient normalement dispensés de tout prélèvement.

Jusqu'alors, il y avait deux formes d'imposition du revenu. La procédure la plus répandue (*bhog batāī*) consistait simplement à récupérer la part de l'État sur le produit des récoltes après que le grain ait été rassemblé sur une aire commune. Dans certaines parties du royaume²⁰, la procédure employée (*halbandī*) consistait à prélever une somme d'argent, déterminée en fonction du nombre de charrues utilisées par les cultivateurs. Ce système était moins rentable pour l'État qui avait d'abord tenté d'introduire partout le système précédent. Mais une nouvelle procédure était maintenant mise en place. La part de l'État était déterminée, non plus sur la base de la quantité de grains effectivement récoltée, mais en prenant comme critère de prélèvement, la productivité moyenne des terres cultivées. De plus, cette part était recueillie directement en argent, partout où cela était possible. L'instauration d'un tel système (dit *bighōī* ou *talatī*) supposait une connaissance précise de l'ensemble des terroirs du royaume. Ce qui exigeait un travail beaucoup plus important et mieux qualifié de la part du personnel chargé de la collecte du revenu. Jusqu'à présent, cela avait été les commerçants locaux qui avaient été chargés de s'acquitter à tour de rôle de cette tâche, ce qu'ils faisaient sans aucun enthousiasme.

Le nouveau système fut d'abord introduit, en 1904, dans des villages relevant du domaine d'État. Faute de personnel qualifié dans le royaume, on dut faire venir des fonctionnaires du Gujarat qui étaient, pour la plupart, de

20. Le système *halbandī* était pratiqué dans les *pārganā* de Kuni et de Kharal ainsi que dans les régions à majorité tribale.

confession musulmane. Ils s'installèrent dans les villages (à titre de *talatī*) et commencèrent à recueillir des informations sur les terroirs locaux. Or, malgré les résistances que leur présence suscita et les difficultés rencontrées pour mettre en place ce nouveau système, son introduction donna des résultats inespérés pour l'État. Dans le district où l'expérience avait été faite, le revenu avait plus que triplé en sept ans²¹.

Aussi, l'opération du cadastre, ainsi que la mise en place de fonctionnaires locaux permanents, chargés du revenu dans tout le royaume, visaient-elles à généraliser cette réforme qui avait donné des résultats concluants. D'ailleurs, malgré la suite des événements, cela fut loin d'être un échec si l'on considère que la principale fierté de Keshri Singh, qui régna de 1875 à 1920 à Sirohi, fut d'être parvenu à augmenter de neuf fois le revenu de l'État, en grande partie grâce à l'accroissement des recettes foncières du royaume²².

Un problème de classification

Les *jāgīr* relevaient d'un statut particulier en matière de prélèvement foncier. La part normalement dévolue à l'État était partagée en deux parts égales, entre le souverain et le *jāgīrdār*. Les principaux nobles du royaume disposaient cependant d'un droit héréditaire à une part plus importante du revenu. Les descendants immédiats du souverain ne disposaient du même avantage qu'à titre provisoire. Ceux-ci pouvaient avoir droit, par exemple, aux trois quarts du revenu. Mais leurs fils n'avaient plus droit qu'aux deux tiers de la part de l'État et leurs petits-fils se retrouvaient dans la situation commune.

En comparant la situation des *jāgīrdār* à Sirohi, en matière de revenu, avec ce qui se passait dans l'Inde britannique, les administrateurs et les experts anglais constatèrent que leur statut ne correspondait à aucune des classifications en usage qui leur étaient familières²³. Un *jāgīr* ne donnait pas droit à un revenu qui serait libre de toute redevance et son détenteur n'était pas redevable non plus d'une somme annuelle, déterminée à l'avance. Sous certains aspects, un *jāgīrdār* semblait plus proche d'un *zamīndār* de l'Inde britannique, qui devait la moitié de son revenu à l'État. Mais d'une part, ce dernier disposait d'un ensemble de droits annexes que le souverain de Sirohi

21. M. Keane, Notes on putwaris in Sirohi State, S.A.R., S.P., Basti 24, Makhma Khas, 1914.

22. Le revenu passa de 80 000 roupies, en moyenne, jusqu'en 1904 à 400 000 roupies en 1920 ; voir : Administrative Report of the Sirohi State for the year 1905-1906, aussi pour 1920.

23. M. Keane, *ibid.*

refusait de reconnaître à ses *jāgirdār*, quand bien même ceux-ci se les octroyaient sans son consentement. Et d'autre part, toujours à la différence de leur définition usuelle des *zamīndār*, les *jāgirdār* de Sirohi n'étaient pas reconnus comme les véritables détenteurs de leurs domaines, libres d'en disposer à leur gré. En l'absence d'héritiers, l'État exigeait de récupérer l'ensemble de ses droits sur les *jāgīr*. De plus, le souverain exigeait, même s'il n'y parvenait pas concrètement, que ce soient des fonctionnaires du royaume qui prélèvent la part revenant à l'État dans leurs domaines. Aussi, d'un point de vue classificatoire, les Britanniques estimaient qu'il aurait été plus normal d'assimiler l'ensemble du royaume, y compris les *jāgīr*, à un système *ryotwāri*, dans lequel il n'y a normalement pas d'intermédiaires entre le souverain et les cultivateurs.

Cette difficulté à appréhender le statut véritable des *jāgirdār* à partir des classifications administratives de l'époque n'était pas sans conséquences. Ni les Britanniques ni le souverain n'ignoraient qu'à travers cette question, ils s'attaquaient à l'équilibre de forces dont avait toujours dépendu le partage politique du pouvoir dans le royaume. À partir du moment où le cadastre aurait été effectué et où des fonctionnaires d'État auraient été régulièrement appointés sur les domaines des *jāgirdār*, la situation changerait du tout au tout. L'ensemble du royaume aurait alors effectivement été transformé en un système « *ryotwari* », c'est-à-dire en un système dans lequel le cultivateur est directement redevable du revenu devant un représentant de l'État. Du même coup, la relation de dépendance des cultivateurs envers les nobles qui dépendaient jusqu'alors exclusivement du bon vouloir de ces derniers pour pouvoir demeurer sur leurs domaines aurait été brisée. Et les *jāgirdār* seraient alors explicitement apparus comme une classe parasitaire, dont la rente était directement prélevée sur le revenu de l'État et dont le revenu dépendait exclusivement de la bonne volonté du souverain à bien vouloir le maintenir. En revanche, si le statut qui leur était reconnu était équivalent à celui de *jāgirdār* dans l'Inde britannique, ils seraient alors définitivement considérés comme les détenteurs héréditaires de leurs domaines ; et c'est à ce titre seulement qu'ils seraient redevables d'une somme annuelle à verser au souverain. L'ensemble des droits et privilèges dont ils pouvaient bénéficier sur leurs domaines se trouveraient bien, dans ce cas, officiellement légitimés.

Si les souverains parvinrent au tournant du siècle à agrandir le domaine d'État, souvent au détriment des *thākūr*, ils ne parvinrent cependant guère à obtenir de ceux-ci qu'ils versent régulièrement la part qui leur était due sur le revenu des *jāgīr*. Or l'administration ne se contentait pas de demander une partie des récoltes. S'en tenant à l'interprétation la plus stricte de ses droits, elle entendait exiger une part de tout ce qui était produit dans les *jāgīr*, ainsi qu'une partie ou la totalité de tous les droits, taxes ou prestations dont bénéficiaient les *thākūr*, de manière illégitime à ses yeux. Ainsi, l'État estimait que

c'était à lui, et non aux *thākur*, que revenait, par exemple, le droit de cultiver de nouvelles terres, de creuser de nouveaux puits ou, même, de couper un arbre.

Cependant dans la plupart des cas, les représentants de l'État ne parvenaient simplement pas à pénétrer sur le domaine des *jāgirdār*, ou encore, ils ne pouvaient le faire qu'accompagnés par celui-ci ou par ses hommes. L'administration n'avait donc pas les moyens de contrôler ce qui lui était dû et devait se satisfaire des sommes nominales que le *jāgirdār* acceptait de lui verser, à supposer qu'il accepte effectivement de le faire. C'est d'ailleurs une des raisons qui expliquait l'acharnement avec lequel les souverains cherchaient à agrandir le domaine relevant de leur seule juridiction.

Devant l'incapacité de l'administration à faire recouvrir le revenu des *jāgīr*, les administrateurs Britanniques étaient favorables à la définition d'une somme d'argent que ceux-ci verseraient annuellement (*cash settlement*). C'était d'ailleurs la politique habituellement suivie dans l'Inde britannique. Mais cette solution fut refusée par le souverain. Keshri Singh donna plusieurs raisons à son refus à M. Keane, l'officier chargé du cadastre en 1910²⁴. Il n'était pas possible, affirmait-il, de connaître le véritable revenu des *thākur* et il ne faisait pas de doute que ceux-ci parviendraient à le sous-estimer. Ce serait encore plus difficile de le réévaluer par la suite et l'estimation faite prendrait, qu'on le veuille ou non, un caractère permanent. D'autre part, de nombreuses terres étaient en friche, mais l'agriculture se développait rapidement dans le royaume. Une estimation basée sur le recensement des terres actuellement cultivées aurait comme conséquence une sous-évaluation des revenus imposables prochainement. Dernier argument, enfin, une telle mesure reviendrait à reconnaître définitivement aux *jāgirdār* un statut que le souverain estimait usurpé par ceux-ci au détriment de ses propres droits.

Des attaques ciblées

C'est à la suite de ce refus du souverain et sur sa demande que Keane avait entrepris d'établir le cadastre des domaines des *jāgirdār* et qu'il essayait de mettre en place des *patwāri* dans les villages situés dans leurs domaines. Mais, en 1913, les *thākur* s'opposèrent au travail des arpenteurs et chassèrent sans ménagement les futurs *patwāri*. Leur habileté fut d'exaspérer les Britanniques en ayant recours à la violence, mais en en usant, toutefois, de manière modérée.

Ainsi, en septembre 1914, quelques nobles s'emparèrent de la malle postale destinée à l'Agent pour le Gouverneur Général, lequel résidait alors

24. Lettre de M. Keane à Sir Elliot, A.G.G., S.A.R., S.P., Basti 24, Makhma Khas, 12.4.1914.

sur le mont Abu. Le site avait commencé par être utilisé par les Britanniques en 1845 pour y installer un sanatorium destiné aux soldats de l'Empire ; puis il avait été transformé en villégiature d'été où les Britanniques et l'administration coloniale venaient échapper aux chaleurs des plaines. Les nobles révoltés avaient prévenu que si leurs revendications n'étaient pas satisfaites, ils commettraient quelques forfaits. Et lorsqu'ils volèrent la malle postale, ils prirent la peine de dire aux postiers qu'ils ne toucheraient pas à son contenu. Ils se contenteraient de le confisquer tant que leur cause ne serait pas entendue. De fait, la malle fut rendue peu après aux Britanniques contre leur engagement formel de faire reconsidérer au souverain la nécessité de poursuivre le cadastre.

Les nobles n'étaient d'ailleurs pas les seuls dans le royaume à avoir eu ainsi l'idée de détourner les moyens de communication mis en place par les Anglais pour faire pression contre l'administration locale. Là encore, des Bhil les avaient précédés en s'attaquant, dès 1895, à la voie de chemin de fer qui traversait le royaume :

« Il s'agissait clairement dans cette affaire d'une démonstration faite par des sujets mécontents de Sirohi pour attirer l'attention sur leurs doléances et non pas d'une attaque de la station motivée par une volonté de pillage.

Ce n'en est pas moins un incident désagréable qui requiert une action énergique et une répression sévère. Car si ces gens sont laissés libres, ils pourraient être tentés de bloquer la voie pendant la nuit de sorte à accentuer la pression pour obtenir le redressement de leurs doléances, au risque de causer ainsi un accident grave. »²⁵

Effectivement, dans ce cas, le Résident britannique put rapidement féliciter le souverain d'avoir suivi ses injonctions à la lettre²⁶. L'intérêt de l'épisode lié à la malle postale fut de montrer, tout au contraire, comment une action de la sorte pouvait conduire à une véritable divergence entre le point de vue de l'administration britannique et celui du souverain. Ce dernier voulait terminer le cadastre et il était prêt à employer la force contre ses nobles, comme en témoigne une conversation qu'il tint avec Sir Elliot Colvin, en 1914, dans un salon de la gare d'Abu Road :

« Après de longs échanges sur leur santé réciproque, la conversation s'engagea à propos des *jāgirdār* et de leur attitude. Son Altesse expliqua que leur attitude ne se conformait pas à ce qu'on aurait pu souhaiter, et cela était seulement dû aux opérations du cadastre ; qu'il était désolé d'avoir dépensé une somme importante

25. Martindale to H.H., S.A.R., S.P., Basti 3, Makhma Khas, sr. 76, f. 5, 1895.

26. « It is very gratifying to learn from your Highness' letter dated 9.9.95 of the arrest of the notorious outlaw Bhil Manaria who subsequently died at Sirohi of the wounds he received at the time of his capture », *ibid.*

d'argent pour mener à bien ce cadastre et que tous ses efforts se révélèrent sans utilité, que cela avait été dû en particulier au vol de la malle postale par les *jāgirdār* de Kuni et à la façon dont ils s'en étaient tirés en toute impunité. »²⁷

Le souverain insistait sur sa capacité à réduire militairement les *thākur* et à leur faire regretter leur geste. Cela aurait déjà été chose faite si on lui avait accordé les armes et les munitions nécessaires ; et il suffisait qu'on les lui fournisse pour que tout rentre dans l'ordre. Mais le point de vue du Britannique était dicté par d'autres considérations. La guerre était imminente en Europe et le terrorisme politique atteignait alors un pic au Bengale. À une période où l'Inde se vidait provisoirement de ses troupes, la priorité était, plus que jamais, d'éviter toute source potentielle de troubles supplémentaires. C'est pourquoi Colvin déconseilla au souverain toute nouvelle initiative :

« L'Agent pour le Gouverneur Général dit qu'il valait mieux calmer le jeu pour quelque temps. Le *darbār* aura toute liberté de continuer à mettre en place les *patwāri* quand les temps seront plus pacifiques... L'Agent pour le Gouverneur Général ajouta qu'il était plus avisé pour le moment d'arrêter le cadastre, qu'il pouvait être expliqué aux *jāgirdār* qu'à présent les opérations du cadastre seront arrêtées et que, dans un temps futur, un officier sera appointé pour écouter les requêtes de tous les protagonistes. »²⁸

Enfin l'Agent pour le Gouverneur Général suggéra, à nouveau, qu'il serait préférable d'introduire un système où les *jāgirdār* paieraient une somme annuelle fixe à l'État. Mais le souverain exprima son total désaccord quant à ces différentes suggestions. Et M. Keane, l'officier chargé du cadastre fut sommé de s'expliquer devant ses supérieurs hiérarchiques pour l'initiative fâcheuse qui l'avait conduit à vouloir mettre en place des *patwāri* sur les domaines des *thākur*. Il se justifia en expliquant quelles avaient été ses propres réserves devant un tel projet, mais aussi pourquoi le souverain y tenait tant et comment il avait fini par se ranger à son point de vue.

La question fut effectivement suspendue pendant quelques années mais deux idées continuèrent de faire leur chemin chez les Britanniques ou, plutôt, laissèrent leur trace dans les rapports officiels. Ils réalisèrent qu'ils devraient un jour ou l'autre prendre eux-mêmes l'affaire en main et instituer une négociation d'ensemble entre le souverain et ses nobles. Et de ce point de vue, la solution qui leur semblait préférable, en dépit de l'opposition du souverain, était toujours l'instauration d'un *cash settlement*. Mais d'autre part, ils sentaient, à leur tour, le désir de donner une leçon définitive aux

27. Note on a conversation between H.H. Sirohi and Sir Elliot, A.G.G., at Abu Road Station, S.A.R., S.P., Basti 24, Makhma Khas, 11.11.1914.

28. *Ibid.*

thākur. C'est ce dont témoigne cette note rédigée en 1917 par Colvin pour son successeur :

« On devrait envoyer la troupe et quand les troubles auront cessé, un véritable exemple devrait être fait avec un ou deux des principaux *jāgirdār in the business*. Le *darbār* n'a jamais eu la force suffisante pour leur donner une leçon et je pense que le gouvernement devra s'y mettre, un de ces jours, à la place du *darbār*. La confiscation du *jāgīr* d'un ou deux des principaux concernés devrait avoir un effet tout à fait salutaire à Sirohi. »²⁹

En attendant, c'était bien les nobles qui avaient provisoirement pris l'avantage, d'une part, en s'opposant avec succès au cadastre et surtout, en impliquant les Britanniques plus que ceux-ci ne l'auraient désiré, dans leurs conflits avec le souverain.

La hiérarchie prise à rebours

Au cours des dernières années du règne de Keshri Singh (1875-1920), les relations entre le souverain et ses nobles avaient atteint un nouveau point de rupture. On retrouvait à leur tête, suivant une tradition toujours vive, les deux premiers nobles du royaume, les *thākur* de Nibaj et de Padiv, les chefs respectifs des clans des Dungrawat et des Lakhawat. En 1920, ceux-ci s'étaient exilés dans la capitale du royaume voisin de Palampur. Ils s'expliquèrent en ces termes dans un télégramme adressé au vice-roi :

« Nous, soussignés, *jāgirdār* de 23 villages, faisons remarquer très humblement que l'oppression intolérable et la politique agressive de l'État de Sirohi a fait de nous de véritables destitués et qu'en conséquence, nous avons été placés dans des circonstances telles qu'il ne nous a plus été possible de demeurer sous la juridiction de Sirohi. »³⁰

Les nobles n'avaient donc pas perdu le goût de l'offensive. Mais ils avaient maintenant trouvé, à leur tour, un autre terrain d'action que les formes de violence qui leur étaient plus familières. Au lieu de se confronter directement au souverain, ils refusèrent, au contraire, tout dialogue avec lui et ils commencèrent à inonder de mémoires et de pétitions les différentes instances de l'administration coloniale.

Les relations entre l'administration britannique et les principautés s'établissaient à travers toute une série de niveaux d'autorités administratives et politiques très hiérarchisées, qu'il était extrêmement mal vu de chercher à

29. Note of Sir E. Colvin, A.G.G., C.O.L., 1917.

30. Télégramme des *jāgirdār* de Sirohi adressé au vice-roi, daté de 1920, N.A.I., R.S.A., Pol., part 1, sr. 3880, n. 1, 1922.

court-circuiter. Le sujet d'un prince n'avait, par exemple, normalement jamais de contact direct avec l'administration britannique en tant que telle. Cela était considéré comme une atteinte à l'autorité du souverain.

Tous les contacts avec l'administration anglaise devaient donc passer officiellement par l'intermédiaire du *darbār*. Les relations officielles entre le *darbār* et l'administration britannique n'étaient pas moins strictement codifiées. À un premier niveau, le contact était assuré par le résident politique qui demeurait en permanence dans le royaume. À Sirohi, cette fonction était assurée par le commandant en chef des forces militaires sous commandement britannique, stationnées à Erimpura, à la frontière avec le royaume de Jodhpur.

Au-dessus du résident politique, se trouvait l'Agent pour le Gouverneur Général dans le Rajputana. Comme sa résidence d'été se trouvait à Abu, c'était souvent par son intermédiaire que se traitaient les affaires du royaume. Ce fonctionnaire recevait ses instructions d'un département gouvernemental (Foreign and Political Department) dirigé par un secrétaire responsable devant le vice-roi et son conseil. Le vice-roi assumait une double fonction. En tant que vice-roi, il n'avait de compte à rendre qu'au souverain britannique. En revanche, en tant que Gouverneur Général de l'Empire, il était responsable devant les Communes et dépendait d'un comité (India Council) qui siégeait à Londres.

Ainsi, les nobles de Sirohi, en envoyant d'innombrables pétitions au vice-roi et à son secrétariat, commettaient-ils une transgression de l'ordre hiérarchique existant. D'abord, parce qu'ils mettaient en cause la fiction officielle du pouvoir absolu du souverain, en matière de politique intérieure. Ensuite parce qu'ils inversaient, de ce fait, l'ordre normal de circulation des informations officielles. C'était le secrétariat du vice-roi qui était alors obligé de transmettre à l'Agent pour le Gouverneur Général et, par son intermédiaire, au souverain lui-même et à son administration, des informations concernant des affaires purement locales et qui n'auraient jamais dû avoir de telles répercussions. C'était un mauvais point pour la réputation et la carrière des fonctionnaires impliqués localement ; et c'était, pour des administrateurs ambitieux, l'aspect le plus irritant de ce genre d'initiatives.

Les *thākūr* étaient régulièrement calomniés par le pouvoir local et par les Anglais à cause non seulement de leur brutalité mais aussi de leur ignorance. Peu d'entre eux savaient réellement lire et écrire. Encore moins étaient-ils capables de s'exprimer en anglais ou possédaient-ils des talents rhétoriques suffisants pour défendre leur cause dans des contextes de plus en plus dominés par des arguties de type juridique. Comme quelques citations précédentes ont pu le laisser entrevoir, leurs pétitions étaient rédigées dans un style où la franchise des sentiments et de l'expression alternait avec des tournures empruntées au style de cour ou au style juridique le plus alam-

biqué. C'était le résultat parfois pittoresque de leur collaboration avec des lettrés de village. Il en restait certainement quelque chose quand les nobles envoyèrent leurs pétitions au vice-roi ; car parmi les trois conditions préalables à toute négociation, on trouve cette exigence du souverain de Sirohi :

« Avant que Son Altesse puisse prendre en considération les griefs des mémorialistes, ils doivent lui soumettre de nouvelles pétitions, qui soient rédigées dans un langage modéré et respectueux. Les mémoires actuels ne présentent pas seulement la plus totale déformation des faits. Ils sont, qui plus est, rédigés dans un langage non seulement grossièrement irrespectueux pour Son Altesse mais, même, carrément insultant à son égard. »³¹

Il ne faudrait pas penser pourtant que l'envoi de pétitions ou encore les tentatives de recours à des échelons hiérarchiques de plus en plus élevés du pouvoir impérial, aient constitué des nouveautés dont l'usage aurait été introduit par la puissance britannique. C'est plutôt l'inverse qui est vrai. Il s'agissait en fait de traditions bien établies en Inde dont on retrouve la trace depuis le sultanat de Delhi, au XIII^e siècle, et qui avaient été systématisées sous l'Empire moghol. De tels usages tenaient un rôle d'autant plus essentiel qu'ils constituaient la seule forme de recours traditionnellement tolérée dont pouvait disposer la population face aux exactions des fonctionnaires locaux. C'était, d'autre part, un des rares moyens de communication directe entre les hommes investis du pouvoir et leurs sujets. La réputation des puissants (sens de la justice, attention aux humbles, etc.) se jouait en grande partie sur l'accueil qu'ils savaient faire aux requêtes et aux pétitions de leurs sujets ordinaires. Et les informations qu'ils pouvaient recueillir, vraies ou fausses d'ailleurs, leur donnaient une arme non négligeable dans leurs propres relations avec les fonctionnaires qui dépendaient d'eux. Ainsi, comme l'indique J. Pouchepadass, les Britanniques ne firent en fait que reprendre cette procédure, tout en la réglementant dans les termes de leurs propres règles administratives³².

Cependant, un élément nouveau allait maintenant entrer en jeu. Les *thākūr* du royaume prirent à cette époque comme conseils, des avocats et pas n'importe lesquels puisque l'un d'entre eux était non seulement le président du conseil municipal de Palampur mais surtout le chef de la branche locale du *Home Rule Party*. Pire encore aux yeux des Anglais, grâce à l'intermédiaire de cet homme, les *thākūr* avaient pu rencontrer Gandhi :

« Les *thākūr* réussirent, il y a peu, à obtenir une introduction auprès de Monsieur Gandhi et d'autres agitateurs avec qui ils eurent un interview à Ahmedabad. Avec

31. S.C.R. Chowdry, Sec. Sirohi State to A.G.G., N.A.I., R.S.A., Pol., part I, sr. 906, 1920.

32. J. POUCHEPADASS, 1986.

de tels conseils, on peut difficilement espérer que les mémorialistes qui sont maintenant complètement entre les mains de leurs avocats et qui, dit-on, ont déjà dépensé des fortunes entre leurs mains, puissent faire preuve de modération. »³³

Or, c'est la première fois que mention de Gandhi et du mouvement nationaliste était faite explicitement dans les affaires du royaume. Aussi est-il significatif que ce fût dans le cadre spécifique de cette fronde des nobles contre le souverain.

Ainsi, en 1920, la possibilité d'un règlement entre le souverain et les *thākur* du royaume apparaissait-elle complètement bloquée. Les *thākur* refusaient désormais toute négociation directe avec le souverain. Quant à celui-ci, il n'admettait pas plus le principe d'une négociation qui passerait par l'intermédiaire d'un Britannique comme ceux-ci le lui recommandaient. Il explique d'ailleurs dans une lettre amère à l'Agent pour le Gouverneur Général les raisons de son refus qu'il maintiendra jusqu'à son abdication :

« Il me semble que ce serait une véritable dérogation au prestige de l'État et une insulte tout aussi grande à mon œuvre d'homme d'État qui serait créée dans l'esprit des *jāgirdār* et du public en général, si un officier britannique, appointé par vous à ce propos, appelait les *jāgirdār* pour écouter leurs griefs. »³⁴

C'est dans ce contexte que le souverain vieillissant va finalement abdiquer, tout en reprochant aux Britanniques de lui avoir forcé la main :

« Je pense que vous avez appris par les journaux qu'il a été également requis de Son Altesse, le *mahārājā* d'Udaipur, qu'il renonce à son pouvoir administratif pour le confier au *mahārāj kumār* [le prince héritier, NDT], ce qui revient virtuellement à donner le pouvoir au Résident. C'est la même procédure que celle qui avait été adoptée dans mon cas. Les *jāgirdār* et les sujets du royaume sont d'abord encouragés à contester le pouvoir du souverain et l'on fait de celui-ci un bouc-émissaire... Je ne parviens pas à comprendre ce que le Gouvernement espère gagner par une telle politique d'interférence qui amoindrit le prestige personnel des souverains indiens auprès de leurs sujets, leur faisant perdre foi dans les promesses et la magnanimité du Gouvernement. Les souverains se trouvent ainsi placés entre le marteau et l'enclume. D'une part, ceux-ci connaissent des difficultés, dues à l'agitation de leur sujets, mais d'autre part, ils redoutent également cette politique sans nuances du Gouvernement. »³⁵

Ainsi Sarup Singh succéda à son père en 1920. Il avait occupé jusqu'alors, à la satisfaction de tous, la charge de premier ministre pendant les neuf dernières années et les Britanniques comptaient sur lui pour régler enfin le problème des *thākur* ; d'autant qu'il était très anglophile et entretenait des

33. S.C.R. Chowdry, Sec. Sirohi State to A.G.G., N.A.I., R.S.A., Pol., part I, sr. 906, 1920.

34. Lettre de Keshri Singh à Sir Holland, A.G.G., C.O.L.

35. Lettre de Keshri Singh à Sir C.E. Yate, S.A.R., S.P., Basti n. 8, Makhma Khas, 21.8.1921.

relations privilégiées avec un administrateur britannique, le colonel A.W. Macpherson qui aurait toute compétence pour mener à bien d'éventuelles négociations. Cependant la situation, au lieu de s'améliorer empira dès l'intronisation du nouveau souverain. En effet, un des rites cruciaux de cette cérémonie est le moment où le futur souverain reçoit solennellement une épée des mains du premier noble du royaume. C'était au *thākur* de Padiv qu'il revenait d'effectuer ce geste. Les raisons pour lesquelles un autre que lui accomplit ce rite divergent : volonté pernicieuse de l'écarter, comme l'affirmèrent les nobles, ou simple crainte de voir interrompre la cérémonie alors que le *thākur* de Padiv ne s'était pas encore manifesté ; il avait pourtant annoncé sa venue de Palampur où il s'était alors exilé. Quoi qu'il en soit, quand celui-ci arriva dans l'enceinte du palais, la cérémonie avait déjà eu lieu, à peine quelques minutes auparavant. Du coup, l'ensemble des nobles présents refusèrent d'offrir au nouveau souverain les tributs cérémoniels qui marquaient leur allégeance envers celui-ci. En même temps qu'un geste de défiance, c'était l'expression d'une volonté directe de mise en cause de sa future légitimité :

« La présentation des *nāzar* [les dons cérémoniels et statutaires échangés entre le souverain et ses sujets, NDT] et le *talwār bandi* (la présentation cérémonielle de l'épée) ne sont pas de pures formalités mais signifient que le souverain est acceptable à nos yeux et si le gouvernement britannique insiste sur le droits du *darbār* à revendiquer l'application de ces coutumes, nous pouvons, au nom des mêmes principes, exiger à notre tour que soient effectivement respectés les privilèges dus aux *sarāyat* [les grands nobles du royaume, NDT]. »³⁶

Après l'intronisation de Sarup Singh, contrairement aux espoirs des Britanniques, la situation s'était donc encore compliquée. Le nouveau souverain exigeait maintenant que les nobles offrent leurs tributs rituels avant le début de toute négociation. Ceux-ci refusaient de le faire tant que leurs droits ne seraient pas reconnus et garantis par l'administration britannique. Seul aspect positif du point de vue des Anglais : ils avaient réussi à convaincre le souverain de prendre pour conseiller le colonel Macpherson, non pas comme intermédiaire officiel du gouvernement colonial, mais comme un conseiller personnel directement employé et rétribué par lui. La situation de celui-ci était cependant loin d'être confortable : en premier lieu parce qu'il avait contre lui le vieux souverain qui conservait son influence à la cour et qui ne mâchait pas ses mots : « Tous mes espoirs ont été maintenant frustrés sous l'influence du colonel Macpherson et il est bien naturel que je ressente vivement ce qui se passe actuellement dans le royaume, ce délabrement du bon au mauvais et du mauvais au pire. La ruine progressive

36. Document daté du 22.7.1920, N.A.I., R.S.A, Pol., part I, sr. 3880, n. 1, 1922.

de l'État crucifie mon cœur. »³⁷ En plus de l'ancien souverain, Macpherson devait faire face à la défiance des *thākūr* qui lui refusaient une position d'arbitre, maintenant qu'il était directement au service du *darbār*. Il sut cependant progressivement regagner leur confiance mais partiellement au prix de celle du souverain. Il réussit ainsi à mettre sur pied une commission d'enquête où les intérêts de tous les partis en présence étaient représentés. Cette commission parvint, après maintes difficultés et nombre de *notes of dissent*, à produire un projet de règlement, intitulé : *Rules and regulations for the jagirdars of the Sirohi State*³⁸. Le texte était relativement avantageux pour les *jāgirdār* dans la mesure où il leur était reconnu un statut pratiquement héréditaire pour la détention de leurs *jāgīr*.

D'autre part, deux possibilités s'offraient à eux pour le paiement d'un revenu à l'État : ou bien, comme ils l'avaient toujours exigé, ceux-ci paieraient désormais une redevance annuelle dont le montant serait réajusté après quelques années. Ou bien encore, ils pouvaient choisir de remettre définitivement la moitié de leurs *jāgīr* à l'État. En contrepartie, la moitié restante leur serait définitivement acquise et désormais exempte de tout impôt.

Dans un premier temps, et comme on pouvait s'y attendre, ce fut le *darbār* qui refusa le projet. Mais quand celui-ci fut enfin convaincu de l'accepter, ce furent, cette fois, les *jāgirdār* qui décidèrent de s'opposer brusquement au nouveau règlement. Les administrateurs britanniques étaient maintenant franchement irrités. Ils avaient le sentiment, de plus en plus désagréable, que dans ces affaires, c'étaient eux, en fin de compte, qui se faisaient manipuler :

« Les *thākūr* ont montré un talent certain dans le passé pour s'attirer jusqu'à un certain point l'aide des officiers politiques afin de renforcer leur cause contre le *darbār* puis, quand ils estiment avoir été assez loin dans ce sens, pour essayer d'obtenir séparément des compromis avec le *darbār*, en partie avec l'espoir, qu'en rejetant l'avis des autorités politiques, ils s'attireraient la sympathie du *mahārāo* et obtiendraient plus de sa part et, en partie aussi, parce qu'ils estiment qu'un compromis négocié avec l'aide des officiers politiques mais qui n'aurait pas l'assentiment du *darbār*, ne vaudrait pas même le papier sur lequel il est écrit. »³⁹

Du coup, même chez un administrateur comme Robert Holland qui inclinait plutôt vers le libéralisme, de vieux réflexes ressurgirent. Après avoir passé en revue les différentes raisons qui avaient poussé les *thākūr* à agir comme ils le faisaient, il conclut par la seule explication qui avait, selon lui, un poids véritable : « Ce sont des gens qui sont tout à la fois sots et impres-

37. Copies de la correspondance de Keshri Singh à Sir Holland, C.O.L., s.d.

38. N.A.I., R.S.A., Pol., part I, sr. 3880, n. 1, 1922.

39. N.A.I., F.P., n. 1291-P, 1923.



Sir R.E. Holland, 1902.

sionnables, aisément influencés par des agitateurs et qui ont un amour inné pour l'intrigue. »⁴⁰ Et citant son prédécesseur, il recommanda, lui aussi, au cas où ceux-ci maintiendraient leur attitude, de leur donner une bonne leçon avec l'aide de l'armée.

Ce ne fut cependant pas nécessaire. Trois années plus tard, grâce aux efforts conjugués des Anglais et du souverain, on parvint sur la base des principes établis par Macpherson, non pas à un règlement général du problème mais, du moins, à une série d'accords passés avec presque tous les *thākūr* à titre individuel. Et les nobles acceptèrent enfin de prêter allégeance à Sarup Singh. Ce succès relatif et d'ailleurs très provisoire fut commenté depuis Londres par Macpherson sur un ton empreint d'un noble stoïcisme, quoique légèrement désabusé :

40. *Ibid.*

« J'ai été très intéressé d'apprendre, l'autre jour, de source privée (je présume que l'information est exacte) que le compromis que j'ai négocié avec les *jāgirdār* de Sirohi, une entreprise qui m'a pratiquement mené à la tombe, avait enfin été accepté, sans que grand-chose y ait été changé. Voilà qui m'a plutôt l'air d'un triomphe, surtout si je considère le montant d'intrigues et d'oppositions que j'ai rencontré de la part de l'État et de ses fonctionnaires, et qui défie toute description. Je n'irai pas jusqu'à supposer que Sarup Singh me remerciera, sinon par la haine la plus vive, pour tout ce que j'ai fait pour lui ; mais c'est bien là tout ce que quelqu'un peut espérer dans une principauté autochtone, s'il parvient à mener des réformes pour le bien général ; aussi n'en suis-je pas le moins du monde perturbé. »⁴¹

Les nouveaux médias de la calomnie

Les révoltes de nobles ne cesseront guère, nous l'avons remarqué, jusqu'à la période de dissolution du royaume. Pendant les années 30 et 40, les Britanniques et l'administration locale seront constamment partagés entre la volonté de les réprimer et l'inquiétude de perdre en la noblesse un des soutiens dont ils pouvaient disposer face à la montée en puissance du mouvement nationaliste. Les nobles surent jouer de cette ambiguïté. Ils ne s'engagèrent jamais franchement du côté du mouvement nationaliste mais ils entretenaient suffisamment de liens avec celui-ci pour inquiéter l'administration qui ne savait jamais exactement dans quel sens leur solidarité allait jouer. C'est ainsi qu'un oncle du souverain s'opposait directement à celui-ci et cherchait à faire reconnaître ses droits à la succession au cas où celui-ci abdiquerait. Ce genre de conflits n'avait rien d'exceptionnel dans un royaume Rajput. C'était le quotidien dont étaient faites les intrigues de cour. Plus exceptionnels furent les moyens dont le *thākūr* usa alors pour faire avancer sa cause, en déclenchant une campagne de calomnie contre le souverain qui fut abondamment relayée dans les années 30 par la presse et par les militants nationalistes. Ceux-ci y voyaient une manière commode de discréditer le souverain. Je ne voudrais pas entrer maintenant dans le détail de cette campagne de presse qui sera abordée plus en détail dans un chapitre suivant. Mais il est intéressant de remarquer, dans ce cas encore, la manière dont se noua une alliance paradoxale entre les militants du mouvement nationaliste et ce noble qui prouva abondamment que la seule chose qui l'intéressait véritablement était son ambition personnelle à l'accession au trône.

41. Col. A.D. Macpherson à P.S., 18.9.1923, *ibid.*



Pratap Singh, *thākur* de Mandwara : honoré du don traditionnel d'une roupie et d'une noix de coco, par des représentants des Bhil, à l'occasion d'une fête donnée en l'honneur de sa réélection comme *sârpañch* aux élections municipales de 1989.

Les analyses qui précèdent permettent de mettre à jour un premier réseau de causalités dont les effets se sont faits sentir jusqu'à l'indépendance et même au delà. Suzanne et Loyd Rudolph ont bien analysé les clivages qui se dessinèrent dans la décennie qui suivit l'indépendance entre, d'une part les anciens souverains des royaumes dissous ainsi que les principaux nobles, et d'autre part les catégories moins favorisées de Rajput⁴². Il existe également de nombreuses monographies qui décrivent et confirment l'importance des conflits entre les souverains et leurs nobles dans l'histoire du Rajputana, aussi bien avant que pendant la période coloniale⁴³. Les tensions entre les souverains et les nobles constituent donc un phénomène historique de longue durée, indissociable de la réalité même des royaumes du Rajasthan. L'intervention de forces extérieures à la région n'avait pas véritablement diminué l'influence d'un tel phénomène. Les puissances mogholes ou marathes offraient la possibilité de nouvelles alliances et de nouvelles combinaisons pour les nobles comme pour les souverains⁴⁴. Et c'est de la même façon que ceux-ci cherchèrent par la suite à utiliser les Britanniques. Le contexte changea cependant dans la mesure où le pouvoir colonial, contrairement aux puissances précédentes, entendait conserver le monopole de

42. S. et L. RUDOLPH, 1984, voir en particulier chap. 2.

43. Voir, par exemple, pour Marwar, G.D. SHARMA, 1977 ; pour Jaipur, R.W. STERN, 1988.

44. Voir, par exemple, K.S. GUPTA, 1971.

toute intervention armée dans l'Empire et se refusait à légitimer l'emploi des armes par tout parti qui ne serait sous son contrôle le plus étroit. La politique de criminalisation des révoltes de nobles ainsi que le recours à de nouvelles formes de compromis fondés sur une redéfinition des droits, joua alors d'abord à l'avantage des souverains qui étaient en contact plus étroit avec la puissance coloniale et comprenaient mieux les nouvelles règles du jeu. Mais, comme je l'ai montré, les nobles apprirent à leur tour à prendre la mesure du comportement des Britanniques et commencèrent aussi progressivement à retourner ces nouvelles règles non seulement contre les souverains mais aussi contre les Anglais eux-mêmes.

La crise de la vérité

L'incident de Morvada

Connaissant les pratiques des bardes (les Charan), personne ne fut particulièrement surpris d'apprendre ce qui s'était passé à Morvada en ce mois d'avril 1921. Le rapport rédigé par l'officier responsable fut confirmé une semaine plus tard par le premier juge du royaume. Un détachement d'une cinquantaine de soldats avait été envoyé dans ce village pour y recouvrir la part de revenu que l'État réclamait mais que les villageois refusaient de donner. Voyant arriver les soldats, les Charan eurent recours à une parade qui leur était coutumière. Ils édifièrent un bûcher et ils obligèrent une vieille femme à s'y immoler, l'empêchant par leurs coups, de fuir le bûcher alors que le feu commençait à l'atteindre. Circonstance aggravante aux yeux du juge qui prit l'affaire en main, ce furent ses propres fils qui contraignirent leur vieille mère à se sacrifier par le feu. « Des deux femmes qui moururent, l'une, la femme de Chatra, fut brûlée vive par les Charan eux-mêmes ; ses propres fils, Achla et Bhima, ainsi que ses autres parents ayant été les plus actifs dans la perpétuation de ce crime »¹, est-il précisé dans un rapport du juge qui date de trois mois après l'incident. Comprenant ce qui se tramait, le *tahsildār*, responsable de la troupe, ordonna aux soldats d'intervenir pour disperser les Charan et sauver la vieille femme. Le communiqué de presse qui fut envoyé par l'administra-

1. Chief Judge, Sirohi to A.D. Macpherson, Personal adviser to A.G.G., N.A.I., F.P., sr. 32, f. 437.1, 1922-23.

tion à divers journaux du pays, insistait sur la barbarie du comportement des Charan :

« Apprenant la raison de la fumée, le *tahsildār* donna immédiatement l'ordre aux troupes d'entrer dans le village et d'aller sauver la femme. Alors qu'ils s'approchaient du bûcher, ils la virent faire des efforts désespérés pour sauver sa vie, mais chaque fois qu'elle se débattait pour se libérer, ses persécuteurs la rejetaient dans les flammes. Les Charan semblent avoir été déterminés à ce que le sacrifice soit accompli jusqu'au bout et armés de pieux, de couteaux, de dagues et d'épées, il bloquèrent l'accès au bûcher pour empêcher l'avancée des troupes. »²

L'incident ne fit alors qu'empirer. Certains Charan se blessèrent avec leurs propres dagues. Le courage des soldats, en la circonstance, fut d'autant plus grand qu'ils ne se heurtaient pas seulement à la violence physique mais plus encore, peut-être, à la violence symbolique que représentait l'aspersion sur eux du sang des Charan, les condamnant de la sorte à la vengeance de la Déesse : « Nous accélérâmes alors notre avancée tandis qu'un homme et une femme se poignardèrent eux-mêmes avec un couteau dans l'estomac et commencèrent à nous asperger de leur sang. Cela ne nous arrêta pas et, alors que nous cherchions à passer entre les Charan pour atteindre le *ghammar* et sauver la vie de la femme qui était brûlée, les Charan nous attaquèrent. »³ Dans la mêlée qui s'ensuivit, les soldats utilisèrent leurs armes. Plusieurs Charan, des hommes ainsi que des femmes, furent blessés ou tués. À ces victimes, il fallait ajouter les Charan qui s'étaient eux-mêmes lacérés de coups de couteaux ainsi que la vieille femme qui n'avait pas survécu à ses blessures. Des marchands, notables du bourg voisin de Mandar furent conduits sur les lieux pour noter ce qui s'était passé et examiner les cadavres avant qu'ils ne soient incinérés par les soldats. Cette version des faits, après avoir été confirmée par le juge qui mena l'enquête, fut rapportée telle quelle par le souverain et par l'Agent pour le Gouverneur Général dans le Rajputana dans son rapport officiel au gouvernement⁴. Elle fut également diffusée dans des journaux aussi bien indiens que britanniques, grâce aux bons soins de l'Agence Reuter⁵.

2. *Bombay Chronicle*, 3.5.21, Bombay.

3. Statement of Subedar, app. IV, N.A.I., F.P., sr. 26, f. 437.1, 1922-23.

4. H.H. Sirohi to Mr R.E. Holland A.G.G., et communication de ce dernier à S.G.I., N.A.I., sr. 21 et 26, f. 437.1, 1922-23.

5. « An amazing instance of the survival of the custom of human sacrifice is revealed in an indian government report of the collision between officials and villagers in Sirohi State. Certain villages including Morvada are held by an ancient sect called Charans or hereditary musicians, says a Reuter message... The troops were compelled to fire in self-defence, killing seven and wounding ten. They dispersed the mob, but were too late to save the woman's life », *Daily Mirror*, 13.6.1921.

Un tel incident n'était pas sans précédent. Morvada était un des huit villages de Charan du *tahsil* de Mandar, à la frontière du royaume de Jodhpur. Jusqu'à une date récente, ces villages accordés à cette communauté à titre de donation religieuse (*sāsan*), étaient exempts de toute redevance. Mais, à la suite du cadastre fait une dizaine d'année auparavant, il avait été décidé que les villages appartenant aux Charan perdraient leur statut privilégié. Deux raisons avaient été alors invoquées. D'une part, les Charan ne pouvaient exhiber de documents qui prouvaient leurs droits sur ces villages et, d'autre part, ceux-ci ne remplissaient plus leur fonctions traditionnelles qui consistaient, par exemple, à réciter des poèmes à la gloire du souverain lors d'occasions solennelles dans le royaume. On retrouve ici la doctrine à laquelle se tenait l'administration à l'époque : tous les privilèges fonciers qui avaient pu être accordés à une époque ou une autre à des Rajput ou à d'autres castes ne devaient être pris en considération que s'ils représentaient la contrepartie de « services » traditionnels dont ceux-ci s'acquittaient effectivement⁶. Comme tel n'était plus le cas, le statut privilégié des Charan avait été remis en cause. Ceux-ci reprochèrent cependant à l'administration de leur avoir extorqué leurs signatures par la violence et la torture, sur les documents qui décrivaient leur nouveau statut. Seuls, quelques-uns d'entre eux s'acquittèrent de leurs nouvelles redevances, exigées sous la menace de la force. Comme les *thākur* à la même époque, ils envoyèrent, à titre collectif, un Mémoire au

L'infanterie du royaume, 1895.



6. C'est ainsi, pour prendre un autre exemple qu'une autre caste d'intermédiaires, les Rawal, qui servaient traditionnellement de messagers au souverain ou encore d'otages lors des négociations avec des *jāgirdār* en révolte avaient aussi abandonné leurs fonctions traditionnelles. Lors de la grande famine de 1899-1900, ceux-ci avaient demandé un prêt spécial. Cette requête leur avait été alors accordée en contrepartie de l'abandon définitif des droits d'exemption sur le revenu (*muafi*) qui leur étaient traditionnellement accordés. Cf. *State Reports of the Sirohi State for 1907-1908*, p. 16.

vice-roi où ils revendiquaient leurs anciens droits. Attendant le résultat de cette intercession, la majorité d'entre eux continua à refuser de payer tout revenu à l'État⁷.

C'était dans ce contexte général qu'une veuve s'était immolée par le feu dans un village voisin (Malawa), peu d'années auparavant ; à la suite de circonstances mal éclaircies mais qui faisaient suite, cette fois, à une dispute foncière entre les Charan et le *thākur* d'un domaine voisin. Les Charan avaient fait d'ailleurs référence à cet incident dans leur Mémoire. Et le souverain avait alors violemment réagi en réitérant l'interdiction absolue de telles pratiques et en menaçant tous les Charan qui passeraient outre, de se voir confisquer définitivement leurs villages, qui seraient inclus dans le domaine royal⁸.

Il apparut toutefois que la vérité était plus compliquée que celle qui avait été d'abord pressentie. Le juge de Sirohi n'avait pas été le seul, en effet, à se rendre sur les lieux après l'incident, pour témoigner de ce qui s'était passé. Il avait été précédé, au lendemain même de l'incident, par un homme que le souverain redoutait particulièrement. Son nom était Khan Bahadur Darashaw Modi et il était un avocat chargé par les Britanniques de représenter le point de vue des *thākur* dans la négociation que ceux-ci menaient alors avec le *darbār*, à l'initiative de Macpherson. Darashaw Modi fut envoyé à Morvada par l'administration coloniale en compagnie d'un médecin afin de venir y soigner les blessés. Mais les Charan qui l'accueillirent commencèrent par lui montrer le cadavre d'un des villageois qui avait été tué par balles et qui avait été caché dans une maison. Comme il était contraire à la coutume que le corps n'ait pas été incinéré, Darashaw Modi s'enquit de la raison qui les avait fait agir ainsi. Les Charan expliquèrent qu'ils avaient conservé son cadavre et caché ceux des leurs qui avaient été blessés par balles, pour pouvoir prouver ce qui s'était réellement passé. Ils redoutaient d'être considérés comme les seuls responsables de l'incident et d'être accusés d'avoir recherché délibérément le suicide. Leur version de l'incident était bien différente de celle des soldats. Ils accusaient ces derniers d'avoir tué sept des leurs alors qu'ils s'étaient seulement opposés passivement à leur venue dans le village après qu'ils eurent refusé de leur donner le grain qu'ils réclamaient. Ils affirmaient que les soldats étaient repartis en emmenant tous les cadavres et en prenant trois prisonniers, tuant encore l'un d'entre eux sur la route. Ils étaient sans nouvelles des

7. N.A.I., F.P., int. B, pros. 281, app. II, juil. 1921.

8. *Ibid.*, app. A.

deux autres et très inquiets sur leur sort. Les soldats étaient revenus au village peu de temps après en ramenant les cadavres et ils les avaient incinérés en dehors de la présence des villageois. Darashaw Modi consigna alors le témoignage de tous ceux qui étaient présents⁹. Il n'y était, bien sûr, pas fait mention de suicide et encore moins de l'incident au cours duquel une vieille femme était supposée avoir été immolée par le feu. Ces témoignages étaient en contradiction totale avec les rapports de l'administration et avec l'enquête judiciaire, également avec le document rédigé par le *panchāyat* des marchands locaux qui attestaient avoir vu le cadavre à demi-brûlé de la vieille femme ainsi que les corps de deux Charan lacérés de coups de couteaux.

La vérité émergea finalement, surtout grâce à d'autres témoignages dont celui, difficilement contestable pour les Britanniques, d'une missionnaire qui travaillait dans le bourg voisin¹⁰. Il se confirma que les Charan n'avaient pas eu recours à leurs pratiques traditionnelles. C'était, en fait, les soldats qui avaient partiellement brûlé, plusieurs heures après l'incident, le corps de la vieille femme ; celle-ci avait été tuée auparavant, lors de leur intervention dans le village. Les marchands hindous du bourg voisin reconnurent aussi avoir cautionné cette mise en scène macabre, soulignant toutefois qu'ils n'avaient pas littéralement menti ; ils s'étaient prudemment contentés de décrire les cadavres mutilés qui leur avaient été présentés, sans cautionner aucune explication précise sur les circonstances de ces décès. Les marchands musulmans de ce même bourg (des Bohra) avaient su, en l'occasion se montrer moins pharisiens et s'étaient refusés, quant à eux, à rendre le même service.

Les Charan assistés de Darashan Modi envoyèrent alors leur version des faits à plusieurs journaux ainsi qu'aux différents échelons hiérarchiques de l'administration britannique. Et les Anglais commencèrent à se sentir de plus en plus gênés par la tournure prise par ces événements. Comme le soulignait sobrement J.B. Wood, qui était le plus haut responsable britannique chargé de cette affaire, dans une formule rédigée à la main, placée en tête du dossier : « it is a bad case [c'est un mauvais cas NDT]. »¹¹ Les Anglais en voulaient particulièrement à l'administration locale d'avoir fait parvenir à des journaux un communiqué officiel mensonger dont ils savaient pertinemment qu'il serait rapidement dénoncé par la presse : « Nous devrions aussi demander à Mr Holland de bien faire noter au *darbār* que le communiqué fait par le *hazur vakīl* au *Bombay*

9. *Report of D. Modi on the Morvada shooting affray*, N.A.I., F.P., sr. 8, f. 437.1, 1922-23.

10. *Ibid.*, sr. 20.

11. N.A.I., F.P., int. B, pros. 276-284, juil. 1921.

Chronicle apparaît extrêmement mal avisé et totalement mensonger. »¹² Ils auraient certainement préféré rétablir la vérité et punir les responsables, d'autant plus qu'ils craignaient les réactions que pourrait susciter la mise à jour de la version véridique des faits. Mais ils hésitaient maintenant à désavouer la version officielle. Car celle-ci avait été entérinée à la fois par la justice, par l'administration du royaume et par le souverain lui-même. Obligés à leur tour de publier un communiqué officiel sur ces événements, ils choisirent de s'en tenir à un procédé qui ne brillait pas par sa moralité. Ils acceptèrent d'entériner la version officielle tout en sachant parfaitement son caractère mensonger. Mais ils prirent leurs précautions en veillant à ce qu'il soit bien précisé dans leur propre communiqué que cette version des faits était celle du gouvernement local et non la leur¹³. Ils exigèrent également que des dédommagements soient versés par l'administration du royaume aux victimes de l'incident.

La violence contre soi

L'arme traditionnelle des Rajput et des populations tribales est la violence exercée contre autrui. Dans certains cas, cette violence pouvait cependant être retournée contre soi. Les formes les plus connues (*jauhar*) sont celles qui peuvent impliquer l'immolation volontaire des femmes de Rajput ainsi que le combat suicidaire de guerriers acculés à la défaite. Les traditions héroïques et chevaleresques du Rajasthan médiéval sont largement fondées sur l'exaltation de telles pratiques. C'est ainsi qu'ont été popularisés des récits sur la défense de la forteresse de Chittor par le *rājā* de Mewar et ses guerriers, une première fois, face aux troupes d'Alauddin en 1303 puis en 1535, face à celles de Bahadur Shah et, enfin face à l'armée d'Akbar, en 1568¹⁴. On y raconte comment des centaines de femmes Rajput, confrontées à la perspective d'une défaite imminente, se donnèrent volontairement la mort, tandis que les guerriers vêtus de la tunique orange, symbole de l'ascèse, tentaient une dernière sortie et se précipitaient vers une mort certaine.

12. De Montmorency, « Routine notes », 14.5.21, *ibid.* Le *hazur vakil* était l'homme de loi chargé de défendre les intérêts du royaume devant différentes instances administratives et judiciaires mises en place par l'administration coloniale.

13. *Id.*, 25.5.21 : « We must get in with the communiqué. I think we must state the facts as ascertained by an enquiry held by the Chief Police Sirohi State under the order of H.H. the Maharao, as we are not quite prepared to accept the old woman episode as the starting point of the occurrence. »

14. Voir G.N. SHARMA, 1970.

Mais il existait aussi des communautés entières dont l'arme traditionnelle était la violence exercée contre soi. Il s'agissait moins alors d'un recours ultime, appliqué dans des circonstances exceptionnelles, que d'une menace ordinaire, servant à garantir leur impunité et à faire pression sur autrui. Tel était le cas des brahmanes. Le meurtre de l'un d'entre eux avait toujours été considéré dans la tradition hindoue comme la plus grave et la plus inexpiable des offenses. Les acculer au suicide ne l'était pas moins. Aussi la menace de suicide, qu'ils faisaient peser sur autrui en lui en faisant porter la responsabilité, avait eu de tout temps une réelle efficacité. On en connaît des témoignages extrêmement anciens dans l'hindouisme, comme l'a montré Louis Renou dans un article célèbre sur le jeûne des créanciers¹⁵. Lorsqu'un brahmane ne parvenait pas à recouvrir une créance qui lui était due, il s'installait devant la porte de son débiteur et entamait un jeûne (*dharnā*) jusqu'à ce que celui-ci cède à la peur de devoir porter la responsabilité de sa mort et trouve un moyen de le rembourser.

Dans le Rajasthan, à l'époque moderne, les brahmanes n'étaient pas les seuls à avoir recours à un tel moyen de pression, plus souvent utilisé par d'autres qu'eux-mêmes. Le statut des brahmanes était d'ailleurs souvent ambigu. Car à côté des communautés de brahmanes de haut statut dont la position était sans équivoque, il existait aussi des communautés de brahmanes cultivateurs au statut plus incertain. Bien que leurs noms de caste renvoient parfois aux plus hautes fonctions associées à la prêtrise – c'était le cas, par exemple, des Purohit – ils s'adonnaient à des tâches (agriculture, emplois militaires) qui conféraient une certaine ambivalence à leur identité. Et les traditions de chantage au suicide semblent avoir été davantage utilisées dans l'ensemble par les Bhat (la caste dont la fonction traditionnelle était d'établir les généalogies des autres communautés) et surtout par les Charan (la caste des bardes du Rajasthan).

Bhat et Charan

La distinction entre Bhat et Charan n'a pas toujours été clairement marquée dans l'ethnographie et l'historiographie de la période coloniale¹⁶. D'après Tessitori, un des rares érudits à avoir travaillé sur les traditions de bardes au Rajasthan à cette époque, les communautés de Bhat auraient exercé leurs fonctions traditionnelles depuis une période beaucoup plus

15. « Le jeûne des créanciers dans l'Inde ancienne », in L. RENOU, 1978.

16. Voir, par exemple, ce qui est dit des Charan à l'article « Bhat » dans R.V. RUSSEL, 1969.



Prêtres royaux, Sirohi, 1895.

ancienne que les Charan¹⁷. Leurs ancêtres (Bhatta) auraient été des brahmanes chargés de composer en sanscrit des panégyriques versifiés en l'honneur des souverains. Ils maintenaient aussi les listes de noms qui témoignaient de leurs généalogies (*pidhiāvālī*), souvent gravées sur des pierres dans des temples.

Les Bhat ont une clientèle qui peut être disséminée dans toute une région. Les généalogistes du clan des Deora Chauhan de Sirohi, par exemple, demeurent à Chitor. Les Bhat effectuent des tournées régulières dans les villages où se trouve leur clientèle (*jajmān*). Ils y résident quelques jours aux frais des villageois et ils mettent ce temps à profit pour réactualiser les feuillets (*bahī*) dans lesquels ils consignent les généalogies des familles dont ils ont la charge, notant les naissances, les mariages et les décès survenus depuis leur dernière tournée. Ils conservent ces feuillets avec eux et, à l'occasion des mariages, il leur revient de fournir les données nécessaires à l'établissement des alliances en examinant le degré de parenté des futurs époux et la compatibilité de leurs horoscopes respectifs.

17. L.P. FESQUORI, 1919.

Si, selon Tessitori, les Bhat se recrutaient anciennement parmi les castes de brahmanes, leur statut récent n'est pas aussi clair. Le terme est souvent employé pour désigner tous ceux qui font office de généalogistes, quelle que soit leur caste d'origine. Ainsi, rencontre-t-on des Bhat – ainsi qualifiés à cause de leur fonction – mais dont l'identité de caste reste autrement définie. Il en existe aussi qui considèrent leur rôle comme l'équivalent d'une appartenance de caste d'où ils tirent leur identité. Dans ce dernier cas, ils s'identifient plus ou moins à des brahmanes, même si une telle assimilation n'est pas toujours acceptée du reste de la population. Il faut d'ailleurs noter que cette sorte de flottement dans l'identité de caste constitue un phénomène beaucoup plus fréquent que peut le laisser supposer la littérature à ce sujet.

La fonction traditionnelle des Charan, consistait plus particulièrement à composer poèmes et récits qui célébraient les exploits des castes guerrières. Contrairement aux Bhat qui, étant normalement des brahmanes, se rangeaient automatiquement au sommet de la hiérarchie des castes, ceux-ci n'auraient été d'abord, selon Tessitori, qu'au nombre de ces communautés de baladins, nombreuses dans le Rajasthan, qui sont souvent rangées très bas dans la hiérarchie des castes. Il semble donc, si l'on en croit cet érudit, qu'ait pu d'abord exister une distinction mieux tranchée entre les fonctions, les compétences et les statuts des uns et des autres : les Bhat faisant usage de l'écrit et du sanscrit tandis que les Charan étaient les porteurs d'une tradition orale qui s'exprimait dans la langue commune.

C'est, semble-t-il, à partir du ^{xv}^e siècle que l'usage des langues vernaculaires se substitua à celui du sanscrit dans certains textes et que se développa une littérature épique et poétique régionale sous forme écrite¹⁸ ; de cette époque datent les plus anciens poèmes et chants épiques qui nous aient été transmis et qui furent composés pour la plupart en *diṅgal* (une forme archaïque de *mārwārī*¹⁹). Cette évolution coïncide peut-être avec un changement de statut des Charan qui tinrent un rôle toujours plus éminent dans la culture de la région. De manière générale, les Bhat ont encore, aujourd'hui, tendance à s'identifier dans leurs façons d'être, à des brahmanes, tandis que les Charan adoptent un style de vie et des traditions qui les apparentent plutôt aux Rajput. Leur statut se situe quelque part, à mi-chemin entre les deux. Les Charan ne se contentaient d'ailleurs pas de célébrer les exploits guerriers des Rajput ; ils les accompagnaient souvent dans les combats et, même parfois, se joignaient à eux. Mais ce

18. Pour une analyse détaillée N.P. ZIEGLER, 1976, p. 231.

19. Sur le *diṅgal*, voir J.D. SMITH. 1975.

trait ne les différenciait cependant pas nécessairement des Bhat ; car il était aussi fréquent que des brahmanes se joignent aux combattants.

Il semble donc que ce soit de la rencontre entre les traditions des Bhat et de celles des Charan qu'ont résulté les différentes formes et styles littéraires qui caractérisent la tradition épique du Rajasthan. Sous les dénominations de *khyāt*, de *vigat* ou de *vamsavalī*, on trouve en particulier des récits historiques, partiellement en prose et partiellement versifiés, qui peuvent être consacrés à une lignée, à un clan ou à une dynastie. Ces récits contiennent dans des proportions variables, des généalogies, des biographies, de l'histoire événementielle et des éléments de description plus précises concernant un territoire, les populations qui l'habitent et le statut et les droits des uns et des autres²⁰.

Les Bhat et les Charan jouèrent ainsi un rôle de premier plan dans la fabrication et le maintien d'une tradition épique particulièrement riche dans le Rajasthan. Cette tradition concernait cependant essentiellement les clans et les lignées de Rajput et c'était largement par l'entremise des Bhat et des Charan que se définissait et se perpétuait l'identité collective de ces clans. Les Bhat n'hésitaient pas à reconstituer des généalogies qui faisaient remonter leurs lignées jusqu'à des origines divines. Et les Charan qui s'étaient progressivement arrogés une sorte de monopole en tant que bardes des dynasties régnantes, étaient les chroniqueurs de leurs exploits. C'était d'ailleurs largement par leur intermédiaire que se faisait l'éducation des enfants et que se transmettait et se renforçait l'esprit de clan.

Toute l'historiographie du Rajasthan s'est ainsi fondée pendant la période coloniale et pratiquement jusqu'à ce jour sur les généalogies et les récits qui avaient été façonnés entre le XV^e siècle et le XVIII^e siècle par ces bardes. Tod donnait aux grands clans Rajput une lointaine origine indo-scythe, à partir d'indices au moins aussi fragiles que les récits mythiques des bardes auxquels il refusait en revanche de prêter foi. Il accepta cependant de considérer comme historiquement fiables la plupart des généalogies qui lui étaient fournies et qui remontaient parfois, selon ses propres calculs, à près d'un millénaire. Ce faisant, il donna à celles-ci une caution et une légitimité historique qui a été d'abord mise en cause puis qui a été progressivement réévaluée dans de nouveaux termes par les historiens contemporains²¹.

Les Bhat et les Charan ne se contentaient cependant pas exclusivement de célébrer la réputation de leurs clients. Disposant du pouvoir

20. N.P. ZIEGLER, 1976.

21. *Id.* et B.D. CHATTOPADHYAYA, 1976.

redoutable de façonner la réputation des uns et des autres, ils pouvaient s'en servir aussi bien pour la faire que pour la défaire et ne s'en privaient pas. Dans le livre qu'il rédigea sur son voyage dans le Rajasthan en 1824, le révérend Reginald Heber raconte une anecdote pittoresque sur les capacités professionnelles de médisance des bardes qui les faisaient redouter de tous :

« Un riche marchand d'Indore, il y a de cela, quelques années, eut une querelle avec un de ces hommes qui fit une statuette d'argile qu'il baptisa du nom du marchand et chaque jour, au bazar et dans différents temples, il s'adressait à la statuette en l'accablant d'invectives amères et en proférant à son égard les plus effroyables malédictions qu'un poète en colère puisse improviser. Il n'y avait pas de recours et le marchand, quoiqu'il disposât de grand pouvoir et d'influence à la cour, fut avisé d'acheter le silence de cet homme ; il s'y refusa cependant et les choses continuèrent ainsi pendant plusieurs mois jusqu'à ce qu'un nombre important des amis de ce marchand réunissent une somme considérable d'argent qu'ils demandèrent, en toute humilité et avec de grands égards, au Bhat de bien vouloir accepter. "Hélas", fut sa réponse, "pourquoi cela ne fut-il pas fait auparavant ; aurais-je été ainsi amadoué quand il en était encore temps, votre ami aurait pu connaître la prospérité. Mais maintenant, j'en ai déjà trop dit contre lui, et qui pourrait penser que les imprécations d'un barde, proférées avec une telle insistance, s'évanouissent simplement dans l'air, sans s'accomplir." Le fait est que le marchand eût à souffrir de sévères calamités et la croyance populaire dans le pouvoir du barde s'en trouva plus confirmée que jamais. »²²

Il s'agissait là d'une tradition fort ancienne dont témoigne dans la littérature des bardes un genre versifié d'un style particulier, destiné à accuser le ridicule (*bhūmā*) de son destinataire²³. Les Bhat et les Charan étaient d'autant plus redoutés pour leur capacité à manipuler leurs dires qu'ils étaient traditionnellement considérés comme les garants de la mémoire collective et comme les détenteurs de paroles véridiques. C'est pourquoi on recourait aux Charan pour transmettre des messages et assurer la communication dans des circonstances où nuls autres qu'eux n'auraient pu servir d'intermédiaire. Les nobles en révolte avaient recours à ceux-ci pour communiquer avec le souverain ; et celui-ci s'en servait aussi comme messagers dans des régions à domination tribale où aucun autre représentant de l'administration n'aurait pu s'aventurer sans une nombreuse escorte²⁴. Les Charan portaient toujours une dague de forme traditionnelle (*katār*) qui était tout à la fois l'emblème de leur condition et l'instrument éventuel

22. R. HEBER, 1828.

23. *Id.*, p. 226.

24. Rapport sur Sirohi, W.J. Muir à Col. W. F. Eden, N.A.I., R.S.A., S., 22.4.1867.

de leur suicide (*trāga*)²⁵. La représentation de cette dague accompagnait également leur signature et elle était sculptée sur les mémoriaux de pierre qui étaient érigés quand l'un d'entre eux se sacrifiait.

Les Charan se plaçaient sous la protection de Shiva ou de la Déesse (Jogmaya Devi pour les communautés de Charan de Sirohi). Toute atteinte à un Charan, qui aurait comme conséquence de faire couler son sang, était considérée être une atteinte à la déesse. Celle-ci ne manquera pas alors de se venger ; ainsi d'ailleurs que le fantôme du barde si celui-ci mourait. Un exemple cité par Forbes, un autre érudit britannique du début du XIX^e siècle, montre comment se concrétisaient de telles menaces :

« Un Charan avait un différend avec le chef de Siela à Kathiawar, que ce dernier refusait de résoudre. Alors, le barde, emmenant quarante gens de sa caste avec lui, alla à Siela dans l'intention d'y entamer un *dhamā* [un jeûne de protestation, conduit sur le lieu même du conflit, NDT] devant la porte du chef, en empêchant quiconque d'y entrer ou d'en sortir tant que ses demandes ne seraient pas prises en considération. Cependant, alors qu'ils approchaient de la ville, le chef, prévenu de leurs intentions, fit fermer les portes. Les bardes demeurèrent dehors et, durant trois jours, s'abstinrent de nourriture. Le quatrième jour, ils se préparèrent à performer le *trāga* de la manière suivante : quelques-uns se blessèrent les avants-bras ; d'autres décapitèrent trois vieilles femmes du groupe et disposèrent leurs tête à la manière d'une guirlande sur le portail ; d'autres femmes, encore, se coupèrent les seins. Les bardes percèrent aussi la gorge de quatre vieillards avec des pointes d'acier et ils prirent deux jeunes filles par les talons et éclaboussèrent les portes de la ville de leur cervelle. Le Charan à qui l'argent était dû, s'habilla de vêtements qu'il bourra de coton, imbiba d'huile puis y mit le feu. Il se brûla ainsi jusqu'à la mort. Mais, tandis qu'il mourait, il criait "Je meurs maintenant, mais je reviendrai comme un fantôme sans tête (*kuvis*) dans le palais et je prendrai la vie du chef et lui tuerai toute sa postérité". »²⁶

Ce récit, présenté comme une anecdote véridique, est peut-être légendaire. Son intérêt est plutôt de montrer la panoplie de moyens auxquels les bardes pouvaient menacer d'avoir recours. Et il existe, dans tout le Gujarat et le Rajasthan, de très nombreux monuments qui commémorent les sacrifices volontaires de Bhat ou de Charan. On a aussi de nombreux exemples de tels sacrifices, bien attestés, cette fois, dans les annales des royaumes et dans les archives coloniales.

En plus de leur rôle de messagers, les Charan avaient aussi des fonctions très proches de celles de nos notaires actuels. Quand un marché ou une transaction était conclue entre deux individus, ceux-ci avaient réguliè-

25. Sur les pratiques traditionnelles des Charan et sur la volonté manifestée par les Britanniques de mettre fin à de telles pratiques, voir l'article de V.K. VASHISHTA, 1982.

26. Cité par R.V. RUSSEL, 1969, p. 260.

rement affaire à un Charan qui faisait office de témoin officiel et qui marquait de son sceau, les documents qui pouvaient être rédigés en de telles occasions²⁷. Leur rôle dépassait celui d'un simple témoin. Ils garantissaient sur leur vie, le bon déroulement des transactions. En cas de faillite de l'un des partis, il leur revenait alors de faire pression sur le débiteur défaillant, menaçant, comme les brahmanes de l'Inde ancienne, de rejeter sur celui-ci la responsabilité de leur suicide s'il ne s'acquittait pas de sa dette.

Les Charan utilisaient encore l'impunité dont ils jouissaient d'une autre manière particulièrement rémunérative. Ils accompagnaient les caravanes sur les routes jamais sûres du Rajasthan et ils se portaient garants, sur leur vie, des voyageurs ainsi que des bêtes et des marchandises du convoi²⁸. On retrouve d'ailleurs cette fonction dans des mythes d'origine de leur communauté. Shiva aurait d'abord créé les Bhat pour garder ses deux animaux favoris, un lion et un buffle. Mais ceux-ci s'avèrent incapables d'empêcher le lion de s'attaquer au buffle et Shiva devait, chaque jour, créer un nouveau buffle. Shiva, lassé de cette situation créa alors les Charan pour remplir la même fonction que les Bhat mais il leur donna le courage qui manquait à ceux-là pour s'interposer devant le lion²⁹.

Les Charan disposaient aussi d'exemptions totales ou partielles de droits de passage lorsqu'ils passaient les barrières d'octroi dressées par les souverains ou par les nobles pour taxer les caravanes qui passaient sur leurs territoires. Ils pouvaient être plus directement encore impliqués dans le commerce caravanier en étant eux-mêmes négociants et possesseurs de troupeaux destinés au transport des marchandises³⁰.

27. *Census of India*, 1901.

28. On trouve un intéressant témoignage de cette tradition dans le récit de voyage de Thévenot au Gujarat : THÉVENOT, 1684 : « Quand mes amis me virent résolu à prendre cette route, ils me conseillèrent de prendre pour ma sûreté un Tchéron avec une femme de sa caste ou tribu, pour m'accompagner jusqu'au lieu où il n'y aurait plus de danger... Ces Tchérons sont une caste de Gentils qu'on estime beaucoup parmi les idolâtres. Ils demeurent, pour la plupart à Baroche, à Cambaye et à Ahmedabad. Quand on a de ces gens avec soy, on se croit en sûreté, parce que l'homme fait sçavoir aux voleurs qu'on rencontre que le voyageur est en sa garde et que s'ils en approchent, il se coupera la gorge, et la femme les menace qu'elle se coupera une mamelle avec un rasoir qu'elle leur montre ; et tous les Gentils de ces quartiers croyent que c'est un grand malheur d'être cause de la mort d'un Tchéron, parce qu'après cela, le coupable est le rebut de toute la caste : on l'en chasse et on lui reproche toute sa vie la mort de ce Gentil : il est arrivé autrefois à quelques Tchérons, hommes et femmes, de se tuer en pareilles occasions ; mais il y a longtemps que cela ne s'est vu. Et présentement, on dit qu'ils composent avec les voleurs à certaine somme que le voyageur leur donne, et que souvent ils la partagent avec eux. Les Baniens se servent de ces gens là... », p. 38.

29. R. HEBER, 1828, pp. 40-41.

30. Sur l'implication des Charan dans le commerce caravanier au XVIII^e siècle, voir B.L. GUPTA, 1987, p. 32. Pour la période coloniale, voir V.K. VASHISHTA, 1985.

Jouant simultanément de ces rôles multiples, les Charan bénéficiaient d'un haut statut dans les royaumes du Rajasthan. Ainsi, lors de sessions organisées pour entendre leurs récits et leurs poèmes, leur offrait-on la coupe d'eau sucrée mélangée d'opium, partagée par tous dans ces circonstances cérémonielles, avant même que le souverain n'en boive. Ils jouissaient d'autres privilèges. À l'occasion des mariages de Rajput, ils récitaient des poèmes à la louange des présents. En échange, ils recevaient des dons (*tyāg*) qui pouvaient atteindre des sommes considérables ; car, en théorie, les parents de la mariée ne pouvaient alors rien leur refuser³¹. Un statut privilégié désignait ainsi certains bardes attirés d'une dynastie de Rajput qui portaient le titre honorifique de *pol pat* (gardiens de la porte). C'étaient eux qui recevaient les premiers dons à l'occasion des mariages³². D'autre part, les Charan, comme les brahmanes, se voyaient accordés par les souverains des domaines exempts de toute redevance (*sāsan*).

Lorsque leurs droits étaient mis en cause, les Charan n'hésitaient pas à se servir de leur arme favorite en faisant un chantage au suicide. Tout dépendait alors de la fermeté de ceux qui leur faisaient face. Tod raconte ainsi comment quatre-vingts Bhat se suicidèrent devant un *rājā* de Mewar qui leur avait confisqué leur village et refusait de revenir sur sa décision. Mais il raconte aussi comment un de ses successeurs avait cédé à leur chantage et avait finalement accordé contre son gré à la même communauté le privilège d'être exempté de toute redevance pour les caravanes de marchandises qu'ils accompagnaient sur son territoire³³.

Les Charan furent parmi les premières catégories de populations visées quand le pouvoir britannique chercha à imposer des mesures pour moraliser les coutumes de la région, en particulier sous l'influence de Sir H.M. Lawrence, au milieu du XIX^e siècle. Ils étaient accusés de pratiquer le trafic d'esclaves et de favoriser indirectement l'infanticide des filles parmi les Rajput, à cause des sommes qu'ils exigeaient à l'occasion de leurs mariages. Le chantage au suicide était également considéré comme une pratique immorale et répréhensible au même titre que la pratique de la *sati* (l'immolation des veuves). Les Charan étaient accusés, non seulement de glorifier les cas de *sati* mais aussi de les pratiquer. En effet, quand ils voulaient faire pression sur quelqu'un, les Charan menaçaient parfois, nous l'avons observé, d'exiger de la part de femmes de leur communauté qu'elles s'immolent par le feu.

31. N.A.I., F. pros., 1840-1849, cons. 142-144 et 151-160, 1844, cons. 31, 1846, cons. 3 et 47-49, 1847.

32. R.K. QANUNGO, 1957, p. 93.

33. J. TOD, 1971, t. 1, p. 555.

Ainsi, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, sous la pression des Britanniques, l'ensemble de ces pratiques furent-elles progressivement interdites et assimilées à des pratiques criminelles par les différents royaumes du Rajasthan. Les Britanniques essayèrent également de régler les pratiques de dons cérémoniels en précisant les sommes qui devaient être versées aux Charan et aux Bhat à l'occasion des mariages ; aussi en interdisant la venue de ceux qui n'habitaient pas dans la proximité des localités où se déroulaient les mariages de Rajput. Ils tentèrent ainsi d'impliquer directement les souverains de la région dans ces réformes. Ils les incitèrent à constituer un comité (Walterkrit Rajputra Hitkarini Sabha), spécialement chargé de veiller à leur application. Chaque souverain devait en établir une branche locale dans son propre royaume. C'est ce qui fut fait à Sirohi en 1888³⁴.

Il ne fait pas de doute cependant que ces différentes mesures se révélèrent assez peu efficaces, comme les Britanniques le reconnurent eux-mêmes. D'abord parce que les Rajput qui n'étaient pas les derniers à dénoncer les abus des Bhat et des Charan hésitaient cependant à remettre directement en cause leurs propres traditions. On en a pour preuve la satisfaction et l'insistance avec lesquelles les administrateurs britanniques notaient dans leurs rapports officiels, chaque fois qu'ils étaient parvenus à juger des brahmanes, des Bhat ou des Charan pour ce genre de délits³⁵.

L'impact de la colonisation sur la vie et les traditions de ces communautés se fit plus sentir, en fin de compte, de manière diffuse que par des mesures de rétorsion directe. Il fut lié à la progressive désaffection du patronage dont celles-ci avaient longtemps bénéficié auprès des Rajput. Il y a là une cruelle ironie de l'histoire. On a vu comment James Tod avait fondé l'essentiel de son historiographie sur leurs propres écrits. Mais son ouvrage, ainsi que ceux d'autres administrateurs coloniaux comme Erskine, ou Forbes dans le Gujarat, bénéficiaient de l'aura accordée à des travaux qui prétendaient respecter les normes de l'érudition occidentale.

34. V.K. VASHISHTA, 1982, p. 130 ; V.K. TRIVEDI, *Social policy of British Government during nineteenth century*, dactylogr.

35. Voir, par exemple, F., Pol., cons. 30-35, 1834 : « The repugnance of assessors in case 6 where Charans were the prisoners, I can easily understand. And it is a strong proof of the change of feeling of the mind of the indian community that in this sequestered part of the country, the influence of enlightened british policy operating at a distance has eradicated or much weakened prejudice that, twenty years ago, could hardly have been conquered. I recollect 1815. being the first judge who ever condemned to death Charans. They were executed at Goga where they had committed a foul but atrocious murder. The crime however appeared at the time not to warrant the deprivation of life of a Charan... Since there, every year has tended to divert their person as well as Bhat of their sacred character and to class them within proper places in society as ordinary men. »

Aussi, ce furent désormais les ouvrages des Britanniques qui devinrent la référence obligée de tous les débats d'ordre historique dans la région. Cela se fit au détriment des Charan, dont le savoir traditionnel, ravalé au domaine de la littérature épique et poétique, devint un objet de curiosité pour les folkloristes et les orientalistes mais perdit son efficacité proprement politique.

Certains Charan comprirent d'ailleurs la situation, et, abandonnant leur style traditionnel, commencèrent à leur tour à rédiger des « histoires » des royaumes de la région en empruntant avec plus ou moins de talent les voies de l'érudition occidentale. C'est ainsi qu'une première histoire du royaume de Mewar, de type occidental (Vir Vinod) fut publiée par un Charan attaché au souverain, Kaviraj Shyamaldas, en 1884³⁶. Ce mouvement prit de l'ampleur surtout dans la première moitié de ce siècle. À Sirohi, par exemple, Keshri Singh s'assura les services d'un des plus grands historiens locaux, le Pandit Gauri Shankar Ojha, un brahmane originaire de Sirohi, pour rédiger une histoire du royaume qui parut d'abord en hindi, à la demande express de cet historien puis qui fut traduite immédiatement en anglais³⁷. C'est d'ailleurs, encore à ce jour, la seule tentative qui ait été faite pour écrire une histoire complète de ce royaume. De même, en 1914, à Jodhpur, alors qu'il poursuivait ses propres travaux, Tessitori ne manquait pas de dénoncer en termes sévères la réalisation en cours d'une histoire de ce royaume, entreprise par des historiens indiens et patronnée par le souverain ; car c'était, à ses yeux, une synthèse douteuse entre des prétentions historiographiques de type occidental et les traditions locales : « C'est un véritable regret qu'à une ou deux exceptions près, les princes du Rajputana n'aient pas encore pleinement réalisé ce fait que l'histoire est une discipline scientifique et non pas un exercice où la rhétorique se mêle à l'imagination. »³⁸

La conséquence du développement de cette nouvelle historiographie n'était pas simplement académique. Elle avait d'abord pour effet de disqualifier, tout en les exploitant, les traditions des bardes. Car si leurs connaissances pouvaient encore être recyclées par les historiens, elle n'en perdirent pas moins beaucoup de leur pertinence immédiate. Et les bardes perdirent rapidement, du même coup, patronage et prestige auprès des cours royales.

Ce fut bientôt l'ensemble des fonctions assumées par les Charan, à un titre ou un autre, qui furent ainsi remises en cause. Les droits élevés (*tyāg*) qu'ils percevaient à l'occasion des mariages avaient été déjà dénon-

36. Voir R.K. QANUNGO, 1957, p. 93.

37. Sur G.H. OJHA, voir S.L. PATNI, 1988.

38. L.P. TESSITORI, 1919, p. 29.

cés. De même, les revenus qui étaient liés à leurs fonctions de commerçants et de garants des caravanes, diminuèrent rapidement, indépendamment même de toute mise en cause culturelle : d'abord parce qu'existait maintenant une plus grande sûreté sur les routes grâce aux Britanniques et puis, bien sûr, à cause du chemin de fer qui fit son apparition dans la région vers 1870. Le lent développement d'un droit civil d'inspiration britannique concurrença aussi leur rôle de garants dans les transactions commerciales et financières.

La majorité des Charan abandonnèrent alors progressivement leurs différentes fonctions traditionnelles et se rabattirent sur la seule activité qui n'avait pas été mise en cause : la mise en valeur des terres qui leur avaient été accordées à différentes époques par les souverains et qui avaient l'avantage d'être exemptes de toute redevance envers l'État.

Tout cela explique qu'à Sirohi, les Charan et les Bhat, qui ne disposaient plus alors d'aucune influence auprès du souverain, fussent également visés quand furent mises en place les réformes qui avaient déjà provoqué la rébellion de la noblesse. L'administration princière décida de récuser alors les privilèges dont leur communauté avait bénéficié depuis toujours ; la raison officielle qu'elle donna fut, comme on l'a vu, que ceux-ci ayant désormais abandonné leurs fonctions traditionnelles, il n'y avait plus guère de raison pour que soient maintenus des privilèges particuliers à leur égard. Et c'est pourquoi, au début des années 20, les Charan, à l'instar des nobles, étaient entrés en rébellion contre l'administration avec le résultat que l'on a pu constater dans l'incident de Morvada.

La vérité des bardes

Marcel Détienne a analysé dans un ouvrage passionnant les différents registres dans lesquels s'était exprimée la notion de vérité dans les traditions de la Grèce ancienne et il a tenté de cerner le processus qui a conduit à l'émergence des nouveaux modes de rationalité sur lesquels s'est édifiée la culture occidentale³⁹. Pascal Boyer a également souligné dans un ouvrage récent, l'importance de la distinction existant entre les modes d'appréhension caractéristiques de la vérité dans les sociétés traditionnelles et la société moderne⁴⁰. Il y insiste, en particulier, sur le fait que dans les sociétés traditionnelles, la vérité constitue une donnée rare. Loin que son statut soit l'équivalent d'un simple rapport des faits, plus ou

39. M. DETIENNE, 1967.

40. P. BOYER, 1990.

moins accessible à tout témoin de bonne foi, l'énonciation de la vérité, pour être reconnue comme telle, présuppose des conditions très spécifiques qui incluent la compétence reconnue du locuteur à s'exprimer sous l'emprise de situations qui commandent ses propos tout en en cautionnant la validité, au delà du simple témoignage.

C'est bien ce que l'on constate dans le cas de l'Inde traditionnelle. Bien sûr, la notion de vérité, au sens où nous l'employons habituellement pour qualifier tout témoignage digne de considération, y est constamment employée. Mais ce mode d'expression de la vérité ne touche qu'à l'apparence des phénomènes dont le caractère facilement trompeur et illusoire a été particulièrement souligné dans la culture indienne. Et, d'autre part, les limites de validité du simple témoignage y sont reconnues comme partout quand les témoignages sont contradictoires et les parties appelées à témoigner, intéressées elles-mêmes à une version particulière des faits.

Aussi existe-t-il des modes de vérité plus fondamentaux que ceux qui font simplement appel au simple témoignage et à l'expression individuelle des points de vue. Et il existe diverses traditions qui permettent d'avoir accès à cet autre ordre de la vérité. Les textes sacrés de l'hindouisme constituent, par exemple, le stock le plus respecté de vérités qui aient jamais été transmises aux hommes par l'intermédiaire de sages (*rishi*) qui eurent le privilège unique d'y avoir accès par une « vision » directe. La responsabilité de préserver et de transmettre intacts ces vérités constitue le devoir le plus sacré des brahmanes et les distingue de toutes les autres couches de la population. De même l'illumination que peut procurer l'ascèse, doit-elle théoriquement permettre à des individus d'entrer en contact avec les vérités ultimes de l'univers. Dans un autre registre, il existe des procédures diverses qui permettent à des individus de devenir les porte-parole directs des dieux à travers la possession. Or, bien qu'il s'agisse là d'un problème complexe, les dieux eux-mêmes n'étant pas toujours considérés comme les détenteurs absolus de la vérité, il n'en demeure pas moins que la vérité qu'ils offrent a une valeur toujours nettement supérieure à celle des hommes. Et il existe également d'autres procédures – la divination ou les ordalies, par exemple – qui permettent d'avoir un accès à la vérité, plus sûr que tout témoignage humain.

Sans entrer dans le détail complexe de ces procédures et des relations multiples et entrecroisées qui existent entre ces différentes formes d'accès à la vérité, il est possible de dégager ici un ou deux points utiles à notre propos. Il est d'abord remarquable de constater qu'il semble exister un lien constant entre la capacité d'exprimer la vérité et l'absence de sensibilité vis-à-vis de la douleur ou de la crainte devant la mort. Cela est particulièrement évident dans le cas des ordalies où pratiquement toutes les procédures employées, aussi diverses soient-elles, prennent comme indice de

vérité et d'innocence des coupables présumés, leur capacité éventuelle de résister à des épreuves physiques normalement insoutenables pour tout individu⁴¹. Mais on peut noter également l'importance des procédures qui témoignent de l'indifférence à la douleur dans les rituels de possession et dans nombre de pratiques ascétiques.

D'autre part, il est clair que les vérités qui s'expriment dans de telles circonstances n'obéissent pas aux critères habituels d'opposition entre le vrai et le faux qui sont mis en jeu par la confrontation des témoignages puisqu'une de leurs fonctions essentielles est précisément de pallier l'absence de témoignages dignes de foi ou leur contradiction. Leur garantie de vérité réside dans les circonstances de leur énonciation qui leur donne une qualité qui s'élève au delà de tout témoignage purement humain et individuel. Pascal Boyer a montré que certaines des caractéristiques communes à beaucoup de cultures traditionnelles (le souci de préserver la littéralité des formules, les procédures élaborées de vérification de la compétence spécifique des « maîtres de vérité », etc.) correspondaient à la recherche de telles garanties.

C'est bien à partir d'un tel arrière-plan, et non pas comme cela a été plus souvent fait, à partir de la seule analyse textuelle, qu'il est possible de mieux comprendre l'ensemble de traditions singulières qui caractérisaient les bardes du Rajasthan ainsi que la manière dont ces traditions furent confrontées aux changements introduits pendant la période coloniale. Leur statut traditionnel reposait en effet sur leur aptitude reconnue à exprimer la vérité. Les indices de cette aptitude, ceux auxquels on les jugeait, dépendaient moins de l'adéquation supposée de leurs récits aux faits que du caractère sacré de leur inspiration.

La forme la plus immédiate de ce caractère sacré se percevait dans la définition même de leur identité qui témoignait de leur proximité avec le divin. Les mythes d'origine de leurs communautés soulignaient, comme on l'a vu, leur origine divine puisque leur communauté était censée avoir été créée par Shiva. Mais à la différence d'autres castes qui se réclamaient aussi d'une telle origine, cette identité se trouvait aussi avalisée par le traitement qui leur était habituellement réservé. Comme pour les *sādhu*, cette déférence était moins, dans un tel cas, l'expression de la reconnaissance d'un haut statut social que celle de leur vocation spécifique.

Leur créativité, c'est-à-dire aussi bien leur compétence à se remémorer et à réciter des poèmes que leur capacité à en composer sur le champ de nouveaux, était une preuve manifeste de leur connivence avec le sacré. Leur talent de poète n'était pas seulement reconnu comme un simple

41. Voir, par exemple, M. CARSTAIRS, 1983.

talent individuel ou comme un pur savoir transmis dans leur communauté. Il témoignait, d'abord, d'un don directement inspiré par les dieux et qui était reconnu par la suite dans le statut attaché à leurs dires comme à leurs écrits.

La fonction de vérité des bardes ne peut donc pas être définie directement à l'aune de nos valeurs, qui opposent le véridique au fictif et célèbrent la puissance du vrai sur le faux. Si la parole des bardes était reconnue dans toute son importance, ce n'était pas tellement parce qu'ils avaient la capacité de faire triompher le vrai sur le faux mais parce qu'ils avaient la capacité, bien plus redoutable, de faire triompher aussi bien le « vrai » que le « faux » en leur prêtant la puissance de leur inspiration rituelle. Cela était tout particulièrement vrai de l'éloge et du blâme, de la glorification ou de l'imprécation qui étaient leurs armes véritables. On a vu, au début de ce chapitre que les Bhat et les Charan dont l'activité traditionnelle était de mettre leurs dons au service de la gloire de leurs clients, pouvaient aussi bien être de véritables experts dans l'art de la calomnie que dans celui de l'injure. L'efficacité de leurs propos était d'autant plus grande, dans de tels cas, que ceux-ci perdaient très vite leur statut de textes à auteurs à la façon de la calomnie ou des chansons populaires et qu'ils acquéraient une vie et une puissance propres qui les rendaient particulièrement redoutables.

On peut en venir maintenant au moyen véritable de la puissance des bardes. C'était la menace constante qu'ils faisaient peser sur autrui de faire couler leur propre sang si on tentait de leur porter atteinte ou, plus simplement, de ne pas se ranger à leurs exigences. Ce dont menaçaient alors explicitement les Charan était de donner une efficacité maximale à leurs imprécations dont les effets seraient relayés par leurs fantômes (*bhūt*). Un suicidé ne pouvait faire l'objet des rites funéraires normaux qui assurent, après une courte période liminaire, la transition du statut de mort errant, particulièrement dangereux pour ses proches, à celui d'ancêtre protecteur. Les bardes jouaient au maximum de cette tradition, une des plus fortes dans l'univers culturel de l'hindouisme comme dans beaucoup d'autres sociétés traditionnelles. Ne redouter ni la souffrance ni la mort, c'est déjà, nous l'avons vu, la caractéristique essentielle qui donne au comportement de l'individu et à ses actes un statut qui le distancie de son identité propre. Cela est vrai de l'ascète comme du guerrier qui a beaucoup à voir avec lui. Mais le barde va plus loin, en acceptant un risque plus redoutable que celui du sacrifice, qui est le destin du guerrier. Il prend le risque du suicide dont le statut est plus ambigu dans la culture hindoue et qui ne peut, en outre, être vengé par les siens comme pour le guerrier mais, seulement, par son fantôme ou par ses divinités pro-

tectrices⁴². Un tel risque cependant renforce son statut et lui donne plus de pouvoir. Dès lors que l'on ne pouvait faire pression sur les bardes par la menace ou la violence, leurs faveurs devaient être sollicitées autrement. Et comme l'on peut l'imaginer, le meilleur moyen de le faire était plus ou moins de les acheter en affichant à leur égard la plus grande générosité.

Il y a là une ambiguïté qui n'est pas propre aux bardes mais qu'on retrouve aussi bien dans la culture hindoue la plus ancienne à travers l'institution de la *dakṣiṇā*, dons faits aux brahmanes pour clore le sacrifice. Il n'est pas douteux que de tels dons aient revêtu une signification cérémonielle et culturelle complexe⁴³. Mais la générosité affichée à l'égard des brahmanes était aussi considérée, plus simplement, comme l'indice peu contestable d'une piété véritable.

De la même façon, la « gloire » d'un guerrier hindou, tout comme celle des guerriers de la Grèce ancienne, dépendait largement du talent des bardes chargés de la commémorer ; et pour se concilier leurs louanges, il n'était pas inutile d'afficher à leur égard la plus grande générosité. Le nom même de *khyāt* qui servait à désigner les chroniques royales au Rajasthan dérive probablement d'une famille de termes sanscrits où les notions de « gloire », de « renom » et de narration (*khyāti* – *ākhyāti*) sont étroitement apparentées⁴⁴. Aussi, le cercle se referme quand l'on sait que la générosité envers les bardes était présentée par ces derniers non pas tant comme la cause mais plutôt comme une preuve du renom dont un prince pouvait se glorifier, même s'il n'est pas surprenant que leur prose ait abondé en ce sens⁴⁵. C'est ainsi qu'au XVII^e siècle, on a de nombreux témoignages de souverains qui se laissèrent prendre à ce jeu et dépensèrent des sommes considérables en faveur de leurs bardes⁴⁶. Pourtant il y en eut d'autres qui refusèrent de tels chantages, au risque d'encourir leur vengeance par le suicide, témoignant par là de l'ambivalence qui a dû le plus souvent exister à leur égard, en particulier de la part des Rajput ; une ambivalence dont on retrouve constamment la preuve au XIX^e siècle et jusqu'à ce jour.

Les bardes ont donc connu au Rajasthan une influence et un statut social sans équivalent dans le reste de l'Inde, largement dû à leurs relations privilégiées avec les dynasties Rajput. Les communautés de Charan détenaient encore à Marwar, en 1914, 350 villages totalement exempts de redevances (*sāsan*). De même, une des premières déesses tutélaires des

42. Sur le statut du suicide dans l'hindouisme, voir L. RENO, 1978.

43. Sur la notion de *dakṣiṇā* dans le brahmanisme ancien, voir C. MALAMOUD, 1976.

44. L.P. TESSITORI, 1919.

45. Sur l'importance globale du don dans la fonction royale en Inde, voir N. DIRKS, 1987.

46. Voir K.S. UJWAL, 1991.

souverains de Bikaner n'était autre que la forme divinisée d'une femme appartenant à cette communauté (Karaniji)⁴⁷. Mais il semble aussi que les traditions dont ils furent les plus éminents représentants eurent également une influence considérable, trop souvent sous-estimée dans le reste du sous-continent indien. C'est ce que suggère, par exemple, Fuhrer-Haimendorf en soulignant que des traditions très similaires se sont maintenues parmi d'autres communautés qui disposaient également de bardes. Il donne l'exemple des Gond et il regrette l'absence de recherches suffisantes dans l'Inde du Sud où, selon lui, des traditions très semblables semblent avoir existé⁴⁸.

Les données ethnographiques dont j'ai pu disposer, tant dans le Rajasthan que dans l'Himalaya indien de culture hindoue, semblent devoir donner raison à Fuhrer Haimendorf. C'est ainsi que se sont maintenues dans certaines vallées de l'Himalaya de culture hindoue des traditions qui jettent un éclairage inédit sur des pratiques peut-être moins apparentes dans l'Inde des plaines. Il s'y trouve des communautés de statut assez bas dont une des fonctions était de composer les chants commémoratifs qui décrivent les nombreuses vendettas qui ont existé dans la région entre les grands clans guerriers (Khund Kanet) qui dominaient ces vallées. Ces clans étaient plus ou moins assimilés à des Rajput bien que ce statut ne leur ait pas été reconnu par la noblesse des petits royaumes himalayens. Or dans ces vallées, le caractère sacré de ces chants est plus encore accentué puisque ceux-ci sont composés par les bardes dans des temples consacrés à Shiva (Bijat), au sommet des montagnes. On y trouve, par ailleurs, mise en œuvre une notion de l'objectivité propre à la poésie épique. Ces chants sont effectivement composés à la fin de vendettas quand les parties concernées sont parvenues à un accord ; ils scellent le processus de réconciliation entre des clans antagonistes, et sont soigneusement composés de sorte qu'existe une répartition équilibrée entre les épisodes héroïques de tous les clans et les louanges qui célèbrent leur courage. C'est à cette condition que ces chants pourront désormais faire partie du patrimoine commun à tous les clans de la région et gagner leur popularité. Et la version des faits qui s'y trouve rapportée deviendra pour tous la version véridique des événements⁴⁹. Or, la notion de vérité obéit, dans ce cas, à des critères où les notions de balance dans le blâme et dans l'éloge, ainsi que le caractère sacré de l'inspiration, rivalisent avec le souci de pure véracité, ne serait-ce que parce que les bardes n'étaient jamais les témoins directs

47. Voir L.P. TESSITORI, 1917, p. 292.

48. C. FURER HAIMENDORF, « The historical value of indian bardic literature », in C.H. PHILIPS (ed.), *Historians of India, Pakistan and Ceylan*, Londres, Oxford University Press, 1961.

49. Pour plus de détail sur ces traditions, voir D. VIDAL, 1994.

des événements qu'ils décrivent. Il ne faudrait cependant pas en déduire que toute vérité factuelle en serait, dès lors totalement absente. C'est ce qu'exprime joliment ce poème composé par des Charan et rapporté par Forbes :

« Sans fiction, cela manquerait de saveur
 Mais trop de fiction crée aussi du chagrin
 Il faut user de la fiction, mais ni plus ni moins
 qu'il ne faut de sel pour donner du goût à la farine. »⁵⁰

La crise de la vérité

Un souci des Britanniques, plus particulièrement dans la seconde moitié du XIX^e siècle, avait été de combattre les traditions culturelles de l'Inde qu'ils estimaient moralement condamnables et contraires à l'idée qu'ils se faisaient de la civilisation. Il existe une littérature extrêmement abondante sur l'impact des tentatives qu'ils firent pour interdire les rites de *sati* (l'immolation des veuves)⁵¹. Le Rajasthan n'échappa pas à une telle politique de réforme, bien qu'elle ait été menée avec prudence et en sollicitant l'accord et l'appui des souverains de la région ; car celle-ci était théoriquement en contradiction avec la volonté affichée par les Britanniques de ne pas s'immiscer dans les affaires intérieures des royaumes. Cela explique les frictions internes à l'administration coloniale quand certains administrateurs poussaient trop loin leur zèle réformateur⁵². Il n'empêche que furent progressivement passées des lois au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, dans les différents royaumes de la région pour interdire les pratiques qui répugnaient à la morale britannique. Or, il n'a pas été assez remarqué, me semble-t-il, que la plupart des pratiques visées n'avaient pas seulement en commun d'être en contradiction avec l'idée que les colonisateurs se faisaient de la moralité. Il s'agissait également de pratiques qui constituaient le plus souvent des épreuves de vérité dans le cadre de la culture traditionnelle. C'était évidemment le cas pour les ordalies mais cela l'était aussi, comme je l'ai montré, pour toutes les pratiques plus ou moins suicidaires des bardes et des brahmanes. Et, même si leur interprétation est plus complexe, il n'est pas douteux qu'entraînait également en jeu cette notion d'épreuve de vérité dans les rites de crémation des veuves où se jouait leur destinée de femmes mariées⁵³. Il n'est

50. A.K. FORBES, 1924.

51. Voir, par exemple, A. NANDY, 1980.

52. Voir les divergences initiales entre C. Thoresby et J. Ludlow sur le sujet des réformes, in V.K. VASHISHTA, 1978.

53. C. WEINBERGER-THOMAS, 1989.

pas surprenant cependant qu'une telle corrélation n'ait pas été perçue par les colonisateurs. Leur conception de la vérité était trop éloignée des critères qui pouvaient prévaloir dans la société traditionnelle.

On en veut, pour exemple, les opinions professées au début du siècle par un chercheur et un érudit aussi scrupuleux que l'était Tessitori. Celui-ci n'avait pas de mots trop durs pour dénoncer le peu d'importance que les bardes semblaient attacher à la notion même de vérité. Il estimait que tout ce qui pouvait receler un élément d'authenticité dans la littérature du Rajasthan était certainement dû à l'influence de l'islam. Il avançait aussi, apparemment sans beaucoup de preuves, l'hypothèse que les chroniques, plus réalistes, du XVI^e et du XVII^e siècles, n'avaient pas pu être rédigées par des auteurs appartenant aux communautés traditionnelles de bardes. Ceux-ci se seraient rendus coupables, au contraire, d'avoir rapidement corrompu cette tendance au réalisme, en la diluant, dans les productions ultérieures de la fin du XVII^e et du XVIII^e siècles. C'était d'ailleurs seulement ces sources tardives auxquelles les historiens qui l'avaient précédé (Tod ou Forbes) avaient eu accès⁵⁴. Non pas que les hypothèses de ce savant du début du siècle soient négligeables. Mais elles témoignent parfaitement de l'incompréhension du rôle pourtant central que jouaient des critères différents de vérité dans la tradition culturelle de la région ; tradition dont les bardes étaient les principaux garants. À cette incompréhension de fond s'ajoute le processus, décrit au début de ce chapitre, du transfert de savoir, inauguré par Tod et par d'autres historiens à partir du XIX^e siècle sur le contenu même des chroniques de bardes. Et surtout, il y eut la mise en cause progressive de l'ensemble des privilèges et des ressources traditionnelles qui avaient été celles des bardes.

Ainsi la politique d'ensemble, menée par le pouvoir colonial eut-elle pour effet, même dans des provinces où son action avait été toujours volontairement restreinte, de mettre très profondément en crise les assises économiques et culturelles dont dépendaient les formes traditionnelles d'expression et de préservation de la mémoire et de la vérité qui étaient propres à la société locale.

C'est un fait qui a été masqué ; car l'accent a été mis trop exclusivement, dans les recherches des dernières décennies, sur les transformations que subirent des traditions plus directement issues du brahmanisme. Or celles-ci connurent parfois, sous l'impact de la domination coloniale, un effet de revitalisation paradoxale dont Srinavas fut un des premiers à comprendre l'importance et à en analyser les implications sociologiques, tandis

54. Voir L.P. TESSITORI, 1919.

les recherches menées par Bernard Cohn, Christopher Bayly et d'autres sont en train d'en restituer le processus historique⁵⁵. Ce fut le cas, par exemple, pour le système des castes qui eut tendance plutôt à se rigidifier au XVIII^e puis au XIX^e siècle, ou encore pour l'hindouisme qui connut une vitalité accrue pendant la même période. Et pour revenir au Rajasthan, c'est bien ce qui se passa avec les royautes Rajput, qui bénéficièrent d'une sorte de nouvelle vie à l'ombre de l'influence britannique. Mais de tels phénomènes, malgré toute leur importance, ne doivent pas nous faire oublier l'autre versant du tableau.

Tous les exemples dont on peut disposer montrent que le début de ce siècle connut une crise importante du système de valeurs qui caractérisait la société de l'époque. L'exemple de l'incident de Morvada, développé dans ce chapitre en est un parfait exemple, d'autant plus significatif qu'il s'agit d'un incident extrêmement local, dans une région globalement « sans histoire » de l'Inde la plus rurale.

Cet incident témoigne d'abord de la complète faillite du système de valeurs qui donnait aux Charan leur statut de « maîtres de vérité » pour reprendre la belle expression de Marcel Detienne. Cela va jusqu'au point où les pratiques mêmes qui servaient traditionnellement aux bardes à garantir leur statut sont maintenant retournées contre eux. Ce ne sont plus les Charan qui menacent de se suicider ; mais ce sont leurs protagonistes qui prétendent qu'ils ont usé de cette menace pour mieux couvrir leurs propres agissements. Comme dans le cas des révoltes de nobles, les pratiques traditionnelles des Charan sont maintenant devenues des armes aux mains de leurs adversaires.

La macabre mise en scène à laquelle se prêtent les forces gouvernementales est aussi révélatrice d'un autre phénomène : elle obéit à des critères qui ne relèvent précisément plus des anciennes traditions de vérité. Elle renvoie, au contraire, au souci de fabriquer une version des événements qui résiste aux critères de validation correspondant aux normes acceptées par les autorités coloniales, fondées sur le témoignage direct et les indices matériels. Cela explique la procédure, très certainement répugnante, pour des gens de culture hindoue, qui consiste à brûler à moitié le cadavre de la vieille femme pour pouvoir en faire établir le constat par l'assemblée de notables. Cette mise en scène échoue uniquement parce que les Charan sont entrés à leur tour dans une même logique de la preuve. Eux aussi ont caché un cadavre, contrairement encore à la tradition d'incinération immédiate des morts, pour faire la preuve de ce qui s'est véritablement passé. Et avec l'aide de l'avocat des *thākur*, ils se sont également

55. C. BAYLY, 1988 ; B. COHN, 1987 ; M.N. SRINIVAS, 1962.

souciés de recueillir par écrit une somme importante de témoignages pour pouvoir officiellement attester de leur version des faits.

Faut-il voir alors seulement, dans cet incident, le simple indice d'une transition d'un registre de vérité à un autre ? La réalité semble être, une fois encore, plus compliquée. Cet incident ne montre pas seulement, en effet, la faillite d'un système de valeurs traditionnelles. Il témoigne tout autant des limites du nouveau régime de vérité dont le pouvoir colonial s'est fait le champion. Les troupes gouvernementales n'ont pas seulement renié les valeurs traditionnelles par ce simulacre de suicide ; les valeurs de vérité auxquelles les administrateurs coloniaux prétendaient vouloir se tenir sont aussi bien bafouées. D'autant que ces derniers s'interdiront à leur tour de dénoncer l'imposture pour des raisons, cette fois, de pur pragmatisme politique ; ils vont alors avaliser les mensonges gouvernementaux, pervertissant, par là même, leur propre posture morale.

Il faut savoir enfin que l'incident de Morvada, aussi particulier soit-il, ne constitue pas un exemple isolé de ce qui se passe à la même époque. Ainsi, à Sirohi, toujours la même année et dans le même contexte, des communautés de brahmanes avaient-elles employé les méthodes qu'on voulait faire endosser aux Charan. Seulement, dans ce cas, tous les témoignages concordent pour montrer que les faits avaient effectivement pris une tournure traditionnelle. Les brahmanes de deux communautés villageoises (les Rajgar brahmanes de Bhitrot et Rowai) avaient fait à Sirohi une grève de la faim pendant une semaine devant le palais du souverain afin de protester, comme tant d'autres, contre la suppression des privilèges fonciers qui étaient traditionnellement les leurs. Puis ils avaient incité une vieille femme à devenir *sati*, après qu'elle eut pris de l'opium. Ils avaient alors été arrêtés, jugés, puis rapidement relâchés par le souverain ; cet incident étant intervenu peu après celui de Morvada⁵⁶.

Toujours en 1933, des brahmanes de la même communauté, mais d'un autre village (les Rajgar brahmanes de Manadar), allaient recourir au même procédé. Il s'agissait dans ce cas d'un conflit qui les opposait au seigneur local, le *thākur* de Manadar, qu'ils accusaient de leur avoir volé des troupeaux et d'exiger d'eux des services qu'ils n'avaient normalement pas à leur rendre. Après avoir eu recours, sans succès, à un jeûne public de protestation (*dharmā*), leur leader se suicida avec une dague face au temple du village⁵⁷. Son grand-père et sa mère en firent autant. L'administrateur britannique, dépêché sur place, s'efforça d'étouffer l'affaire ; il fit d'importantes concessions aux brahmanes, avec l'accord du souverain. Mais il exi-

56. Rajgur brahmins, S.A.R., S.P., basti 17, Mahkma khas.

57. N.A.I., F.P., f. 304 P, 1933.

gea également que soit retirée la pierre qui avait été disposée, à la manière d'une stèle funéraire, là où le brahmane avait commis son geste.

Les brahmanes et les Charan n'avaient pas renoncé complètement, non plus, à leur fonctions traditionnelles de chroniqueurs du souverain. Seulement, à partir des années 30, ils se mirent à exercer leurs talents dans un cadre inédit, à savoir dans la presse nationaliste. On traitera plus en détail la manière dont se développa localement le mouvement nationaliste mais on peut en donner ici un simple témoignage. Au cours d'une séance orageuse du cercle du mouvement réformiste et nationaliste du royaume (le Sirohi Rajya Praja Mandal⁵⁸) qui avait alors ses assises à Bombay, Vallabhai Patel, critiquant la tournure d'esprit des militants de Sirohi, les accusa de perdre leur temps en voulant poursuivre de leur vindicte le souverain de ce petit royaume, par le biais exclusif d'une campagne de presse. Ce à quoi les militants rétorquèrent :

« Les leaders du Congrès nous censurent, en disant que nous sommes des Bhat et des Charan et que nous observons les choses en restant à distance. Il est vrai que nous sommes éloignés du champ de bataille. Mais nous ne croyons pas que nous n'obtiendrons rien du seul fait que nous restons ainsi à distance. Nous ne croyons pas que tant que nous n'aurons pas les moyens d'abolir les pouvoirs du vice-roi, nous devrions nécessairement endurer l'existence de ce souverain et qu'il nous faudrait continuer à souffrir à cause de son existence. Pour mettre à bas l'administration de ce renégat, exposer publiquement son cas est indispensable. »⁵⁹

Ainsi, au début des années 20, puis dans les années 30, assiste-t-on à une confusion extrême des valeurs qui pouvaient servir de points de repères dans les innombrables conflits internes qui agitaient la société indienne, et cela jusqu'au niveau le plus local. Cela est d'autant plus notoire qu'il ne s'agissait plus seulement d'une confrontation, comme cela avait pu être plus ou moins le cas auparavant, entre des groupes bien définis d'acteurs qui auraient raisonné chacun avec des systèmes de valeurs entièrement distincts. Dans ces premières décennies du xx^e siècle, ce n'était pas uniquement à Calcutta, à Madras ou à Bombay et dans quelques classes privilégiées que se jouait l'interaction complexe entre les systèmes de valeurs des colonisateurs et des colonisés. Certes, la rhétorique issue de la colonisation continua inlassablement à présenter les tenants du progrès et de la civilisation comme des croisés chargés de réformer des populations engluées dans leurs traditions, leur ignorance et leurs

58. Celui-ci avait été créé à Bombay en 1934. Son leader – Gokulbhai Bhatt –, un familier de Patel, resta le chef incontesté du mouvement nationaliste à l'intérieur du royaume jusqu'à l'indépendance.

59. *Bombay Samachar*, 27 juin 1936.

superstitions. Mais comme le montrent les exemples décrits dans ce chapitre et le précédent, on assista alors, à un entrecroisement confus de valeurs et de comportements qui ne laissait intactes ni les normes traditionnelles ni celles issues de la colonisation ; celles-ci étaient alternativement utilisées, bien souvent cyniquement, par les uns et par les autres, en fonction des nécessités du moment. Tel était particulièrement le cas, comme j'ai essayé de le montrer, en ce qui concerne les valeurs de vérité et l'ensemble des traditions qui permettaient de justifier et de légitimer ou, au contraire, de condamner les formes diverses de recours à la violence au sein de la société.

L'hypothèse que je voudrais suggérer et qui demande bien sûr à être confirmée en détail est la suivante : le succès populaire du gandhisme dans les années 20 doit être lié, me semble-t-il, à la manière dont le pouvoir colonial avait mis en cause l'usage traditionnel de la violence et de la vérité dans la société indienne : qu'il s'agisse d'ailleurs de la violence exercée contre autrui, à la manière des Rajput et, comme on le verra dans le chapitre suivant, des populations tribales, ou de celle exercée contre soi, à la manière des brahmanes et des bardes. Cette œuvre de pacification progressive de la société civile a eu des conséquences globales, d'abord, parce qu'elle remettait en cause les équilibres traditionnels sur lesquels se fondait cette société, comme celui qui existait, par exemple dans le Rajasthan entre les souverains et les nobles. Ce point a été régulièrement négligé parce que l'accent des recherches récentes et, particulièrement, celles des anthropologues, s'est fondée sur une image pacifiée de la société civile et du système des castes où l'équilibre entre castes et communautés découlerait a priori de la structure idéologique. Mais l'importance de l'impact colonial est également due au fait que s'est alors trouvé mis en cause le système de valeurs sur lequel se fondait cet équilibre. Cela était particulièrement clair dans le cas des Charan et de l'incident de Morvada. Ainsi, tout autant que l'usage de la violence, ce furent l'ensemble des pratiques liées à la notion de vérité qui furent alors remises en question.

Face à cette évolution induite par le pouvoir colonial, on a vu que les classes les plus concernées n'étaient pas longtemps demeurées passives. Quoiqu'elles continuèrent jusqu'à l'indépendance à employer pour se défendre, des moyens de pression traditionnels, elles se mirent également à la recherche d'alternatives. La plus évidente consistait à accepter les nouvelles règles du jeu en employant, par exemple des avocats ou des journalistes. Aussi, en se lançant, comme le firent les nobles de Sirohi, dans des actions de résistance, telles l'attaque du fourgon postal ou le refus de reconnaître le nouveau souverain, qui les exposaient moins directement aux représailles des administrations locales et coloniales. Et il est remar-

quable que ce soit dans ce cadre, comme le montra cette première rencontre entre les nobles et Gandhi, que s'établit véritablement la liaison entre ces événements locaux et le mouvement nationaliste.

Mais le fait peut-être le plus intéressant à noter est que les doctrines et les préceptes d'action de Gandhi allaient précisément dans le sens de cette alternative à laquelle beaucoup aspiraient. On ne peut manquer de remarquer que l'ensemble de la doctrine gandhienne reposait précisément, à son tour, sur une reconsidération globale des notions de violence et de vérité. Ne voit-on pas alors progressivement se profiler une explication possible du succès que rencontra le gandhisme à cette époque ? C'est, en tout cas, l'hypothèse dont je voudrais souligner progressivement la plausibilité, au cours de cet essai.

D'une certaine manière, on l'a souvent remarqué, les formes de non-violence (*ahimsā*) dont Gandhi s'était fait l'avocat, faisaient écho à des modes de conduite qui avaient toujours fait partie de l'arsenal défensif des brahmanes ou des bardes. Mais, d'autre part, ces pratiques qu'il prônait ne faisaient plus référence ni au statut de ceux qui les appliquaient, ni aux formes d'inspiration sacrée dont ceux-ci pouvaient se réclamer. De même, sa notion de la vérité ne saurait-elle se confondre avec les formes traditionnelles de vérité que j'ai tenté de décrire : il refusait d'en faire l'apanage de quelques individus privilégiés qui auraient détenu à eux seuls la compétence reconnue de la valider et de la communiquer. Et elle n'était pas non plus de l'ordre du constat objectif. C'était une expérience accessible à tous mais, aussi bien, impossible à transmettre ; car chacun devait en faire l'expérience intime à son propre usage.

Un thème central de l'idéologie coloniale avait consisté jusqu'alors à disqualifier systématiquement toute forme de recours traditionnel à la violence comme moyen de pression plus ou moins admis dans des situations de conflit. L'objectif était évidemment de s'assurer ainsi du monopole de la violence « légitime » ; mais cela était fait aussi au nom d'une volonté affichée de pacification et de transformation progressive de la société civile. L'efficacité rhétorique du gandhisme fut moins de s'opposer à une telle idéologie que de savoir, au contraire, la radicaliser jusqu'à en faire un moyen de subversion de l'ordre colonial plutôt que la meilleure garantie de sa pérennité. Quand les Anglais auraient recours à l'usage de la force, c'étaient eux désormais qui allaient se retrouver de plus en plus explicitement en position d'accusés, selon les critères mêmes de conduite dont ils prétendaient s'inspirer.

Le gandhisme pouvait offrir à des communautés sur la défensive une possibilité originale de sortir du dilemme dans lequel la puissance coloniale les avait souvent enfermées ; elles disposèrent alors de possibilités de

répliques à l'événement qui ne s'inscrivaient pas dans leur logique traditionnelle sans avoir à se placer pour autant, complètement, sur le terrain de l'administration coloniale. C'est à les conduire à cette position intermédiaire que s'efforcèrent, nous allons le voir, les militants nationalistes qui se mirent alors à jouer avec plus ou moins de succès le rôle de tiers dans les confrontations entre l'ordre traditionnel et l'ordre colonial.

L'entrée en scène des médiateurs. Le mouvement de Motilal

La notion de tribu

La question est aujourd'hui entendue. Le concept général de « tribu » ne vaut pas grand-chose en anthropologie. Cela est vrai en Inde comme ailleurs. À Sirohi, par exemple, le même terme générique (*jāti*) était souvent utilisé localement pour désigner indifféremment castes et tribus¹. Il n'empêche que la notion est difficilement contournable. Son usage systématique par l'administration coloniale lui a donné un contenu sociologique qui ne peut plus lui être dénié ; surtout quand l'on sait que cette catégorie a été reprise, presque sans modification depuis l'indépendance et continue de jouer un rôle central dans la définition des groupes sociaux classifiés sous ce terme par les Britanniques (*scheduled tribes*). Aussi, dans une perspective historique, n'y a-t-il pas beaucoup de sens à adopter un autre terme, comme l'ont fait les chercheurs qui préfèrent se servir, aujourd'hui, du terme *ādivāsi*. Car cet autre terme a acquis, à son tour, des connotations distinctes. Mieux vaut chercher, d'abord, ce qui se dissimule sous la première appellation.

1. L'emploi local du terme *jāti* pour désigner des groupes tribaux incline à relativiser la portée sociologique d'analyses qui s'appuient trop exclusivement sur des distinctions terminologiques anciennes comme celle, par exemple, qui est souvent faite entre *jāti* et *jana* ; le premier terme étant censé désigner exclusivement des communautés définies au sein du système des castes, tandis que le second terme aurait été réservé pour les groupes humains apparentés à des « tribus ».

Pour l'administration coloniale, l'emploi du mot « tribu » ne posait pas de problème. Il fut longtemps employé sans discernement pour désigner n'importe quel groupe social relativement fermé et doté d'un fort particularisme : aussi bien des clans de brahmanes ou de Rajput que des populations de nomades ou de chasseurs-collecteurs. Puis, avec le développement d'une anthropologie coloniale au cours du XIX^e siècle, le terme fut utilisé dans une perspective évolutionniste. Son emploi fut plus ou moins réservé à des populations qui semblaient témoigner à la fois de traditions culturelles et d'un stade de développement antérieurs à l'évolution contemporaine de la civilisation indienne².

La mise en cause des traditions savantes du XIX^e siècle en fit cependant reconsidérer l'usage. On s'avisa, en particulier que, sauf dans une minorité de cas, les traditions des populations dites tribales se distinguaient moins clairement qu'on l'avait affirmé, d'autres groupes sociaux qui participaient sans ambiguïté de la société de caste. De même, les spéculations sur les origines spécifiques de ces populations s'avèrent souvent extrêmement fragiles. La question se posa finalement de savoir ce qui distinguait fondamentalement les tribus, malgré le particularisme évident de certaines d'entre elles, d'autres groupes sociaux qui pouvaient avoir également leurs propres singularités et qui n'en étaient pas moins considérés comme des castes. De telles réserves s'appliquent tout particulièrement aux populations tribales de l'ouest de l'Inde³.

Au cours des dernières décennies, toute une série de critères fut ainsi proposée, en fonction des préférences théoriques et parfois politiques des chercheurs concernés. F.G. Bailey, par exemple, mit l'accent sur le critère socio-politique et proposa de considérer la distinction caste-tribu en terme de continuum. Louis Dumont, fidèle à ses propres lignes de recherche, privilégia le critère idéologique : les tribus ne se distinguaient des castes que de manière négative, leur identité collective n'étant pas structurée par l'ensemble des valeurs spécifiques au système des castes. D'autres chercheurs, enfin, préférèrent établir une série de critères empiriques, aussi bien sociaux qu'économiques et culturels qui caractérisaient le fait tribal.

Dans un ouvrage critique consacré à l'ensemble de la littérature ethnographique sur les populations tribales de l'ouest de l'Inde, Robert Delière⁴ a adopté une position qui combine habilement ces différentes tendances de la recherche. Il reprend à Bailey la notion d'un continuum

2. Pour une analyse détaillée de cette notion et surtout de son emploi dans le contexte indien, voir A. BÉTEILLE, 1992.

3. Voir S.N. GORDON, « Bhils and the idea of a criminal tribe in nineteenth-century India », in A. YANG (ed.), 1985.

4. R. DELIÈRE, 1985.

entre castes et tribus ; mais adoptant une perspective également proche de celle de N.K. Bose et d'André Béteille⁵, il prête à cette notion une signification essentiellement historique : l'effet de continuité entre castes et tribus résulterait essentiellement, selon lui, de l'acculturation progressive des populations tribales par la société englobante articulée autour du système des castes. Il n'en estime pas moins possible, et utile, de postuler sur le plan théorique l'existence d'un idéal type qui corresponde à la notion de « tribu » et qui permette de concevoir une série de critères spécifiques propres aux groupes tribaux, les distinguant clairement de la société de caste. Ainsi, définit-il d'abord les Bhil, au niveau théorique en termes de séparation avec la société globale quoique, contrairement à Louis Dumont, il se refuse à privilégier un critère unique de différenciation et souligne les particularismes des Bhil en fonction de plusieurs registres caractéristiques de leur style d'existence.

Chacune de ces approches a le mérite de révéler un des aspects du problème difficile que pose l'analyse du statut des populations tribales en Inde. En fait, tout effort de généralisation théorique en ce domaine se heurte d'abord, comme André Béteille l'a souligné, à l'incroyable diversité des communautés réunies par les Anglais sous un tel label⁶. C'est pourquoi, dans ce contexte, même les approches les moins théoriques conservent une valeur informative. Tel est le cas, par exemple, de l'ouvrage de B.L. Meharda qui a étudié en détail un des groupes tribaux les plus importants de Sirohi, les Girasia⁷ ; il leur prête cependant une spécificité souvent contestable que Deligne leur refuse, en les identifiant plus simplement à un sous-groupe des Bhil. Cependant je me propose d'envisager sous un angle différent les événements qui mirent en jeu les populations tribales dans la première moitié de ce siècle.

À mon sens, le fait tribal ne peut et ne doit pas être analysé seulement comme un effet de distanciation *par rapport* au système des castes ou aux valeurs centrales de l'hindouisme ; du moins pas dans le cas de l'Inde de l'Ouest, pas plus d'ailleurs que dans d'autres cas de figure que j'ai pu étudier dans l'Himalaya indien. Le fait tribal doit être analysé d'abord comme un effet de distanciation *au sein même* de la société globale.

En d'autres termes, dans une région comme le Rajasthan, le fait tribal participe de la société globale et y contribue très exactement au même titre que les formes du pouvoir Rajput ou la structuration des communautés

5. Voir A. BÉTEILLE, 1992, pp. 73-74.

6. La liste actuelle définit 400 « tribus » et inclut un peu plus de cinquante millions de personnes (A. BÉTEILLE, 1992, p. 59).

7. B.L. MEHARDA, 1985.

marchandes. Ou pour le dire encore autrement, les formes de relation spécifiques des populations tribales au pouvoir politique ou aux formes de prêtrise institutionnalisées dans le brahmanisme ne sont pas moins caractéristiques de la structure de la société et de la civilisation indienne et de son histoire que ne le sont, par exemple, les relations hiérarchiques et complémentaires toujours données en exemple entre les castes associées à la prêtrise et celles associées à la souveraineté. On ne peut donc opposer, terme à terme, le fait tribal et la société de caste. Tous deux participent d'un ensemble qui les englobe.

Il s'agit là d'un point plus central qu'il n'y paraît, surtout si l'on veut se donner une chance de comprendre l'histoire du Rajasthan et de son évolution à l'époque coloniale et moderne. Le fait tribal représentait un élément crucial dans le jeu et la dynamique du pouvoir politique dont dépendaient, en fin de compte, les équilibres sociaux et économiques de l'ensemble de la région. On a vu que le degré d'autonomie entre la noblesse et les souverains se jouait précisément dans la capacité des uns et des autres à mobiliser des forces tribales à leur service quand le besoin s'en faisait sentir. D'autre part, les frontières des royaumes et les zones de *no man's land* politique étaient presque toujours définies comme des zones à prédominance tribale. Mais, dans la plupart des cas, les caractéristiques sociales et culturelles de ces régions s'expliquaient moins du fait de la composition ethnique des populations qui y résidaient que par le particularisme géographique et par les possibilités à la fois stratégiques et économiques que de telles régions offraient pour le maintien et la survie de populations qui échappaient partiellement aux modes d'organisation sociale qui s'étaient développés dans les royaumes.

Que faut-il entendre alors par des traditions de type tribal dans un tel contexte ? Pour aborder cette question, je voudrais d'abord donner l'exemple d'une autre région de l'Inde. Dans les districts du sud-est de l'Himachal Pradesh où j'ai travaillé, des populations (les Khund Kanet) ont pu être définies comme un groupe humain distinct, et non pas comme de simples Rajput, titre que ces populations revendiquaient parce qu'elles avaient préservé une réelle marge d'autonomie par rapport aux royaumes de la région, lesquelles constituaient à l'échelle régionale des centres d'évolution de l'hindouisme. Ces groupes sociaux avaient maintenu, en revanche, des traditions d'apparence spécifique mais qui combinaient en fait des formes anciennes de l'hindouisme avec un fonds culturel commun aux populations himalayennes.

Dans ce cas particulier, il est clair que le fait premier qui avait incité l'administration coloniale à donner à cette population un statut particulier, était moins lié à leurs traditions culturelles propres qu'à leur situation spé-

cifique au sein du système politique de la région. Or, il me semble qu'une telle analyse a une portée plus générale. S'il fallait caractériser les populations tribales de l'Inde par un critère véritablement distinctif, c'est dans cette direction qu'on pourrait le trouver. Quelles que puissent être leurs autres particularismes, la dimension qui les distingue le plus effectivement d'autres sections de la population réside le plus souvent, me semble-t-il, dans les manières spécifiques qui leur ont permis de préserver leur autonomie, non pas par rapport au système des castes ou par rapport à l'hindouisme, mais plutôt au sein du système des castes et de la civilisation indienne.

Comprendre ce que représentent les populations tribales en Inde revient donc d'abord à comprendre une des manières parmi d'autres dont ont pu se ménager et se perpétuer des marges d'autonomie dans la société et dans la civilisation indienne. C'est pourquoi la plupart des études contemporaines publiées en Inde sur les populations tribales donnent souvent une impression de malaise. Celles-ci mettent presque inévitablement l'accent sur l'ensemble de traditions religieuses, sociales et culturelles qui ont pu donner une identité plus ou moins spécifique à ces populations. Et le plus souvent, ces études déplorent les menaces qui pèsent sur ces traditions du fait de l'acculturation par l'hindouisme ou à cause de l'emprise du monde moderne. Mais il s'agit de traditions qui n'ont pas toujours la réputation qu'on leur prête ; et dès lors que change le contexte qui donnait à celles-ci leur sens, elles n'ont pas moins tendance à se transformer que d'autres traditions aussi singulières mais auxquelles une moindre attention est prêtée parce qu'elles se pratiquaient parmi des groupes humains identifiés à des castes et non à des tribus. De même, arrive-t-il que des coutumes attribuées aujourd'hui à une tribu particulière aient été en fait répandues parmi de nombreuses autres castes dans une même région. Ainsi dans ce chapitre, mon objectif ne sera pas tant d'évaluer la spécificité des traditions liées aux populations tribales de l'ouest du Rajasthan, que ce soit par rapport à l'hindouisme en général ou par rapport à la société de caste ; je me limiterai à préciser la part non négligeable que ces populations ont prises aux transformations que la région a connues pendant la première moitié du xx^e siècle.

L'entrecroisement

Le début des années 20 avait donc été marqué d'abord à Sirohi par la révolte des seigneurs ainsi que par celle d'autres castes de détenteurs de droits fonciers, brahmanes et Charan qui combattaient la politique du sou-

verain en matière de réforme du revenu foncier. Mais en 1922, ce furent les populations tribales du sud-ouest du royaume qui se retrouvèrent au centre des événements en se rebellant à leur tour contre l'administration locale et contre les Britanniques. Cette révolte s'inscrivit, en fait, dans un vaste mouvement de rébellion qui s'était développé pendant les mois précédents parmi les Bhil dans l'état de Mewar ainsi que dans d'autres royaumes. À la tête de ce mouvement, se trouve Motilal Tejawat : un personnage complexe et fascinant dont l'une des caractéristiques fut d'avoir été localement identifié à Gandhi avant que celui-ci ne se donne la peine de le désavouer publiquement.

L'analyse de cette rébellion permet d'abord de mieux cerner les formes de comportement traditionnel qui définissaient la relation des communautés tribales au reste de la population et aux pouvoirs politiques de la région. Elle permet également de mieux comprendre, à partir d'un exemple précis, comment une logique plus traditionnelle fut subvertie ici par la présence d'un petit nombre d'acteurs nouveaux qui donnèrent à ces événements une signification inédite. Ce sont ces quelques personnages à qui j'ai réservé l'appellation de nouveaux médiateurs.

L'exposé de ces événements est aussi compliqué par un facteur qui entrainait moins en ligne de compte dans les chapitres précédents. Ce mouvement tribal ne peut être analysé simplement comme un mouvement de nature traditionnelle sur lequel se serait progressivement greffée une autre logique plus contemporaine. De même qu'on n'a pas affaire, non plus, à un mouvement qui aurait simplement surgi parmi les populations tribales avant d'être « récupéré » par de nouveaux acteurs. L'orientation générale du mouvement a été plus ambiguë dans la mesure où, tout à la fois, son inspiration et son interprétation se sont jouées, dès le départ, dans des registres distincts et souvent contradictoires.

Un problème d'historiographie

La révolte des Bhil de 1922, autrement désignée comme le mouvement de Motilal, fait partie de ces mouvements populaires auxquels il est fait brièvement mention dans les ouvrages des historiens sur le développement du mouvement nationaliste⁸ en Inde dans les années 20, et qui ont été décrits de manière plus détaillée dans les histoires de la période consacrées au Rajasthan⁹. Dans ces différents ouvrages, ce mouvement est prin-

8. Voir, par exemple, S. SARKAR, 1983, p. 211.

9. Voir, par exemple, K.S. SAXENA, 1971 ; R. PANDE, 1974 ; R. PANDE, 1986 ; R. PEMA, 1986 ; L.P. MATHUR, 1988.

cipalement défini par son caractère tribal et il est mis en relation avec d'autres révoltes des Bhil survenues dans la région au tournant du siècle. Il est ainsi souvent distingué sur cette seule base, d'autres mouvements nationalistes dans la région, comme, tel celui de Bijolia qui prit place à la même époque dans un district voisin de Mewar mais dont la base se recrutait essentiellement parmi des castes de cultivateurs¹⁰.

Il ne fait pas de doute qu'à la fin de 1921, au moment où les Britanniques commencèrent véritablement à s'inquiéter de l'influence prise par Motilal, ce mouvement pût être essentiellement défini comme un mouvement tribal. De même, Motilal fut-il généralement décrit comme un disciple de Gandhi qui cherchait à s'inspirer de son action quoiqu'il fut rapidement dépassé par les événements. Cette perspective a été le plus souvent reprise par les historiens.

Il existe cependant une préhistoire de ce mouvement qui le fait paraître sous un jour plus complexe. Il semble en particulier que dans un premier temps, au moins, celui-ci se soit développé en prolongation directe avec le mouvement de Bijolia que dirigeait V.S. Pathik¹¹. Et son objectif de départ avait alors moins à voir avec une réforme spécifique du statut des populations tribales qu'avec un soulèvement de l'ensemble de la population contre le joug des seigneurs locaux et de leurs agents.

Motilal Tejawat

Motilal Tejawat appartenait aux castes marchandes. Il était un *baniā*, originaire d'un village de Mewar (Kotiari) et travaillait comme représentant (*munshi*) d'une firme d'Udaipur dans les villages du royaume. Il se rangeait automatiquement de ce fait parmi la petite notabilité villageoise de la région. Or le sens aigu de leur respectabilité, à laquelle tenait par-dessus tout ce milieu de commerçants, se trouvait régulièrement bafoué par les seigneurs locaux et par leurs sbires, ainsi que par les agents de l'administration. C'est un point sur lequel je reviendrai plus en détail dans le prochain chapitre, en décrivant la position sociale des castes marchandes. Mais il me faut souligner encore ici la combinaison de violence, de menace et de paternalisme qui caractérisait la relation des Rajput aux autres castes, à la seule exception peut-être des brahmanes.

10. P. SURANA, 1983.

11. Un éclairage précieux et inédit du début de ce mouvement a été donné par Motilal Tejawat lui-même dans un récit manuscrit des événements que son fils, Mohan Lal, a eu l'obligeance de bien vouloir me laisser consulter. D'autres manuscrits de Motilal se trouvent également à Jodhpur. K.L. Sharma est un des rares auteurs à s'être interrogé sur le caractère complexe et socialement hétérogène des mouvements « paysans » au Rajasthan ; voir K.L. SHARMA, 1986 et 1988.



Vijay Singh Pathik.

Cet aspect est trop souvent négligé pour ne pas devoir être rappelé constamment. Les anthropologues n'ont cessé de mettre l'accent sur la complémentarité entre les castes et sur la primauté du sens de la hiérarchie dans l'hindouisme. Tout cela est plus ou moins vrai mais à condition que ne soit pas perdue de vue la réalité des relations sociales existantes. Or tous les témoignages concordent pour montrer que celles-ci étaient au moins autant fondées sur l'intimidation, la peur et la soumission, en un mot sur l'oppression, que sur un consensus idéologique qui définissait les droits et le statut de chacun. (Cette remarque vaudrait d'ailleurs autant pour la cellule domestique même si ce n'est pas le thème de cet essai.)

Le mouvement de Bijolia s'était précisément placé sur ce terrain. Il s'était développé par phases successives à partir de 1897 parmi la caste dominante de cultivateurs du *jāgīr*, les Dhakad¹². Le mouvement commença par mettre en cause les taxes payées traditionnellement au *jāgīr* à l'occasion de tous les mariages. Les Dhakad refusèrent de payer désormais

12. Pour une analyse détaillée de ce mouvement, voir P. SURANA, 1983, qui a eu le privilège de pouvoir s'entretenir longuement avec l'un de ses deux principaux protagonistes : Sadhu Sita Ram.

celles-ci et menacèrent d'émigrer en masse hors du *jāgīr*. Après différentes péripéties, le *thākūr* accepta finalement de les abolir. Ce succès initial fit beaucoup pour le développement du mouvement. Après 1905, celui-ci reçut une impulsion décisive grâce au militantisme d'un homme : Sadhu Sitaram, qui étendit sa base organisationnelle.

Il faut avoir rencontré des militants de cette génération pour comprendre aujourd'hui le caractère exceptionnel et la variété de qualités humaines que possédaient certains de ces hommes qui jouèrent un rôle crucial sur le plan le plus local dans le mouvement nationaliste indien pendant la première moitié du *xx^e* siècle. Quelle que soit l'évolution du jugement que les historiens professionnels peuvent porter sur leur rôle, leur mémoire honorera toujours l'histoire de cette époque. Sitaram et, par la suite, V.S. Pathik ou Manikyalal Verma surent à la fois organiser, développer et populariser le mouvement. Ils le radicalisèrent également en le liant aux développements contemporains du mouvement nationaliste dans le reste de l'Inde.

Un homme comme V.S. Pathik fut capable de publiciser ce mouvement d'origine pourtant très locale en établissant les contacts les plus variés dans tout le mouvement nationaliste comme en organisant une véritable campagne de presse, allant jusqu'à contacter des hommes politiques en Angleterre pour servir de relais à sa cause. Outre les nombreux pamphlets qu'il rédigeait, il n'hésitait pas à composer des poèmes et des chansons pour populariser son mouvement ; ceux-ci acquirent d'ailleurs une réelle popularité dans la région, car il savait choisir avec soin les thèmes susceptibles de toucher directement la population. C'est ainsi qu'en 1915, le mouvement fut relancé habilement à la suite d'un incident qui prit place lors de la procession de *Rām navanī*. Il était de tradition d'organiser des processions avec des chants et des instruments à l'occasion de la fête de *Rām*. Mais il était également de coutume d'interdire l'usage de tout instrument de musique sur son domaine pendant les mois qui suivaient le décès d'un seigneur local¹³. Les gens de Bijolia décidèrent de passer outre à cette interdiction. Et quand le *thākūr* voulut les poursuivre de ce fait, ils en firent un formidable instrument de propagande. Des chants composés par V.S. Pathik se répandirent, accusant celui-ci de prétendre se placer au-dessus des dieux¹⁴.

13. Sur le caractère aigu que pouvaient prendre de tels conflits, suscités par l'usage public qui pouvait être fait d'instruments de musique dans des contextes incompatibles entre eux, voir M. ROBERTS, 1990. Malgré tout son intérêt, la limitation de l'argument de Roberts est de laisser supposer que de tels conflits aient été créés exclusivement par le fait de la présence britannique. Cela peut être le cas à Ceylan mais il ne fait aucun doute qu'en Inde, « la compétition pour l'espace symbolique » ne peut être analysée simplement comme une création de l'époque coloniale.

14. *Id.*, pp. 70-71.

Ainsi, dans les années qui précédèrent immédiatement le mouvement de Motilal, un véritable mouvement socio-politique s'était développé dans le royaume de Mewar où un discours d'inspiration nationaliste et en partie gandhien se combinait à une véritable contestation des privilèges « féodaux » dont avaient bénéficié jusqu'alors les *jāgirdār*. Son inspiration pouvait très certainement être qualifiée alors de révolutionnaire, sinon de « bolchevique », comme ne se privèrent pas de le faire les administrateurs britanniques. Ceux-ci firent cependant ce qu'ils purent pour calmer le jeu, à un moment où l'ensemble de l'Inde connaissait sa plus importante période d'effervescence anti-coloniale depuis la révolte de 1857. Le mouvement de Bijolia se conclut d'ailleurs provisoirement par un compromis orchestré par les Britanniques entre les leaders du mouvement et l'administration du royaume et les *jāgirdār*, en février 1922. Ce compromis fut facilité par le fait que les Britanniques s'étaient alors arrangés pour remplacer le *mahārānā* de Mewar, souverain populaire mais intraitable, par son fils qui, comme à Sirohi à la même époque, avait été « conditionné » par ceux-ci pour incamer une nouvelle race de souverains plus progressistes et ouverts aux réformes. Joua aussi, en la circonstance, la virevolte de Gandhi qui, après les incidents de Chauri-Chaura, venait d'appeler à la suspension du mouvement de non-coopération dans l'Inde entière.

Le récit rédigé par Motilal Tejawat montre que, pendant tout le second semestre de 1921, alors qu'il développait son propre mouvement, il s'inspira de manière tout à fait explicite de l'exemple de V.S. Pathik, à la fois dans ses méthodes et dans son inspiration idéologique. Motilal appartenait aux castes de *baniā* qui pratiquaient le commerce et le prêt sur gages dans toute la région. Ceux-ci étaient dans une position ambiguë par rapport aux dominants fonciers. Ils entretenaient avec ces derniers des rapports privilégiés parce que c'était presque toujours parmi eux que se recrutaient les responsables de la gestion des domaines et qu'ils faisaient également office de banquiers auprès d'eux. Mais ils étaient aussi la cible privilégiée du pouvoir des seigneurs car ils suscitaient facilement la convoitise, étant la seule catégorie de la population à posséder véritablement des biens et de l'argent, sans qu'il soit trop difficile de les leur extorquer par l'intimidation ou par la force. Et les *thākur* ne s'en privaient pas plus que leurs agents ou que les fonctionnaires de l'administration royale. C'est ainsi que dans son récit, Motilal raconte longuement les extorsions dont sa famille et ses proches avaient été victimes. Lui-même, avant d'organiser son mouvement, avait été emprisonné par le *thākur* de Jharol parce qu'il refusait de se faire racketter dans ce village où il faisait du négoce pour le compte de sa belle-famille. Il ne s'était cependant pas laissé intimider. Sa résistance impressionna le voisinage et lui valut un début de popularité parmi tous ceux qui avaient à souffrir des exactions du *thākur*. Motilal

explique avec beaucoup de détails dans son récit autobiographique la manière dont la population avait alors à souffrir des autorités locales : comment les gens de basse caste avaient à servir le *thākur* en fonction de son bon plaisir ; comment les femmes les plus belles étaient enlevées par celui-ci et par ses hommes ; comment les commerçants étaient rackettés ; comment quiconque résistait était battu ; comment enfin les fonctionnaires locaux ne faisaient que s'enrichir et pratiquer la corruption sous couvert de leurs différentes fonctions. Les administrateurs britanniques n'étaient que les dupes des mises en scène que les fonctionnaires locaux organisaient lors de leurs rares et brefs passages. Selon un réflexe de toujours, le seul recours envisagé était le souverain lui-même. Ah, si celui-ci savait véritablement ce qui se passait dans son royaume, sous couvert de son autorité ! Mais comment pourrait-il savoir la vérité ? Les courtisans et les intrigants étaient là pour l'en empêcher.

Or, à cause du mouvement de Bijolia, des pamphlets circulaient dans le royaume, signés par des comités (*pañch*) qui dénonçaient l'oppression et appelaient les villageois à refuser de payer le revenu. Ils étaient distribués par quelques activistes à l'occasion des fêtes religieuses où des gens de différentes régions du royaume se côtoyaient et leur contenu était au centre de toutes les conversations. À la lecture d'un de ces pamphlets, Motilal s'enthousiasma, le recopia à une cinquantaine d'exemplaires et commença à le distribuer à son tour dans le district de Jharol. Il s'agissait d'un district majoritairement composé de Bhil, dont le *thākur* était particulièrement détesté. Motilal s'étonne lui-même, à plusieurs reprises, du succès inespéré de cette initiative. Une première réunion se déroula de nuit dans un temple de Jharol (Matadevi). Cinq personnes du district étaient présentes. À en croire leurs patronymes, il y avait, parmi eux, un *sādhu*, deux brahmanes, un forgeron et un potier. Il fut décidé d'organiser de nouveaux comités dans chacun des villages du royaume. Le mouvement commença alors à prendre réellement corps dans le district et devant son succès, il fut décidé d'organiser un meeting, toujours dans un autre temple où serait organisé un second comité qui puisse inclure tous les nouveaux venus. C'est à ce moment que Motilal devint véritablement le leader du mouvement. La réunion fut populaire puisqu'à en croire Motilal, il vint alors près d'un millier de personnes. Il est aussi remarquable de constater – étant donné la suite des événements – que Motilal insiste particulièrement dans son récit sur la présence de brahmanes, de *mahājan* (commerçants) et de Rabari (pasteurs).

Dans les mois qui suivirent, Motilal et le comité de quarante-deux personnes qui avait été formé, se donnèrent deux tâches prioritaires : d'abord établir le contact avec l'autre grand mouvement de résistance du royaume qui s'était développé à partir de Bijolia ; ensuite, présenter les

doléances de la population en mains propres au *mahārānā* d'Udaipur. Ils ne voulaient pas renoncer à croire que celui-ci était seulement ignorant de ce qui se passait réellement dans le royaume ; et ils espéraient qu'une fois renseigné par leurs soins, il n'hésiterait pas à leur apporter son soutien. Le récit de Motilal correspondant à ces quelques mois de son activité est passionnant car il constitue un témoignage de première main sur la manière dont pouvait se diffuser, jusque sur le plan le plus local, l'esprit de révolte contre l'ordre existant. On y voit comment le comité était reçu le plus souvent avec respect par les assemblées de caste ou de village. On y voit aussi comment les cérémonies collectives et les fêtes de temple servaient de relais privilégié à la diffusion du mouvement. On y voit enfin l'importance des hommes saints dont la bénédiction ou les encouragements fortifiaient la résolution des militants et leur servaient de puissants instruments de propagande. C'est ainsi que Motilal et sa troupe se rendirent dans la petite ville où se trouvait Eklingi, la divinité tutélaire du souverain d'Udaipur qui affirmait régner en son nom¹⁵. Là, ils furent reçus par un célèbre ascète appartenant à la secte des Gosain : Sri Kailash Nand Puriji qui leur accorda sa bénédiction et surtout qui les fortifia dans l'idée que leur mission était inspirée des dieux. Motilal raconte qu'après cette visite, la référence au nom d'Eklingi avait été d'un grand secours :

« C'est pourquoi notre seul maître, maintenant, est Sri Eklinji, disais-je... En entendant ces propos, Sri Gusainji fut très heureux. Il nous encouragea beaucoup. Il prit des fleurs et prépara une couronne pour nous, que nous montrâmes ensuite dans toutes les réunions en disant que Eklingjinath était avec nous. Cela nous a beaucoup aidé à obtenir le soutien de tous. »¹⁶

Motilal et ses amis se rendirent finalement à Udaipur. Là, ils rédigèrent également un cahier de doléances (*Mewar Pukar*) où ils consignèrent de manière circonstanciée tous les méfaits commis dans différentes parts du royaume par des officiels ou par les seigneurs locaux, et qui leur avaient été rapportés. Ils essayèrent alors sans succès de présenter ce livre au *mahārānā*. Pendant cette période où Motilal entamait son action à Mewar, les Britanniques ne se préoccupèrent guère de lui. Il est vrai que son activité participait alors, à leurs yeux, d'un état général de rébellion plus ou moins larvé dans l'ensemble du royaume et dont le mouvement de Bijolia restait le centre. Les officiels britanniques n'affirmaient-ils pas alors que Mewar était pratiquement devenu un foyer révolutionnaire :

15. Sur le rôle de cette divinité dans la légitimation du pouvoir du *rājā* d'Udaipur, voir H. STERN, 1986.

16. Motilal TEJAWAT, ms.

« Mewar est en train de sombrer dans l'anarchie. Des propagandistes séditieux enseignent au peuple que tous les hommes sont égaux. La terre appartient aux paysans et non pas à l'état des propriétaires fonciers. Il est révélateur qu'on exhorte les gens à utiliser l'équivalent du mot "camarade". »¹⁷

C'est seulement à partir de septembre 1921 que les Anglais commencèrent à prendre la mesure de l'action de Motilal. Celui-ci était alors de retour dans son district d'origine à Jharol. Une prime était offerte par l'administration du royaume pour son arrestation. Un de ses partisans avait été arrêté et Motilal s'efforça de le faire délivrer, accompagné d'une suite nombreuse, essentiellement composée de Bhil, venus selon les rapports de police, de 65 villages environnants¹⁸. Le prestige de Motilal s'était considérablement accru dans toute la région, surtout parmi les populations tribales et celui-ci se présentait maintenant essentiellement comme un disciple de Gandhi. Dans ses discours il affirmait que, lorsque Gandhi aurait gagné, ils paieraient pour seule taxe une somme purement symbolique (un *anna*, c'est-à-dire à peine quelques centimes de l'époque). Et surtout les Britanniques découvrirent alors que Motilal était parvenu à mobiliser et à organiser les Bhil de son district et des régions adjacentes. Un système de courriers avait été mis en place pour relayer ses messages et l'emploi des tambours, de village en village, permettait de mobiliser très rapidement les populations. Le mouvement avait aussi acquis une forte connotation sociale et religieuse parmi les Bhil. Pour s'y intégrer, il fallait prêter serment et ceux qui s'y refusaient étaient menacés de boycott social et des pires conséquences.

Dans le mois qui suivit, les Britanniques cherchèrent à désamorcer le mouvement. Ils transmièrent eux-mêmes aux chefs locaux une pétition rédigée par Motilal au nom des cultivateurs de la région et ils les incitèrent à faire proclamer dans tous les villages leur résolution de diminuer le nombre de corvées (*begār*) qu'ils exigeaient traditionnellement de leur population. Cependant la tension monta à nouveau en décembre 1921 quand un des hommes de Motilal fut assassiné par un de ces seigneurs (le *thākur* de Madri). Les Britanniques étaient maintenant déterminés à arrêter Motilal sur le champ. Mais celui-ci, accompagné de plusieurs milliers de Bhil, franchit les frontières de Mewar et traversant deux autres petits royaumes voisins (Idar et Danta), il se dirigea vers Sirohi. Il voulait aller au mont Abu qui était pour les Bhil, comme pour les Jain et les Rajput, un lieu de pèlerinage sacré. Alors, commença la grande saga.

17. Wilkinson' Rajputana Agency Report of 1921, cité par S. SARKAR, 1983, p. 200.

18. N.A.I., F., Pol., f. 428-P, 1922-1923.



Fêtes villageoises en 1989.



Le serment de l'Unité

Il avait été effectivement possible à ses débuts de confondre le mouvement de Motilal avec l'agitation générale qui existait alors dans le royaume de Mewar. Ni ses revendications ni ses méthodes n'en différaient véritablement. Mais l'ascendant que prit Motilal sur les populations tribales et peut-être, plus encore, l'ascendant que prit son entourage sur lui, eurent comme résultat d'en changer la tonalité et les objectifs déclarés. Les témoignages les plus divers, y compris le sien, concordent sur un point : Motilal fut de plus en plus débordé par les événements qu'il avait contribué à susciter ; de même fut-il, en fin de compte, débordé par le personnage qui avait été fait de lui et derrière lequel il finit presque par disparaître. Aux yeux des militants nationalistes de la région, le mouvement de Motilal était en train d'effectuer une dérive dangereuse. Mais comprendre le sens de cette « dérive » donne une chance de comprendre certains ressorts fondamentaux de la réalité tribale dans la région.

Au cours du mouvement de Bijolia, V.S. Pathik et ses militants étaient pratiquement parvenus à substituer au pouvoir du *jāgīr* un système d'autorité alternatif reposant sur des comités chargés, notamment, de rendre la justice ou de négocier le revenu imposé aux cultivateurs. De même, avaient-ils organisé une véritable milice. Ce qui permettait au mouvement de se présenter explicitement comme une alternative possible au pouvoir et au système social en place. Le « féodalisme » existant y était dénoncé au nom d'un discours ouvertement politique qui en appelait, même si c'était en jouant souvent d'un symbolisme religieux, aux valeurs modernes et à l'esprit de réforme qui s'inspirait directement du mouvement nationaliste.

Le mouvement de Motilal, de même inspiration à ses origines, s'inscrivit cependant très rapidement dans une autre logique. Le refus identique de se plier désormais aux exigences des chefs locaux et du souverain, en matière d'autorité, de corvées traditionnelles ou de demandes de revenus, y prit rapidement une autre signification. Les abus des autorités locales furent moins dénoncés dans ce cas comme la conséquence d'un ordre ancien, oppressif par nature, que comme le résultat contemporain de la perversion d'un tel système. Ce qui était prôné était moins l'émergence d'un ordre nouveau que le retour à un ordre traditionnel idéalisé. Et si les souverains en place se refusaient à rentrer dans le droit chemin, des rumeurs circulaient sur la possible création d'un nouveau royaume fondé par Motilal où les Bhil cesseraient enfin d'être opprimés.

Même s'il a eu tendance à le dénier par la suite, il ne fait pas de doute que Motilal se soit d'abord prêté au jeu. Menacé d'être arrêté, il ne circulait plus qu'en compagnie de Bhil armés qui se comptaient par milliers. Il

erra avec ses partisans pendant quelques mois dans la région de collines pratiquement inaccessibles, qui se situent à la frontière actuelle du Rajasthan et du Gujarat, et qui étaient alors en bordure des royaumes de Mewar, de Sirohi, de Idar, de Danta et de Palampur. Partout où la troupe improvisée se rendait, le camp de Motilal était visité par les populations tribales qui lui offraient l'hommage traditionnel, normalement réservé aux chefs locaux ou aux divinités : le don d'une noix de coco et une roupie. Les visiteurs se joignaient en grand nombre au mouvement, prêtant un serment solennel à la manière traditionnelle de la région, en tenant à la main une épée. Ils s'engageaient à respecter toutes les décisions et les initiatives prises par Motilal et à ne jamais rompre de leur initiative l'unité du mouvement. Le mouvement fut ainsi popularisé sous le nom de *ekī* (ou *ekā*), qui signifie littéralement « unité », par référence au serment qui liait chacun de ses participants.

L'effet de déterritorialisation

Les régions de collines à domination tribale présentaient une situation à part dans la géographie politique de la région avant l'arrivée des Britanniques. Elles étaient généralement situées en bordure des royaumes constitués et leurs populations ne reconnaissaient le plus souvent qu'une allégeance formelle aux souverains des environs. Cela était surtout vrai des populations tribales qui y vivaient en majorité mais cela l'était aussi, dans une moindre mesure, des chefs locaux qui s'étaient taillé des fiefs dans ces régions isolées. Il n'était pas jugé sûr de s'y aventurer sans protection et même les souverains ou leurs représentants le faisaient rarement sans être accompagnés d'une importante force armée. L'histoire locale atteste, parfois complaisamment, la capacité des populations locales à anéantir dans les collines d'importantes troupes en armes. La nature du terrain les favorisait au moins autant que leur talent défensif ; ils n'hésitaient pas à abandonner leurs villages avant de s'engager dans une guerre de harcèlement contre tout intrus sur leur territoire. Comme il s'agissait principalement de régions de collines et de forêts peu fertiles, les souverains préféraient s'accommoder de la situation et se contentaient de l'allégeance plus ou moins formelle des populations, en leur octroyant, en échange, des privilèges spécifiques. Ils laissaient aux chefs coutumiers le soin de relever les faibles taxes qu'ils leur demandaient ou celui de décider par eux-mêmes qui pouvait ou non s'installer de manière permanente dans leurs villages. Il était aussi admis que les populations tribales perçoivent leurs propres taxes sur les voyageurs de passage, c'est-à-dire essentiellement des marchands ou des pasteurs accompagnés de leurs troupeaux. Ces taxes avaient valeur de

sauf-conduit pour ceux-ci et pour leurs marchandises sur les territoires que chaque communauté contrôlait. Il n'était pas rare, non plus, que les populations tribales exigent un tribut (*chauth*) de la part des villages avoisinants, menaçant simplement de les piller s'ils ne s'en acquittaient pas¹⁹.

Aussi, quand les Britanniques voulurent stabiliser leur emprise dans le Rajasthan, les régions tribales représentaient-elles un des principaux obstacles à l'ordre qu'ils voulaient instaurer. Cela d'autant plus qu'en période de trouble – et ce fut le cas pendant la plus grande part du XVIII^e siècle – ces régions qui avaient toujours eu une fonction d'asile, pouvaient servir de repaires à des bandes armées qui n'hésitaient pas à mettre sur pied des expéditions de brigandage et à commettre des exactions dans les régions de plaines avoisinantes.

Un autre souci des Britanniques était alors de fixer, une fois pour toutes et de manière précise, les frontières entre les royaumes, afin que chaque région puisse être contrôlée par une autorité bien définie qui en assumerait la responsabilité. Conscients cependant de la difficulté qu'avaient les administrations locales pour assurer un contrôle effectif sur de tels territoires, ils avaient eu recours à une politique spécifique. Celle-ci était calquée sur un modèle plus général qu'ils avaient progressivement développé vis-à-vis des populations qu'ils définissaient, de manière collective, comme des communautés « criminelles »²⁰. Ils établirent des garnisons recrutées parmi la population locale dont ils conservèrent le commandement et placèrent ainsi ces régions, de manière plus ou moins explicite, sous leur propre pouvoir. C'est ainsi que dans cette partie de Aravalli, ils avaient constitué un régiment de Bhil en 1841, sous le commandement d'officiers britanniques, qui était cantonné dans trois sites stratégiques pour le contrôle de ces collines²¹. Après avoir dépensé beaucoup d'énergie pour redéfinir clairement les frontières, ils s'étaient efforcés également de brider quelque peu l'autorité des seigneurs isolés dans les collines qui agissaient jusqu'alors, plus ou moins à leur guise, en toute autonomie. Enfin, ils avaient incité les souverains responsables de ces territoires à y déployer une administration véritable, en particulier en y installant des postes de police permanents (*thānā*).

Cette politique avait été peu appréciée des populations locales, comme l'on peut s'en douter. Ils redoutaient par-dessus tout qu'on s'em-

19. Voir, par exemple, J.C. BROOKES, 1859 ; et sur la généralisation de telles pratiques sous les Marathes, voir S.N. GORDON, 1994.

20. Sur les différents aspects de cette politique de catégorisation des populations, voir A. YANG, 1985.

21. Sur la mise en place du *Mewar Bhil Corps*, voir J.C. BROOKES, 1859, chap. V, et L.P. MATHUR, 1988.



Mise en scène coloniale des « tribus criminelles ».
Bhil de Sirohi, 1895.

pare de leurs fils pour les envoyer servir au loin, dans les guerres coloniales ou lors de la Première Guerre mondiale. Les Bhil résistèrent aussi violemment, et avec succès, aux opérations de recensement ou de cadastre du

territoire dans la région. Ils réalisaient avec raison que ces opérations de contrôle ne pouvaient que leur nuire et mettre en cause le reste d'autonomie dont ils pouvaient encore bénéficier.

De la sorte, pendant tout le XIX^e siècle et les premières décennies de ce siècle, peu d'années se déroulaient sans qu'il n'y ait des incidents plus ou moins graves dans les régions tribales. En 1922, les derniers de ces incidents remontaient aux années 1913, dans les districts du royaume de Mewar où habitaient les Bhil. À Sirohi, les Girasia qui constituaient le groupe dominant parmi les populations tribales des collines, s'étaient opposés par la force, avec succès, aux opérations de cadastre qui avaient été également si mal accueillies par les seigneurs locaux.

On a vu à quel point les révoltes de nobles s'enracinaient profondément dans leurs traditions et jouaient un rôle constitutif dans la définition de leur statut. Le même constat s'applique avec autant de force aux populations tribales. En se faisant rebelles, les nobles tentaient d'empêcher une recomposition territoriale qui se ferait à leur détriment. Lorsqu'ils ne pouvaient plus tenir leurs places fortes, ils les quittaient provisoirement mais n'abandonnaient pas le terrain. Ils représentaient alors une force de perturbation d'autant plus efficace qu'ils se faisaient insaisissables.

La technique des populations tribales n'était pas tellement différente sauf qu'ils ne se souciaient guère de places fortes et abandonnaient simplement leurs villages, laissant à leurs adversaires la seule satisfaction de pouvoir les brûler. Aussi, contrairement aux nobles qui constituaient seulement de petites bandes armées, ceux-ci représentaient des populations entières et ils étaient capables de réunir très rapidement un nombre considérable d'hommes en armes en n'importe quel point de leur territoire.

C'est ainsi que, partout où il passait, le mouvement de Motilal parvint à mobiliser des milliers de partisans sans que les Britanniques soient pour cela jamais sûrs de leurs mouvements ou, même, de l'endroit où ils se trouvaient véritablement. Pendant la phase la plus active du mouvement, les partisans de Motilal se déplacèrent incessamment dans les collines, allant d'un royaume à l'autre, sans laisser généralement aux autorités, le loisir de s'organiser face à eux. De janvier à avril 1922, ils effectuèrent des allers et venues incessants entre différents royaumes de la région (Mewar, Sirohi, Idar, Danta, Palampur), évitant les concentrations de troupes qui leur étaient opposées, mais attaquant des patrouilles isolées, au cours de brèves escarmouches où ils bénéficiaient toujours d'une importante supériorité numérique. Cette mobilité ne mettait pas seulement en échec les administrations des royaumes dont l'autorité était, à chaque fois, restreinte à leurs territoires respectifs. Elle désorganisait tout aussi efficacement l'administration coloniale : ce dont témoignent abondamment les archives britanniques. Chaque administration, ainsi que

chaque fonctionnaire sur le terrain veillait au respect le plus strict de ses prérogatives. Le point de vue des uns et des autres différait souvent sur la conduite à tenir face à Motilal et à ses partisans, entraînant une certaine confusion et de longs délais avant que l'administration coloniale ne décidât de la manière dont elle reprendrait l'initiative. Et, comme le firent remarquer amèrement plusieurs administrateurs, le problème aurait pu être réglé à plusieurs reprises si leurs recommandations avaient été appliquées immédiatement.

Le mouvement de Motilal fut donc loin d'avoir surtout au cours de cette seconde phase, cette irrationalité que tous lui prêtèrent par la suite, Britanniques et militants nationalistes confondus. Il constituait en fait une formidable réaction de la part des populations tribales de la région qui s'étaient unies pour recouvrer leur autonomie en tentant de dissoudre, une fois pour toutes et de manière systématique, l'étau que représentaient les différentes instances de contrôle du territoire et de la population, mises en place au cours de cette époque dans leurs collines aussi bien par les administrations locales que par les Britanniques.

On peut en donner plusieurs exemples : ceux qui étaient les plus unanimement détestés des populations tribales parmi les différents acteurs qui cherchaient à imposer un contrôle sur leur territoire, n'étaient ni les Britanniques ni même les chefs locaux ou les souverains des royaumes voisins, contrairement à ce que pourrait laisser supposer parfois la rhétorique employée par Motilal ou par d'autres militants nationalistes. En revanche, les divers fonctionnaires locaux et surtout les responsables de la police étaient haïs de tous à cause de leurs abus incessants. C'est pourquoi, tout au cours du mouvement de 1922, les postes de police établis avec difficulté dans les collines par les souverains sur recommandation des Britanniques, devinrent des cibles privilégiées de Motilal et de ses partisans. Les Britanniques et les plus hauts échelons de l'administration des royaumes admirent d'ailleurs la réalité des abus de ces fonctionnaires locaux. Cela leur permettait d'expliquer, à peu de frais, la spontanéité et la violence de la révolte tribale.

Il y avait cependant bien d'autres facteurs en jeu, comme l'attitude de Motilal et de son mouvement vis-à-vis des régiments de Bhil recrutés et dirigés par des officiers britanniques en témoigne. Ceux-ci avaient toujours redouté le recrutement forcé dans ces régiments et ce sentiment s'était encore accentué pendant la Première Guerre mondiale quand ces troupes avaient été envoyées pour se battre sur des fronts lointains (en Mésopotamie). Mais en même temps, les hommes de Motilal connaissaient personnellement les soldats recrutés et partageaient avec beaucoup d'entre eux des liens de parenté et de voisinage. Aussi quand ils se trouvè-

rent directement confrontés à eux, étaient-ils persuadés que ceux-ci baisseraient leurs armes et feraient cause commune avec eux. C'est ainsi que le 22 mars 1922, Motilal accompagné d'une dizaine de milliers d'hommes armés d'arcs et de flèches plus quelques fusils, se retrouva face au *Mewar Bhil Corps* dirigé par un officier britannique. Un brahmane originaire du village de Motilal, qui avait été envoyé par les Britanniques pour en espionner les mouvements, rapporte ainsi l'incident qui fera une vingtaine de morts :

« Les Bhil de Pal qui accompagnaient Motilal dirent que, parmi le *Paltan Mewar Bhil Corps*, se trouvaient leurs frères qui ne les tueraient pas et qu'il n'y avait rien à redouter, ajoutant que ceux-ci joindraient leur *ekī* (union). Un gros *sādhu*, du nom de Gyanji, qui était aux côtés de de Motilal, s'avança de quelques pas pour s'assurer du fait que les soldats participaient bien à leur *ekī*. Se retournant, il indiqua d'un geste de la main qu'il faudrait se confronter à la troupe car les soldats ne participaient pas à leur *ekī*. Immédiatement, quelques hommes, dégainant leurs épées et poussant le cri de guerre "*phoire, phoire*" demandèrent à deux ou trois cents Bhil de mettre Motilal à l'abri et commandèrent aux autres de décocher leurs flèches. Alors tous les Bhil, d'un seul mouvement, prirent en main leurs arcs et commencèrent à décocher leurs flèches en allant de l'avant au cri de "*phoire, phoire*". »²²

L'attitude du mouvement de Motilal envers les souverains de la région révèle également une ambiguïté. Motilal, lui-même, ne cessera d'alterner entre un antagonisme déclaré et l'espoir maintenu de voir les souverains de la région adopter une attitude plus conciliatrice à son égard et envers les populations tribales. Une des revendications centrales du mouvement était le refus affiché de payer les taxes foncières au taux qui avait été nouvellement fixé par l'administration. C'était un des principaux arguments utilisés par Motilal pour mobiliser les populations tribales. Partout où il se rendait, il les incitait à refuser de payer plus que la somme extrêmement faible qui leur était traditionnellement demandée avant les nouvelles réformes de la taxation, inspirées par les administrateurs britanniques. À Sihori, plus précisément, la stratégie, recommandée par Motilal à ses partisans, était la suivante : ceux-ci devaient payer, exclusivement en nature, la part de récolte traditionnellement réservée au souverain. Si l'État s'en contentait, ils n'avaient pas à se manifester. Mais si cette somme était jugée insuffisante et qu'elle était refusée par les fonctionnaires du gouvernement, ils devaient alors se rendre collectivement au temple de Sarneshwarji (la divinité tutélaire du souverain), situé à quelques kilomètres de la capitale. Là, ils offriraient symboliquement au dieu la part qui revenait normalement

22. Statement of Ted Chand, son of Ratan Lal Brahman, N.A.I., F., Pol., f. 428-P, 1922-1923, p. 47.

à l'État. Puis ils la consommeraient tout simplement, eux-mêmes, sur place. Ainsi seraient-ils quittes de leurs obligations. Et si l'État employait la force pour tenter de s'emparer de la part de revenu qu'il réclamait, ils devraient tenter alors de s'y opposer par tous les moyens. Et plutôt que de céder à la force, il leur faudrait, en dernier recours, fuir le royaume vers les collines où ils fonderaient, avec l'aide de Motilal, un nouveau royaume²³.

L'hypothèse d'un autre royaume

Motilal envisagea-t-il réellement au cours de ces quelques mois, la possibilité de fonder un nouveau royaume ? C'est ce que les Britanniques crurent comprendre, ainsi d'ailleurs que Gandhi. Et il m'a été confirmé par des témoins de l'époque que la rumeur en avait effectivement couru dans les régions tribales. Il semble en fait que deux phénomènes de nature différente se soient combinés. Nous l'avons remarqué, Motilal devait une grande part de son inspiration à V.S. Pathik et au mouvement de Bijolia. Or celui-là prônait, en 1921, la mise en place d'un système complet d'administration locale par la population, qui devait servir d'alternative à l'administration existante. Motilal en avait repris le projet et, dans les villages où il trouvait une population réceptive, il désignait de nouvelles personnes aux postes et aux fonctions qui étaient traditionnellement remplies par les fonctionnaires des royaumes de la région. Or ce genre d'initiative prenait une signification nouvelle dans des districts à dominance tribale.

Il existe différentes sortes de mythes fondateurs qui situent la place particulière des populations tribales dans la société. Certains d'entre eux s'appuient sur des épisodes mythologiques qui s'inscrivent plus ou moins directement dans les traditions du polythéisme hindou. Mais à côté de ces mythes, il existe une autre tradition, d'inspiration plus « historique », qui définit essentiellement les populations tribales comme des populations de « vaincus » qui se seraient réfugiées dans les collines après que les clans de Rajput s'étaient emparés de la région et avaient édifié des royaumes ; ou encore, comme les survivants d'anciennes dynasties de Rajput qui avaient perdu le pouvoir au bénéfice d'autres clans. À Sirohi, par exemple, les Girasia se considèrent supérieurs aux Bhil, précisément parce que nombre d'entre eux continuent de s'identifier à des descendants des clans de Rajput, comme les Paramar ou les Solanki qui avaient régné dans la région avant les Deora Chauhan²⁴.

23. Sur les recommandations de Motilal, voir, par exemple, le témoignage de Grassia Rupa, son of Kana, aged 25 years of Bhula, *ibid.*, p. 61.

24. B.L. MEHARDA, 1985, chap. 2.

Aussi, l'idée même de s'emparer à nouveau du pouvoir, et de fonder leur propre royaume, surtout chez des gens habitués à faire respecter leur autonomie par les armes et à lever eux-mêmes des taxes, trouvait-elle ici une connotation traditionnelle ; et l'on peut comprendre qu'elle se soit facilement confondue avec l'ambition moderne de constituer une administration contrôlée par la population elle-même.

Le personnage de Motilal

On retrouve une ambiguïté du même ordre dans le personnage de Motilal. On a déjà noté que celui-ci avait conçu initialement son rôle de manière apparemment très proche de celle d'un V.S. Pathik qui définissait clairement son action dans le cadre du mouvement nationaliste, tout en mettant en avant le caractère oppressif et « féodal » du joug que subissaient les populations locales. Or il semble, là encore, que son personnage ait été interprété très rapidement dans un sens plus complexe.

C'est ainsi que circulèrent d'étranges rumeurs sur son compte. Il était dit parfois qu'il était descendu d'une comète pour venir en assistance aux Bhil²⁵. On lui prêtait aussi les propos suivants : si des troupes s'attaquaient à ceux qui le suivaient, ils n'avaient rien à redouter car les fusils de leurs adversaires ne déchargeraient que de l'eau. En revanche, les fusils dont ils s'empareraient se rechargeraient automatiquement. Il leur suffirait pour cela de les abaisser vers le sol²⁶.

Motilal était d'autre part fréquemment comparé à Gandhi. On devrait plus exactement dire : identifié à lui sur le plan local. Une des principales difficultés de l'interprétation du personnage de Motilal tient précisément au fait qu'il a été conduit ultérieurement à se définir exclusivement comme un disciple de Gandhi, soucieux de suivre à la lettre ses préceptes et ses directives d'action, ce dont sa correspondance témoigne. Mais dans les premiers mois de 1922, à l'apogée de son mouvement, il ne fait pas de doute que son personnage ait été beaucoup moins clair. Il ne serait peut-être pas faux de dire que sa réputation était alors fondée au moins sur quatre images, plus ou moins contradictoires : celle d'abord du leader tribal, détenteur de pouvoirs magiques et annonciateur de temps nouveaux auquel il vient d'être fait allusion. C'était devant lui que se prosternaient les foules qui venaient lui offrir des offrandes et qui se joignaient à lui après lui avoir prêté serment. Celle également de l'organisateur de la rébellion contre le pouvoir des nobles et des souverains qui, en s'inspirant des

25. S.A.R., S.P., sr. 1, f. 367, 1922.

26. *Ibid.*

méthodes de V.S. Pathik, réunissait les assemblées locales des villageois et des populations tribales pour s'enquérir de leurs doléances et les inciter à résister à l'administration ainsi qu'à désigner leurs propres fonctionnaires. Mais celle aussi de cet homme hésitant qui ne savait pas toujours trop, lui-même, s'il devait considérer le souverain d'Udaipur comme un recours ultime ou comme un adversaire. Et finalement celle du personnage identifié à Gandhi, le seul dans lequel il se reconnut par la suite, qui se définissait comme une sorte de travailleur social, s'efforçant uniquement d'améliorer les conditions des populations tribales et de réformer leurs mœurs.

La combinaison de ces différentes images explique que Motilal ait pu paraître simultanément aux yeux des Britanniques comme un bolcheviste et un agitateur révolutionnaire mais aussi comme un simple intrigant, abusant de la naïveté des tribaux que les Anglais espéraient pouvoir soudoyer²⁷, ou encore comme un idéaliste naïf qui croyait faire le bien des tribaux, tout en agissant contre leurs intérêts « véritables ».

Or, il faut bien constater que les militants nationalistes qui intervinrent dans la seconde étape du mouvement avaient sur Motilal un point de vue étonnamment proche de celui des Britanniques. Qu'il s'agisse de V.S. Pathik ou encore de Mani Lal Kothari que Gandhi envoya personnellement sur les lieux, ceux-ci s'accordaient au moins sur un point avec les Anglais : Motilal était un personnage pour le moins ambigu et la première chose à faire était de l'écartier de la direction du mouvement.

Tout cela pourrait passer pour anecdotique s'il n'y avait pas, au delà des ambiguïtés propres au personnage de Motilal à la fois un paradoxe et une vérité beaucoup plus fondamentale. C'est, en effet, le grand mérite des historiens qui se rattachent au courant des *Subaltern Studies*, d'avoir montré récemment deux phénomènes essentiels à la compréhension de cette époque : d'abord le fait, comme on l'a déjà indiqué, qu'il y a eu une véritable constellation de leaders régionaux qui, en étant alors identifiés à Gandhi, diffusèrent et amplifièrent sa réputation, tout en l'incarnant localement. Mais surtout, et c'est peut-être là l'essentiel : le personnage de Gandhi, lui-même, n'était pas exempt du même genre d'ambiguïté qui ont été décrites pour définir Motilal. Dans un magnifique article à propos du rôle du Mahatma dans le district de Gorakpur, Shahid Amin a montré, par exemple, que son image était, en fait beaucoup plus proche de celle d'un Motilal que de celle à laquelle il aurait certainement préféré lui-même se

27. « It would be probably an excellent thing if the durbar did pay him. It would be a difficult thing for him to make trouble again, if he had taken the durbar's money. » N.A.I., F., Pol., Memorandum n. 54 on the internal situation in Rajputana for the period ending November 15th 1921.

cantonner²⁸. On y retrouve, en particulier, des rumeurs très identiques aussi bien à propos des pouvoirs magiques qui lui étaient prêtés qu'au sujet du nouveau *rāj* que celui-ci allait fonder.

Ainsi, une nouvelle fois, faut-il se méfier ici de la tentation toujours présente, même dans les ouvrages récents d'historiens éminents, de distinguer les révoltes « tribales » des « révoltes paysannes » par un surcroît de messianisme dont leurs leaders auraient bénéficié. La différence est plutôt à chercher, comme j'ai essayé de le montrer, dans un rapport différent aux pouvoirs politiques tels qu'ils s'étaient traditionnellement institutionnalisés et tels qu'ils s'étaient renforcés pendant la période coloniale. C'est ce que je voudrais continuer de montrer en distinguant maintenant les réactions traditionnelles que le mouvement de Motilal allait susciter avant d'analyser plus en détail le rôle décisif de ceux que j'ai appelés par commodité : les nouveaux médiateurs.

Les contre-feux de la tradition

Le mouvement de Motilal ne suscita pas seulement l'enthousiasme des populations tribales. Il provoqua autant de réactions négatives qui se manifestèrent sous différentes formes. Aussi est-il intéressant de distinguer d'abord une première catégories d'acteurs qui réagirent aux événements de la manière la plus traditionnelle et dont la conduite peut être analysée dans le cadre d'incidents successifs qui se déroulèrent dans le royaume de Sirohi.

Les incidents de Siawa

Les Britanniques avaient beau jeu de dénoncer l'imaginaire des populations tribales qui espéraient que les fusils de leurs adversaires ne déchargeraient que de l'eau. L'imaginaire colonial le valait certainement. N'était-ce pas les Britanniques qui firent venir un wagon blindé bourré de canons dont ils légitimaient l'emploi contre des populations armées presque uniquement d'arcs et de flèches par son « effet moral ». De manière plus générale, une grande part des initiatives prises par les officiers britanniques sur place, ne peut se comprendre que par référence à cet imaginaire que représentait pour eux le mouvement de Motilal. Malgré l'intelligence plus

28. S. AMIN, 1984.

politique de certains d'entre eux, la présence invisible dans les collines de milliers de tribaux dont la proximité immédiate leur était signalée par le retentissement de tambours qu'ils assimilaient d'emblée à des tambours de guerre, renvoyait à des stéréotypes qui aveuglaient souvent leur lucidité²⁹. Et ils réagissaient en fonction des représentations déjà anciennes qui avaient marqué les débuts de la colonisation dans la région. Les incidents qui se déroulèrent à Siawa, à une vingtaine de kilomètres de l'importante station ferroviaire d'Abu Road, en offrent un parfait exemple.

Il s'agissait d'une région de collines, presque uniquement habitée par les Girasia ; et peu s'aventuraient en dehors de la route qui conduisait à un célèbre lieu de pèlerinage, situé dans la région, consacré à la déesse Ambaji. Les relations entre les communautés tribales et les autorités du royaume restaient très sporadiques et passaient par l'intermédiaire des communautés de bardes auxquelles il a été fait référence dans le chapitre précédent. De ce fait, la région resta longtemps *terra incognita* pour les Britanniques.

C'était seulement une cinquantaine d'années auparavant que le résident auprès du souverain s'était flatté d'avoir été le premier à véritablement explorer la région. Il l'avait alors parcourue à la tête d'un détachement armé, comprenant des *thākur* et plus d'un millier d'hommes, en compagnie du *rājā* dont il voulait faire reconnaître l'autorité dans une région qu'il décrivait en ces termes :

« Jusqu'au début de cette année, pratiquement rien n'était su de ce pays et de ses habitants. On disait que ces derniers refusaient à quiconque le droit d'y pénétrer et qu'ils étaient parvenus plusieurs fois à en interdire l'accès à des troupes armées en en bloquant les passes. Des légendes couraient sur leur force et leur irrespect de toute loi ; de l'extrême rapidité avec laquelle ils pouvaient s'assembler ; et comment quelques battements de tambours locaux relayés de collines en collines, permettaient de réunir au même endroit des centaines de clans, en un temps incroyablement court. Aucun représentant officiel ne s'aventurait dans la région. Pas de droits, de revenus ou de tributs n'étaient payés par la population qui se satisfaisait d'une allégeance toute nominale au *darbār*. Ici, le hors-la-loi savait pouvoir disposer d'un asile sûr. Tous les contacts entre l'État et la turbulente population de Bhakur passaient par les Charun, qui avaient intérêt à ce que se maintienne une situation qui leur assurait leurs moyens de subsistance tout autant qu'un certain statut. »³⁰

Inutile de dire que le lieutenant W.J. Muir revint cruellement déçu de son expédition. Tous les habitants désertaient leurs maisons et leurs vil-

29. Sur les stéréotypes des Britanniques en Inde, voir S. CHAKRAVARTY, 1991.

30. Reports on the political administration of the Rajputana Agency, N.A.I., F.A., Serohi Agency, 1867.

lages lors de leur passage et les *thākūr* qui l'accompagnaient en profitaient pour effectuer une véritable razzia, brûlant des villages et enlevant tout le bétail qui se trouvait à leur portée. Par une ironie de l'histoire, le lieutenant Muir avait tout simplement repris une des plus anciennes traditions des Rajput, quand ceux-ci pénétraient dans un territoire qu'ils ne contrôlaient pas³¹. Tout cela ne constituait pas la meilleure propagande imaginable pour le souverain. Quelques postes de police et greniers d'État pour la collecte du revenu furent cependant établis qui allaient devenir des cibles privilégiées des partisans de Motilal lors de la révolte de 1922.

En fait, l'attitude des Britanniques envers les Bhil et les autres populations de la région oscilla toujours, comme l'a bien noté R. Delière, entre deux extrêmes. D'une part, ils éprouvaient souvent de la sympathie à leur égard, condamnant sévèrement, quand ils le pouvaient, les excès commis contre eux par les chefs locaux et les fonctionnaires des royaumes. Par ailleurs, ils ne pouvaient s'empêcher, tout aussi régulièrement, d'arranger à leur sauce les présumés locaux et ils en rajoutaient alors, comme Tod en avait le premier donné l'exemple, sur leur sauvagerie et leur dangerosité³². Dans leurs rapports était complaisamment décrite la manière dont des bataillons entiers de soldats ou encore de mercenaires ascétiques (des Gosain), également connus pour leur violence, avaient été anéantis jusqu'au dernier dans ces collines :

« Il y a quinze ans, pas moins de sept *thānā* [détachements] des troupes d'Udaipur furent littéralement anéanties, pratiquement jusqu'au dernier homme. Encore, il y a deux ans, une bande de six cents Gosain [des ascètes armés qui offraient leurs services comme mercenaires, NDT] fut attaquée par les Bhil et les Mina qui tuèrent plus d'une centaine d'entre eux. »³³

Et en 1922, avec la révolte de Motilal, c'était cette seconde image qui avait, à nouveau, prévalu. Les rapports qui décrivent l'encerclement supposé de la ville ferroviaire d'Abu Station par des Bhil et des Girasia en armes dont les tambours résonnaient dans toutes les collines avoisinantes, ne sont pas sans évoquer des images étrangement familières, aujourd'hui, grâce à la mythologie du Far West américain. Et le Major H.R.N. Pritchard n'aurait pas démerité à côté d'un John Wayne. C'est du moins ce qui ressort des nombreux rapports et témoignages auxquels donnèrent lieu ces incidents.

31. Voir B.D. CHATTOPADHYAYA, 1976, p. 63.

32. Sur la combinaison de stéréotypes, à la fois locaux et britanniques qui servirent, entre autres, à définir les Bhil comme une caste criminelle, voir S.N. GORDON, in A. YANG, 1985.

33. N.A.I., R.S.A., Mewar, n. 68, 1841-1847.



Captain Pritchard, 1902.

À la suite de la venue de Motilal dans la région, les habitants de Bhakar refusèrent de payer le revenu. Pire, il leur était reproché de manger le produit de leurs récoltes, ce qui en rendait l'assessement impossible par les agents de l'État : « Non seulement ils effectuent les récoltes mais, de plus, ils en mangent la plus grande part si bien qu'il sera impossible pour l'État de récupérer la part qui lui est due. »³⁴ De plus, ils avaient exigé le paiement d'une taxe par un commerçant de la région, s'arrogeant, par ce

34. Letter from the CM, Sirohi, NAI., F., Pol., f. 428-P, 1922-1923.

biais, comme on le leur reprocha par la suite, une des premières prérogatives de l'État. Aussi, le premier ministre de Sirohi, accompagné du Major Pritchard et de deux cents soldats, fut-il envoyé à Bakkhar pour récupérer les redevances exigées par l'administration, de force s'il le fallait. Quand ils arrivèrent à Siawa, le premier village de la région, tous les habitants avaient déserté les lieux et guettaient les événements du haut des collines.

Le premier ministre et le Britannique s'approchèrent avec quelques hommes pour essayer d'engager la conversation. Mais soudain, un jeune Girasia se précipita vers le major Pritchard et le visa avec son arc. Le major Pritchard n'avait pas chargé son revolver. Il fit faire volte-face à son cheval et recula pour charger son arme. À ce moment, d'autres Girasia s'approchèrent de lui de manière menaçante et le Major prit la fuite. Du moins, est-ce la première version dactylographiée du ministre. Car son manuscrit a été corrigé à la main par Pritchard et la phrase initiale : « À ce moment, d'autres Girasia s'approchèrent de lui, le menacèrent et le bousculèrent de sorte qu'il s'enfuit »³⁵, a été altérée de la manière suivante : « À ce moment un autre Girasia s'approcha de lui et le persuada qu'il fallait mieux qu'il s'éloigne. » Une version apparemment plus satisfaisante pour l'amour propre du Major.

Quoi qu'il en soit, l'assemblée des Girasia fut rapidement réunie afin qu'une véritable négociation puisse s'engager. Il en ressortit que les principaux griefs des villageois concernaient les exactions des fonctionnaires postés dans la région. Mais il ne suffisait pas que l'État s'engage à les sanctionner. Car de toute façon, les Girasia refuseraient de payer une redevance d'un taux supérieur à celui qui avait été défini par Motilal. Cela serait revenu de leur part à rompre le serment qui les liait à son mouvement et ils ne voulaient le faire à aucun prix. Comme ils l'expliquèrent, il faudrait attendre que le mouvement se termine, ce qui ne pourrait se faire qu'à la condition que les 52 royaumes réunissent une assemblée où ils répondraient aux griefs de toutes les populations tribales qui se trouvaient sur leurs territoires respectifs.

Le premier ministre crut alors astucieux de proposer aux villageois une autre solution. Les soldats sous ses ordres prendraient eux-mêmes le grain correspondant à la part de revenu exigé, sans commettre aucune violence, s'ils avaient la garantie que ce geste ne susciterait, par ailleurs, aucun geste hostile de la part des villageois. Comme cela, les apparences seraient sauvées et ceux-ci ne pourraient être accusés d'avoir véritablement rompu leur serment. Si l'on en croit le premier ministre, leurs interlocuteurs acceptèrent de se prêter au jeu. En revanche, il n'est fait aucune

35. Note of the Chief Minister, S.A.R., S.P., sr. 1, f. 372, 1922, part II.

mention de cette manœuvre quelque peu byzantine dans le rapport du Major Pritchard. Celui-ci explique plus simplement qu'il avait prévenu les Girasia qu'il allait prendre leur grain de force et ne tolérerait aucun geste hostile de leur part³⁶. Mais dès que les soldats se dirigèrent vers une première maison, les tambours retentirent et ils se retrouvèrent encerclés de toutes parts. Le premier ministre explique qu'ils préférèrent alors se retirer pour éviter un bain de sang qui aurait coûté la vie à de nombreux villageois. Pritchard préféra donner, quant à lui, un explication compliquée. Bien que l'information se soit révélée fausse par la suite, on leur aurait fait savoir à ce moment que les Girasia s'apprêtaient à attaquer un dépôt de munitions dans les environs, et il aurait jugé plus important d'intervenir avec ses hommes pour les en empêcher. On apprit le lendemain qu'à la suite de ce départ, les Girasia s'étaient attaqués au magasin d'État qui vendait de l'alcool dans la région pour le compte du souverain. À la suite de ces événements, l'administration décida de révoquer les fonctionnaires qu'avaient dénoncés les Girasia. Ils étaient reconnus coupables des excès qui leur avaient été reprochés. Mais il fut aussi décidé de donner aux Girasia une leçon (*an exemplary punishment*) et la troupe armée fut appelée en renfort, accompagnée d'un wagon blindé. Les Britanniques craignaient de voir la ville d'Abu Station encerclée. Un dernier ultimatum fut adressé aux villageois : que ceux-ci ne résistent pas au corps armé qui leur serait envoyé, qu'ils s'enfuient dans les collines, et seules quelques-unes de leurs maisons seraient brûlées en représailles. Et s'ils tentaient de résister, non seulement il y aurait des morts mais ce serait cette fois, au moins, la moitié du village qui serait incendiée.

Le corps armé qui se trouvait sous la direction de trois officiers britanniques comprenait plus de cinq cents soldats accompagnés du train blindé. Les détachements disciplinés des Bhil, encadrés par leurs officiers anglais, côtoyaient les *thākūr* de Sirohi montés sur leurs chevaux et accompagnés de leurs hommes, armés d'arcs et de flèches. Aux yeux des Britanniques, tout se passa de manière irréprochable. L'engagement réel ne dura pas plus de quarante minutes. Ils se félicitèrent du petit nombre de tués chez les Girasia et de l'économie en munitions de leurs troupes, attribuant le tout à l'effet bénéfique du canon :

« Quoi qu'il en soit, il n'y a pas de doute que s'il n'y avait pas eu l'effet moral du canon de douze livres, l'escarpement où j'attendais une forte résistance aurait été fortement défendu et sa capture nous aurait certainement coûté quelques pertes et de bien plus lourdes aux Girasia. »³⁷

36. Rapport du 14 avr. 1922 par le Major H.R.N. Pritchard, N.A.I., F., Pol., f. 428-P, 1922-1923.
37. *Ibid.*

Une vingtaine de maisons furent incendiées par les troupes gouvernementales. Le premier ministre conclut son rapport sur cet incident en rapportant avec satisfaction qu'à la suite de cette intervention armée, les assemblées de sept villages de Girasia étaient venus spontanément payer le revenu : « On peut maintenant espérer que les Bhil et les Girasia du voisinage vont se calmer et redevenir pacifiques. »³⁸ Cela ne fut pas tout à fait le cas.

Les incidents de Bhula

Contrairement à une idée reçue, les populations tribales, même celles dont les villages étaient réellement isolés dans les collines, entretenaient des rapports réguliers avec d'autres communautés plus directement intégrées à la société de caste. Tel était le cas, par exemple, avec les communautés de brahmanes et de marchands qui se trouvaient à la lisière des régions à domination tribale. Les brahmanes originaires du village de Vasa tenaient ainsi plus ou moins la fonction de *pūjāri* auprès des Bhil de Valoria, village situé dans les piémonts des Aravalli. Ils se rendaient rarement dans leurs villages mais les Bhil venaient les visiter régulièrement et leur offraient une petite fraction des produits de leurs récoltes. En contrepartie, les brahmanes acceptaient d'effectuer des rituels en leurs noms. Et surtout, ces brahmanes servaient d'intermédiaires commerciaux et financiers auprès des Bhil et des Girasia qui s'endettaient envers eux.

Or, après le passage de Motilal, les Bhil et les Girasia de ces villages se joignirent à son mouvement et refusèrent, comme d'autres, de payer le revenu. Aussi n'est-il pas étonnant que ce furent d'abord des brahmanes et des *baniā* de ce village que requit l'administration locale pour négocier avec les tribaux et les ramener à la raison. Ils se rendirent donc à Valoria où ils furent reçus par le *pañch* des Bhil et des Girasia, et ils leur rappelèrent ce qui était déjà advenu quelques décennies auparavant. Les villageois de Valoria étaient connus pour leur brigandage et le *rājā* de l'époque (Umaid Singh) était venu en personne à Valoria pour les rappeler à l'ordre. Mais alors qu'il repartait du village, des flèches avaient été décochées dans sa direction et, en représailles, celui-ci avait ordonné que le village soit mis à feu. Les brahmanes de Vasa étaient alors intervenus et avaient négocié un compromis entre les Bhil et le Raj, en proposant de remplir à nouveau le même rôle. Il suffisait que les Bhil confient aux brahmanes leurs griefs et ces derniers obtiendraient de l'administration locale qu'elle leur rende justice.

38. Note of the Chief Minister, S.A.R., S.P., sr. 1, f. 372, 1922, part II.



Bhil Giameti des environs de Valoria,
se mettant, eux-mêmes, en scène (1989).

Les Bhil de Valoria refusèrent cependant de se rendre aux arguments des brahmanes. Ils n'en contestaient pas la validité mais il n'était pas question pour eux de rompre le serment d'unité qui les liait au mouvement de Motilal. Comme ils l'expliquèrent, en utilisant les stéréotypes traditionnels, « la fermeté de leur décision était aussi irrécusable que l'était l'existence du soleil et de la lune. »³⁹ Ce que traduisait un des Bhil en termes plus prosaïques :

« Nous répliquâmes que notre *eki* constituait un lien religieux et social que nous ne pouvions pas rompre. Si nous le faisons, nous ne pourrions plus demander la main de quiconque ; et personne ne nous demanderait en mariage pour la même raison. »⁴⁰

Les Bhil proposèrent cependant que le premier ministre se rende seul auprès d'eux, pour qu'ils lui fassent part de leurs griefs. Les brahmanes

39. Voir l'enquête sur cet incident publiée dans le journal *Bharat* du 16 juin 1922, pp. 2, 3.

40. The second Bhil tragedy in Sirohi, Report by the representatives of the Rajasthan. Sewa Sangh, Ajmer, mai 1922, témoignage de Poona, p. 5.

refusèrent mais proposèrent plutôt qu'une délégation de Bhil se rende dans leur village pour rencontrer celui-ci ; ils se proposaient de rester pendant ce temps en otages à Valoria, ce qui assurerait un gage de sauveconduit pour les Bhil. Mais ceux-ci n'acceptèrent pas non plus.

Un peu plus tard, les brahmanes revinrent avec un message écrit du premier ministre. Un meeting fut alors organisé pour les recevoir auquel participaient plusieurs milliers d'hommes et qui comprenait quinze *panch* représentant les différentes communautés tribales des environs. Après plusieurs délibérations et tentatives de négociation, la résolution des Bhil n'avait pas faibli même si, à en croire les brahmanes, ils avaient fait preuve à leur égard de courtoisie :

« À ce moment, le Bhil Lakha et d'autres dirent qu'ils ne voulaient, d'aucune façon, rompre leur *eki* et venir négocier. Ils nous remercièrent, nous les *panch* du village de Vasha pour ce que nous avons fait pour eux et dirent qu'ils ne pouvaient pas suivre nos conseils et que leur fin était proche, vu qu'ils étaient sous l'influence d'étoiles maléfiques. »⁴¹

Dans un ultime effort de médiation, la veille du jour où l'armée devait intervenir, les Bhil furent avisés de faire partir leurs familles et leurs troupeaux dans les collines afin d'épargner des « innocents ». L'armée intervint le 22 juin 1922 et, après un court combat qui fit quelques morts, les soldats investirent le village de Valoria et en brûlèrent les maisons. Des brahmanes furent alors envoyés auprès des Bhil pour leur proposer l'alternative suivante : ou bien d'accepter enfin le principe d'un compromis ou d'émigrer avec leurs familles et leurs biens dans un autre royaume. Le souverain leur en laissait la liberté. Cette fois, les Bhil acceptèrent le principe d'une rencontre avec le premier ministre à condition que l'assemblée des brahmanes se porte personnellement garante de leur sécurité. La réunion fut organisée : les Bhil pourraient venir en armes tandis qu'un nombre limité de soldats accompagneraient le premier ministre ainsi qu'un adjoint britannique du résident (encore, le Major Pritchard). Approximativement deux cent cinquante tribaux et le même nombre de brahmanes assistèrent à cette assemblée. Après de nombreuses palabres il fut convenu, semble-t-il, que les Bhil puissent rompre honorablement le serment qui les liait au mouvement de Motilal à condition qu'ils entérinent cette rupture de manière solennelle, en reprenant en main les épées sur lesquelles ils avaient prêté serment auparavant. Puis ils décochèrent symboliquement des flèches en l'air et le Major Pritchard accomplit le même geste en déchargeant son propre revolver. Il leur fut aussi assuré que leurs griefs seraient réellement rapportés au souverain et pris en considération. La cérémonie se termina et l'autorisation leur fut donnée de reconstruire leurs maisons.

41. *Ibid.*

Les deux incidents qui précèdent sont également significatifs. Dans le second, on voit d'abord clairement mise en évidence l'importance du rôle de médiation qui était joué par les brahmanes envers les populations tribales. Dans d'autres régions du royaume, c'étaient plutôt les Charan qui jouaient le même rôle. On y constate encore que l'un des principaux griefs des populations tribales était d'avoir à entretenir des relations avec l'administration non plus par le biais de ces intermédiaires traditionnels qu'ils connaissaient et respectaient généralement mais par celui de fonctionnaires d'État qu'ils ne supportaient pas. D'autre part, on y voit à l'œuvre les formes de rhétorique traditionnelle dont pouvaient user les uns et les autres. Comme encore aujourd'hui, la relation entre le souverain et les populations tribales était essentiellement décrite de part et d'autre, en termes patermaternalistes (*mābāp*) : les révoltés étaient constamment comparés à des « enfants » égarés que le souverain devait savoir pardonner cependant avec magnanimité.

Il est aussi tout aussi intéressant de constater la morale des brahmanes à l'œuvre. Ce qui les choquait peut-être le plus, comme en témoigne leur relation des événements, était l'atteinte à l'ordre social (au *dharma*) dont témoignait l'idéologie de cette révolte :

« Les Bhil et les Girasia dirent alors ouvertement qu'il n'y avait pas de roi au-dessus d'eux, qu'ils seraient les propriétaires de leurs propres terres et qu'ils allaient maintenant s'installer dans le palais de Sirohi où ils conduiraient leur *rāj*. Ils eurent aussi des propos *insensés* [souligné dans le texte] disant que les brahmanes, les marchands et les autres castes ne feraient désormais plus qu'un et pratiqueraient des mariages entre les uns et les autres. »⁴²

Cette rhétorique n'excluait, cependant, ni leur intérêt⁴³ pour ce qui se passait ni une compréhension de la logique symbolique des populations tribales dont témoignent, par exemple, les différentes procédures que les brahmanes leur avaient proposées pour rompre le serment qui les unissait à Motilal sans se transformer en parjures.

Le comportement des *thākur* n'était pas moins traditionnel que le leur. Nous avons déjà montré qu'ils étaient alors en pleine révolte contre le souverain et son administration pour des raisons d'ailleurs peu différentes de celles des populations tribales. Il n'empêche que leur comportement releva d'une autre logique plus ancienne. C'est ainsi que Man Singh, le

42. *Bharat* du 16 juin 1922, pp. 2-3.

43. C'est ainsi que certains brahmanes en auraient profité, semble-t-il, pour joindre leurs revendications à celles de Motilal : « Khedat Brahmins affected by the present atmosphere, proclaimed in that village that in the future, no revenues were to be paid to the State. The two brahmins were arrested... » Lettre de Man Singh de Jogapura à H.H., C.O.L., 21.1.1922.

thākur de Jogapura et le plus acharné des adversaires du souverain n'hésita pas cependant à lui envoyer le message suivant : « J'ai été tout à fait navré de recevoir votre note ... en ce qui concerne les Girasia ... Je serai extrêmement obligé, si vous vouliez bien me le faire savoir, de venir afin de leur défoncer le crâne s'ils se rebellent contre l'État. »⁴⁴

Quand Motilal et ses hommes avaient ainsi pénétré pour la première fois sur le territoire de Sirohi et s'étaient dirigés vers le mont Abu, ils avaient été dissuadés d'aller plus en avant parce que les *thākur* leur avaient barré la route et face à leur détermination, Motilal et ses partisans étaient dû rebrousser chemin. De même, dans les expéditions militaires menées par les Britanniques à Siawa puis à Bhula et à Valoria, les *thākur* étaient présents avec leurs hommes. On retrouve en particulier le *thākur* de Rohua, auquel il a été souvent fait référence, et qui était, presque par tradition, un des nobles les plus indisciplinés du royaume. Les Britanniques étaient d'ailleurs conscients des risques de dérapage et de violence que la présence des *thākur* entraînait. Le ralliement de la presque totalité des nobles au souverain, face à la révolte tribale, ne doit cependant pas masquer le fait qu'une petite minorité d'entre eux qui habitait auprès des collines où se recrutaient les adeptes du mouvement de Motilal, semblent avoir pu être tentés de se rallier à lui.

De même, l'attitude adoptée par le souverain et son premier ministre relevait-elle, au moins dans un premier temps d'une logique tout à fait traditionnelle. Face à une telle révolte, l'alternative était simple. Soit, les populations tribales acceptaient de se considérer comme des sujets du

44. Lettre de Man Singh de Jogapura au C.M., C.O.L., 4.2.1922.

La cavalerie du royaume, 1895.



royaume et elles se soumettaient, au moins symboliquement, à son autorité. Dans ce cas, aussi formelle que puisse être leur allégeance, le principe en était néanmoins réaffirmé. Soit encore, les populations tribales défiaient explicitement l'autorité royale et ne lui opposaient plus seulement la résistance passive qui avait toujours été plus ou moins la leur : le pacte implicite sur lequel reposait à la fois leur présence et leur autonomie relative était alors rompu ; et c'était l'épreuve de force qui se profilait, sans d'ailleurs que l'issue en soit certaine. Rien ne symbolise mieux cet état de fait que la tradition de détruire et de brûler maisons et villages. S'agissant de populations elles-mêmes facilement itinérantes, c'était une manière plutôt rude de leur signifier le refus de leur présence dans le royaume.

En manière de réactions traditionnelles, les Britanniques qui étaient directement au contact du terrain ne furent pas en reste. Même s'ils se souciaient d'y mettre un minimum de formes, on a pu constater qu'ils reprirent simplement, à leur compte, les méthodes de répression les plus traditionnelles qui avaient été de tout temps exercées contre les populations tribales. Ils n'hésitèrent pas à ordonner à leur tour l'incendie des villages. On peut y ajouter la manière dont la révolte de Motilal contribua à aiguïser leurs fantasmes les plus divers : soit qu'ils y voient le spectre du bolchevisme ; soit, au contraire qu'ils fassent des Bhil et des Girasia l'incarnation de l'archétype intemporel du « sauvage » menaçant.

Une autre partie

Qu'est-ce qu'était, au fond, la révolte de Motilal ? Des hommes et des femmes s'étaient élevés contre l'exploitation qu'ils subissaient en se solidarisant pour faire face à tous les pouvoirs qui voulaient les soumettre, et avaient refusé, autant qu'ils le pouvaient, de se laisser diviser ou de se faire entourlouper par tous les intermédiaires et les négociateurs qui les approchaient. De plus, ils n'avaient pratiquement pas d'armes et se trouvèrent face à une force militaire organisée. Ils surent cependant jouer au mieux des quelques atouts qu'ils possédaient : l'inaccessibilité du terrain ; la mobilité, le nombre. Leur leader n'était probablement pas un génie politique et il fut manifestement dépassé par les événements. Mais il sut néanmoins être, de manière tout à fait effective, le catalyseur du mouvement qu'il avait initié et dont il était devenu le symbole.

Le mouvement de Motilal ne fut pas une simple révolte tribale menée par un leader tribal et ultimement brisée par la puissance coloniale. On a vu que, dès ses débuts, Motilal s'était inspiré du mouvement de Bijolia dirigé par ce militant nationaliste exceptionnel qu'était Vijay Singh

Pathik⁴⁵. Celui-ci intervint d'ailleurs, directement par la suite dans le cours du mouvement. De même, Motilal avait-il été localement identifié à Gandhi et lui-même s'en réclamait. Aussi, les événements prirent-ils une nouvelle tournure quand Gandhi, mis au courant de ce qui se passait dans cette région isolée du Rajasthan par nul autre que le premier ministre, entra à son tour dans le jeu, à la fois par les articles qu'il écrivit à ce sujet et par l'intermédiaire d'émissaires qu'il envoya sur place pour le représenter. Le premier ministre de Sirohi n'était pas, non plus, n'importe quel fonctionnaire princier. C'était Rama Kant Malaviya, le fils d'un des plus célèbres militants nationalistes de l'époque : le pandit Mohan Malaviya. Intervinrent aussi des journalistes, également des nationalistes, dont les articles dénonciateurs donnèrent une dimension nouvelle à ces événements. Enfin, à côté de militaires aux réactions prévisibles, il y avait du côté du pouvoir britannique des personnages plus complexes ou, en tout cas, plus politiques comme R.E. Holland qui était alors l'Agent pour le Gouverneur Général du Rajputana.

Tous ces hommes entretenaient entre eux des relations compliquées, marquées au moins autant par l'antagonisme de leurs positions respectives que par une complicité objective dans l'appréciation des situations ; même si cela était pour en tirer des conclusions radicalement distinctes. Ainsi V.S. Pathik, Pandit Ram Kant Malaviya et R.E. Holland se connaissaient parfaitement ; ils avaient déjà négocié, pratiquement à la même période, l'arrêt provisoire du mouvement de Bijolia. Rama Kant Malaviya dont le père était un ami estimé du *rājā* d'Udaipur, occupait ainsi une place singulièrement ambiguë puisqu'il connaissait parfaitement tous les cercles nationalistes. C'était une des raisons pour lesquelles il avait été désigné comme premier ministre par le souverain de Sirohi, avec l'accord des Britanniques :

« Je comprends maintenant que l'idée de son altesse, en engageant le *pandit* (selon le principe qui veut qu'on fasse appel à un voleur pour en arrêter un autre), était de neutraliser par ce geste les partisans du mouvement de non-coopération qui avaient déjà commencé à avoir quelque influence dans les villages des Girasia. Son calcul n'a pas complètement abouti car le *pandit* a été incapable de réduire dans l'État l'activité de personnes qui avaient été, jusqu'à un

45. Vijay (ou parfois Bijay, selon les références) Singh Pathik (de son vrai nom : Bhoop Singh, le fils d'un Gujar) était né en 1882. Il se lia d'abord avec l'aile dure du mouvement nationaliste (Sachindra Sanyal, R.B. Bose, Sri Narindra, le frère de Sri Aurobindo) et fut impliqué dans plusieurs actes terroristes (Manik Tola Bomb conspiracy case, 1908 ; Hardinge bomb case, 1912). Recherché par la police, il vint militer au Rajasthan sous son nouveau nom. Arrêté par les Anglais, il s'échappa et parcourut la région, déguisé d'abord en *sādhu*. À partir de 1916, il rejoignit Sadhu Sita Ram Dass qui était à la tête du mouvement de Bijolia et donna une nouvelle impulsion à ce mouvement. Voir P. SURANA, 1983.

certain degré, ses propres amis et collègues, et l'état de chose existant dans le royaume était trop mauvais pour qu'on puisse y remédier par de simples palliatifs. »⁴⁶

Jugements sur Motilal

Motilal n'était pas véritablement bien vu des Britanniques. Il pouvait s'y attendre. Il semble cependant que ce fut un véritable choc pour lui quand il apprit le jugement tout aussi sévère que Gandhi avait porté à son égard dans un article daté du 10 février 1922 et intitulé « Danger of mass movements » :

« J'entends dire qu'un gentleman du nom de Motilal Pancholi, originaire d'Udaipur, prétend être mon disciple et prêcher la tempérance et quoi encore parmi les rustiques des États du Rajputana. On rapporte qu'il est entouré d'une bande armée d'admirateurs et qu'il établit son royaume (*his kingdom or some other dom*) partout où il va. Il prétend également disposer de pouvoirs miraculeux. Lui et ses admirateurs sont dits avoir causé des destructions sur leur passage. J'aimerais que les gens comprennent, une fois pour toutes, que je n'ai pas de disciples. »⁴⁷

Un jugement dont la sévérité n'a d'égal que celui que portera un peu plus tard V.S. Pathik :

« Une chose en tout cas est certaine, c'est qu'il allait bien au delà des capacités intellectuelles de Motilal de conduire le public sur le droit chemin. Personne, pas même un enfant, n'aurait l'idée de prétendre que Motilal avait le moindre but ou le moindre statut politique, ni qu'il avait le moindre lien avec aucune organisation politique. »⁴⁸

Il faut, bien sûr, replacer ces considérations dans leur contexte. L'article qui fait mention de Motilal fut publié quelques jours avant que fût prise la décision de Gandhi qui constitua peut-être le tournant le plus important de l'histoire de l'Inde moderne. Nombreux sont ceux qui ont pensé à l'époque et qui estiment encore aujourd'hui que si Gandhi n'avait pas appelé solennellement à l'arrêt du mouvement de non-coopération, le 22 février 1922, à la suite des incidents de Chauri-Chaura, l'Inde aurait pu conquérir immédiatement sa liberté. Beaucoup d'indices vont dans ce sens et il ne fait pas de doute que le destin de l'Inde en eût été complètement changé, ne serait-ce qu'à cause de l'entente qui existait alors entre hindous et musulmans. Quoi qu'il en soit, dès lors que le mouvement de non-

46. Rapport de R.E. Holland, N.A.I., F., Pol., f. 428-P, 1922-1923, p. 74.

47. « Danger of mass movements », *Young India*, 10.2.1922.

48. Lettre de B.S. Pathik à R.E. Holland du 26 mars 1922, N.A.I., F., Pol., f. 428-P, 1922-1923.

coopération fut ainsi brutalement interrompu, une révolte comme celle de Motilal acquérait, par là même, une signification entièrement différente en se prolongeant. Cela n'était plus seulement une des innombrables variétés locales du mouvement beaucoup plus vaste qui avait embrasé le sous-continent. Cela devenait au contraire une des manifestations de ce qui constituait, au regard de Gandhi, un véritable dérapage du mouvement de non-coopération vers des formes qu'il désapprouvait parce qu'elles trahissaient les idéaux de non-violence que celui-ci avait fixés. Il envoya des émissaires à Motilal pour lui demander de faire cesser immédiatement le mouvement, d'empêcher tout désordre et d'accepter de payer le revenu. Parmi ceux-ci, se trouvait un homme en qui il avait toute confiance – Mani Lal Kothari – et qui était chargé plus particulièrement de dénouer la situation, en concertation, si possible avec les autorités.

Ces émissaires trouvèrent Motilal au moment il se dirigeait vers Abu avec une troupe nombreuse. Il fut également rejoint, aux mêmes dates, par V.S. Pathik. Tous cherchèrent alors à convaincre Motilal de cesser son action afin d'éviter que les Bhil « soient massacrés comme des chiens », selon les termes qu'ils auraient employés en cette occasion.

Le désaveu de Gandhi avait ébranlé la détermination de Motilal. Mais, d'autre part, Manilal Kothari avait été, à l'inverse, favorablement impressionné par lui et sur la foi du témoignage qu'il envoya à Gandhi, celui-ci revint bientôt sur son jugement antérieur :

« Les Bhil sont de braves et simples gens. Ils ont des griefs. Ils ont trouvé en Motilal un ami aussi bien que quelqu'un qui désirait les aider. Il a cherché, dit-on, à les éloigner de la boisson, du jeu, et d'un mode d'alimentation carné et il les a incités à mener une vie ordonnée et laborieuse. La seule faute que je peux voir chez lui est dans ses déplacements constants avec une large compagnie de ses partisans. »⁴⁹

Il put sembler alors qu'une solution fût en vue. Sur les injonctions de Manilal Kothari, Motilal accepta l'idée de quitter immédiatement le mouvement et d'aller rejoindre Gandhi dans son *ashram* afin d'y « parfaire » son éducation gandhienne. R.E. Holland qui était en contact avec Manilal Kothari, était favorable à une telle solution qui permettait de se débarrasser de Motilal en douceur. Il estimait que l'annonce de son absence suffirait à ramener le calme dans la région. Mais à ce moment entra en jeu un facteur qui avait si souvent nui, du moins de leur point de vue, à l'efficacité de l'administration coloniale en Inde. Holland était un pragmatique et un politique mais il détenait son autorité de Delhi alors que l'installation de Motilal à Ahmedabad relevait de la compétence du gouvernement de

⁴⁹. *The collected works of Mahatma Gandhi*. Delhi Government Press, Pub. Div., vol. 22, p. 477.

Bombay qui s'y opposa. Il y avait, en effet, pratiquement depuis les débuts de la présence coloniale dans l'Inde du Nord, un conflit de prérogative entre les autorités gouvernementales de Delhi et la présidence de Bombay dont le pouvoir administratif avait progressivement diminué au fur et à mesure de la centralisation de l'administration de l'Empire, symbolisée en 1911 par le transfert de capitale à Delhi⁵⁰.

D'autre part, au moment même où se déroulaient ces négociations en mars 1922, les Britanniques étaient revenus de leur frayeur devant l'ampleur qu'avait prise la campagne de non-coopération de Gandhi. Ils avaient fait arrêter celui-ci, le 11 mars 1922, et ils étaient bien décidés à donner un coup d'arrêt définitif à l'agitation en Inde. Non seulement Holland n'obtint pas l'autorisation que Motilal aille à Ahmedabad. Mais bien qu'il ait été en faveur de cette solution, il n'obtint pas que la moindre garantie soit donnée à celui-ci en échange de sa proposition de reddition volontaire aux autorités de Mewar. En fin de compte, il lui fut intimé formellement l'ordre de refuser désormais tout contact et, encore plus, toute négociation par l'entremise de Manilal Kothari⁵¹. Georges Lloyd, le Gouverneur de Bombay vit dans une telle médiation, une preuve de plus du caractère subversif de Motilal. Il sut faire prévaloir son point de vue contre celui de Holland et du Secrétariat des Affaires Politiques à Delhi, devant les instances les plus hautes de l'Empire (le vice-roi et le Secrétariat des Affaires Étrangères à Londres). Le principe d'une intervention militaire fut alors adopté dans le double but d'arrêter Motilal et de mater la révolte. Cette décision eut des conséquences prévisibles. Motilal, qui se sentait de plus en plus menacé et qui savait qu'on voulait l'arrêter, n'eut d'autre solution que de se laisser de plus en plus porter par le Mouvement que sa présence déclenchait et les incidents se multiplièrent du type de ceux qui viennent d'être décrits.

Les narrations de la violence

Comment se fit-il qu'un journaliste nationaliste ait pu avoir si aisément accès à la connaissance des événements qui eurent lieu à Siawa ? Le plus embarrassé pour l'expliquer fut Rama Kant Malaviya, le premier ministre. Car il apparut rapidement que c'était lui-même qui avait non seulement reçu ce journaliste (K. Kalantri) mais encore qui lui avait fourni un récit détaillé de ce qui s'était passé. Le journaliste poursuivit son

50. Sur les conflits entre la présidence de Bombay et le gouvernement central, voir I. COPLAN, 1982, chap. II.

51. N.A.I., F., Pol., f. 428-P, 1922-1923, pp. 36-42.

enquête en recueillant plusieurs témoignages. Le résultat ne se fit pas attendre. Kalantri était un représentant du Rajputana Sewa Sangh et du Rajputana Madhya Bharat Sabha⁵². Il publia un long rapport sur ces événements dans le journal nationaliste *Navin Rajasthan*, intitulé « Assassinat de Bhil au Rajasthan ». On y apprenait qu'à la suite de l'intervention des Britanniques, non seulement plus d'une centaine de maisons avaient été brûlées dans le village mais encore que « des myriades de vaches et de buffles ont été abattus » et qu'« une femme enceinte a été brûlée vive ». Le Major Pritchard y était décrit comme un lâche et le premier ministre lui-même ainsi que les autres officiels comme des traîtres à la parole donnée aux Girasia.

Rama Kant Malaviya devait être d'autant plus furieux qu'il avait certainement accepté de donner sa version personnelle des événements pour légitimer son rôle auprès des militants nationalistes et pour mettre ainsi en avant le caractère précautionneux mais inévitable de son intervention à côté des Britanniques. Le rapport donna lieu à toute une série de contre-enquêtes et de démentis officiels. On discuta dans le détail le nombre réel de morts et de maisons brûlées et même les détails les plus insignifiants. Le rapport affirmait, par exemple, qu'au moment où le canon se mit à tonner : « Les gens qui étaient en train de cuire leur nourriture l'ont abandonnée sans y toucher et ceux qui mangiaient en ont fait autant. » Ce à quoi le premier ministre crut judicieux de rétorquer : « Comment quelqu'un peut-il cuire sa nourriture et la manger à l'aube ? cela dépasse ma compréhension. »⁵³

Le rapport était visiblement exagéré. Il n'empêche que ce furent les autorités qui étaient à ce moment sur la défensive. D'autant plus qu'après les incidents de Bhula et de Valoria, une autre équipe de journalistes mena à son tour une enquête et publia un autre long rapport à Ajmer, intitulé : « La seconde tragédie des Bhil dans l'État de Sirohi ». Ce pamphlet, imprimé en mai 1922 fut publié en rajasthani et en anglais dans divers journaux et fut largement distribué (deux mille exemplaires en anglais et

52. Le Rajputana Sewa Sangh avait été fondé en 1919 à Wardha par Vijay Singh Pathik et le *thākūr* local, puis, après des poursuites engagées par les Britanniques, avait repris son activité à Ajmer, à partir de 1919, car, paradoxalement les militants nationalistes pouvaient disposer, à cette époque, d'une plus grande liberté d'action et de parole dans l'Inde britannique que dans les états princiers. Au départ, l'objectif de ce mouvement était de changer les relations existantes entre les *thākūr* et leurs dépendants. V.S. Pathik fonda successivement plusieurs périodiques, liés à cette organisation et au Rajputana Madhya Bharat Sabha : *Rajasthan Kesari* en 1919, puis *Tarun Rajasthan* et *Navin Rajasthan* en 1922. Le Rajputana Madhya Bharat Sabha, proche du Congrès, avait été fondé en 1919 à Delhi par V.S. Pathik, J.L. Bajaj, G.S. Vidyarthi et C.K. Sharda.

53. Rapport du premier ministre à R.E. Holland du 27 avr. 1922, S.A.R., S.P., sr. 1, f. 372, 1922, part II.

un beaucoup plus grand nombre en rajasthani). Des exemplaires en furent aussi envoyés en Angleterre. Il y était aussi fait mention d'enfants brûlés vifs, de vieilles femmes violentées et d'animaux tués délibérément. Le rapport, affirmant être basé sur plus d'une centaine de témoignages directs, en rapportait différents extraits. Un Bhil affirmait, par exemple, que le Major Pritchard leur avait donné l'avertissement suivant : « Nous avons tué cinquante des vôtres et blessé cent cinquante autres et si vous ne rentrez pas dans le droit chemin, nous en tuons d'autres. »⁵⁴ La rupture par les Bhil de leur serment d'allégeance y était également décrite en termes très différents de la version rapportée par les brahmanes locaux :

« Sur ce, l'euro péen menaça de nous tirer dessus et exigea que nous jurions devant lui sur une épée que nous rompions notre *eki* et que nous retournions au village. La peur nous contraint à prendre en main l'épée mais nous avons refusé de rompre notre *eki*. »⁵⁵

De même le chef du village de Bhula relate le dialogue suivant qui aurait pris place entre lui et le premier ministre : « Le premier ministre nous demanda quel était notre bord : celui de Gandhi ou celui du gouvernement ? »⁵⁶ Le rapport mettait ainsi, encore une fois, clairement en cause l'attitude du premier ministre et des Britanniques ; le recours injustifié à une répression aveugle et le refus de toute médiation par l'intermédiaire de militants nationalistes, comme V.S. Pathik, qui auraient su aisément apaiser la situation et éviter ainsi de faire couler le sang. Cette nouvelle publication attira, bien entendu, encore, les démentis officiels habituels qui furent publiés dans des journaux d'obédience gouvernementale. Rama Kant Malaviya, directement visé, tint à faire publier également des démentis dans la presse locale. Ces incidents conduisirent à sa démission dont les circonstances, décrites par Holland, reflètent bien toute l'ambiguïté de la position de celui-là. On y voit exemplairement illustré le conflit de loyauté devant lequel étaient placés à l'époque beaucoup d'administrateurs indiens qui servaient les autorités tout en étant proches des milieux nationalistes :

« Les troubles prirent leur proportion véritable avec le soulèvement des Girasia et le *pandit*, quoiqu'il ait manqué de certaines qualités, importantes chez un administrateur, fit preuve de loyauté authentique envers le *darbâr* et coopéra avec énergie et fermeté à l'application des mesures nécessaires pour supprimer ce soulèvement. Il a rompu, pour autant que je le sache, toutes relations avec ses anciennes

54. *The second Bhil tragedy in Sirohi, Report by the representatives of the Rajasthan Sevasangha*, Ajmer, mai 1922, p. 5.

55. *Ibid.*, témoignage de Poona.

56. *Ibid.*, témoignage du chef du village de Bhula.

connaissances quand la crise a éclaté et il a subi toutes sortes d'opprobres et de désagréments de leur part. Il m'a affirmé être prêt à arrêter jusqu'à son propre père s'il venait dans l'État pour y fomenter des troubles. La suspicion de son altesse s'est cependant focalisée sur le *pandit* au tout début des troubles parce qu'il a alors autorisé et même assisté quelques militants non coopérants à visiter les lieux où nous étions intervenus contre les Girasia, dans l'espoir qu'ils rectifieraient les rapports exagérés qui circulaient sur le nombre des victimes. Loin d'agir en ce sens, cependant, ceux-ci ont concocté de nouveaux mensonges et le résultat malheureux de sa tentative a eu pour résultat de le brouiller définitivement avec ses anciens amis tout en causant un dommage irréparable à sa position auprès du *mahārāo*. De plus, le *pandit* n'est d'aucune façon un courtisan et son altesse est devenue de plus en plus irritée par ses manières impérieuses et par son manque de contrôle de soi. »⁵⁷

Le conflit des narrations

Les chapitres qui précédaient mettaient l'accent sur deux manières de concevoir la société civile. Dans la société traditionnelle, le recours à la violence – qu'il s'agisse de la violence exercée contre autrui ou de celle qui pouvait être exercée contre soi – était jaugée à l'aune d'un système de valeurs plus ou moins communes qui donnaient à ces gestes, à la fois leur portée et leur signification. L'intrusion du pouvoir colonial et l'idéologie qui le soutenait eurent comme effet de transformer la signification de ces formes traditionnelles de violence qui avaient bénéficié jusqu'alors d'une certaine impunité. La criminalisation de pratiques dont la société s'était jusqu'alors accomodée visait à faire apparaître celles-ci sous un nouveau jour, à savoir comme de « pures violences », indépendamment du contexte qui était normalement invoqué pour en justifier l'usage.

Cette évolution avait aussi sa contrepartie. Tandis que la violence inhérente à des pratiques traditionnelles acquit de ce fait une nouvelle visibilité, en revanche, la violence, tout aussi effective, qui s'exerçait maintenant au nom du droit, de l'autorité et de la « civilisation » d'inspiration occidentale, bénéficiait d'une « légitimité » qui permettait d'en dissimuler les excès. Le chapitre consacré aux révoltes de nobles mettait surtout l'accent sur le processus de qui avait conduit à la perte de légitimité de l'une

57. Rapport de R.E. Holland, N.A.L., F., Pol., f. 428-P, 1922-1923, pp. 36-42. 74. Une correspondance ultérieure entre les deux hommes témoigne cependant du fait que Rama Kant Malaviya, toujours plus étroitement associé au mouvement nationaliste, n'en maintiendra pas moins des relations cordiales avec Sarup Singh, à une époque où celui-ci sera devenu, au contraire, la cible privilégiée des militants locaux ; voir C.O.L., F., Eminent People.

de ces pratiques traditionnelles tandis que dans le chapitre consacré aux bardes, était également mise en évidence la dissimulation des formes de violence qui se réclamaient de l'idéologie coloniale.

La révolte de Motilal permet de faire un nouveau pas dans l'analyse de ce phénomène. Tout comme les nobles, les brahmanes ou les bardes, les populations tribales entretenaient un rapport spécifique à la violence qui constituait pour celles-ci une des garanties les plus effectives de leur autonomie et de leur identité par rapport au reste de la société. Et tout comme pour d'autres catégories de la société locale, l'intrusion des valeurs coloniales eut essentiellement pour effet de remettre en cause la légitimité des pratiques traditionnelles qui impliquaient le recours à l'intimidation sinon à la violence.

L'influence de militants issus du mouvement nationaliste donna cependant à cette révolte une nouvelle dimension. La dénonciation de pratiques propres à la société traditionnelle, dans des termes empruntés à l'idéologie occidentale, ne fut plus seulement le fait des Britanniques ou d'acteurs engagés à leur côté. Ce fut aussi le fait d'hommes qui leur étaient directement opposés. Les interventions de V.S. Pathik et de Motilal à ses débuts se fondèrent sur de véritables réquisitoires contre les différents aspects de l'oppression que les nobles et les fonctionnaires locaux faisaient subir à la population. D'autre part, la répression des Britanniques fut clairement dénoncée et combattue en tant que telle et le voile de légitimité derrière lequel elle s'abritait fut violemment récusé. Enfin, la violence qu'avaient pu commettre les populations tribales dans le cours de leur révolte ne fut pas moins récusée et dénoncée par Gandhi et les militants qui lui étaient proches que par les Britanniques.

L'intervention des nationalistes et surtout celle de Gandhi vint donc complètement brouiller la rhétorique usuelle qui légitimait la violence coloniale contre la violence traditionnelle et inversement. Aux yeux d'un Motilal, la violence interne à la société civile légitimait le recours à la révolte. Et, de même, aux yeux des Britanniques, le recours à la révolte légitimait en retour la répression du pouvoir. Mais ces légitimations ne tenaient pas ou mal face aux narrations massives qui dénonçaient l'état de violence ordinaire de la société traditionnelle ou encore qui dénonçaient le détail sanglant de la répression coloniale. Au delà donc de la confrontation qui mettait en jeu des acteurs – aussi bien indiens que britanniques – continuant d'agir et de raisonner dans des termes aisément prévisibles, de nouveaux clivages paraissaient.

Il faut remarquer tout d'abord que le déroulement effectif des événements restera dicté par des hommes qui assumaient la logique de la révolte ou celle de la répression. Tandis que les interventions respectives de V.S.

Pathik, Mani Lal Kothari ou R.E. Holland ne parvinrent finalement pas à influencer véritablement le cours immédiat de l'histoire. Il n'empêche : leurs interventions contribuèrent à donner un sens rétrospectivement différent à ces événements ainsi qu'à définir de nouveaux enjeux. Et c'est là que leur action fut décisive.

On en trouve un indice révélateur dans l'hésitation perpétuelle de Motilal sur son propre rôle. Les témoignages des contemporains de la révolte le présentent sans équivoque comme un leader qui n'hésitait pas à donner une dimension charismatique à son personnage. Dans son récit des événements, il se présente plutôt, cependant, comme un militant essentiellement mû par une volonté de dénonciation de la société civile, d'ailleurs largement empruntée à V.S. Pathik. Mais, finalement, il aura de plus en plus tendance à se présenter comme un simple travailleur social inspiré du gandhisme.

V.S. Pathik, d'autre part, critiquait le mode d'oppression inhérent à la structure sociale traditionnelle avec une violence équivalente à celle avec laquelle il dénonçait la répression britannique. S'il était critique vis-à-vis de la révolte de Motilal, cela n'était pas pour des raisons de fond ou liées à la violence, mais plutôt à cause de son aspect improvisé et insuffisamment politique.

Gandhi enfin refusait toute légitimité à une telle révolte. D'abord parce qu'il se refusait à voir, comme Pathik ou Motilal, dans la société traditionnelle hindoue une logique sociale pervertie par essence. Ensuite parce qu'il refusait par principe toute action collective qui acceptait de se fonder sur la violence. La force de son point de vue, précisément en ne légitimant jamais aucun recours à la violence, était de se donner les moyens de condamner plus sévèrement encore la répression coloniale et de la faire apparaître dans tout son arbitraire, en prenant délibérément le risque d'idéaliser la réalité des rapports sociaux dans la société indienne ou du moins la possibilité de les transformer pacifiquement.

Conclusion

La révolte de Motilal est difficile à analyser parce qu'elle se joue simultanément sur plusieurs scènes : il y a celle, d'abord, qui met en jeu une conception relativement traditionnelle de la société existante ainsi que des rôles dévolus à chacun. Et l'on a pu voir que nombreux étaient ceux qui se sont empressés d'y tenir leurs rôles respectifs : non seulement les populations tribales mais aussi bien les *thākūr* prêts à réprimer sauvagement leur révolte ou encore ces brahmanes qui tentaient de jouer leur rôle traditionnel d'intermédiaires du pouvoir et de l'idéologie dominante

auprès des populations tribales. De même, l'image de l'autorité à laquelle il était fait alors appel par les uns et par les autres était d'abord cette image idéalisée et consacrée par la tradition du souverain juste et respectueux des engagements de ses pères.

Les historiens récents ont eu tendance à souligner, dans les révoltes populaires comme celle de Motilal, une dimension bien spécifique : la lutte toujours renouvelée des classes subalternes pour tenter de conquérir leur émancipation. Certes, cette dimension n'est pas absente de tels épisodes historiques, comme le montre l'exemple même de ce mouvement. Mais il est aussi une autre dimension qui est beaucoup plus rarement soulignée : celles-ci offraient également de formidables opportunités aux élites locales pour démontrer leur propre pouvoir, par la force quand il le fallait, tout en réaffirmant les valeurs qui légitimaient leur statut et leur position.

Cette période fut cependant marquée sur le plan local par une mise en cause généralisée du rôle traditionnel joué par ces élites dans le cadre de l'ordre colonial qui tentait de s'imposer. Or le mouvement de Motilal est particulièrement intéressant de ce point de vue parce qu'il montre clairement comment se créa dans de telles circonstances une sorte de vide qui explique pourquoi l'action de quelques militants nationalistes prit alors une telle importance.

La médiation entre les populations tribales et le reste de la société se jouait à travers les rôles traditionnels qu'assumaient, selon les cas, des brahmanes, des Charan, des *thākūr* ou encore les souverains des royaumes avoisinants. Il s'agissait précisément de communautés dont le rôle était, nous l'avons vu, le plus profondément remis en cause par le pouvoir colonial. Leur incapacité présente à jouer pleinement leur rôle, aussi discutable qu'il pouvait être en de telles circonstances, doit être restitué dans un cadre plus général. La crise des modes de médiation traditionnels que l'on constate à l'occasion d'une telle révolte n'était pas véritablement différente de celle qui affectait, à un autre niveau, la relation entre le souverain et ses nobles et qui avait poussé, par exemple, les *thākūr* à faire appel à des avocats proches du mouvement nationaliste, ou encore le souverain à faire appel, de manière d'ailleurs récalcitrante, à un Britannique, Macpherson, pour établir les termes d'une négociation possible entre celui-ci et les *thākūr*. Un autre élément à prendre en compte dans de telles circonstances était l'incapacité profonde des fonctionnaires locaux, pourtant nouvellement désignés pour cette tâche, à servir véritablement de lien entre les autorités et les populations au sein du nouvel ordre administratif qui se profilait. Non seulement ceux-ci étaient-ils rejetés par les populations mais ils étaient, eux-mêmes, à la source de nouveaux conflits.

Ce furent alors, grâce à leurs compétences variées, les militants nationalistes qui surent le mieux s'insérer dans le vide qui s'était créé. Il est d'ailleurs remarquable de constater qu'ils répondirent à une demande de la part de toutes les fractions les plus actives de la population : c'est-à-dire, aussi bien, de la part des paysans ou des populations tribales en révolte que des élites locales et même du pouvoir colonial. En effet, ces quelques hommes furent conduits à assumer un rôle charnière. Et cela d'autant plus, en suivant les événements décrits ici, qu'ils se retrouvèrent simultanément des deux côtés de la barrière. L'exemple le plus frappant en est la symétrie des rôles joués respectivement par Rama Kant Malaviya et V.S. Pathikh, chacun à charge de représenter des intérêts profondément antagonistes qui, non seulement, se connaissaient parfaitement, mais encore se réclamaient tous deux de Gandhi avec lequel ils étaient en relation.

J'ai cherché à montrer au cours des chapitres précédents que les moments de tension interne au sein de la société locale représentaient plus que de simples conflits d'intérêt : il s'agissait de moments où se recomposait la place de chacun sur la base d'une réaffirmation et, parfois, d'une redéfinition des valeurs essentielles qui fondaient le lien social. Le fait que ce soit de plus en plus souvent des militants nationalistes qui soient placés au cœur d'un tel processus, me semble devoir être un élément décisif pour comprendre la place et le rôle que ceux-ci étaient alors en train de prendre.

Il est remarquable de constater, par exemple, que V.S. Pathik, Ram Malaviya et Manilal Kothari, incarnaient précisément à eux trois chacune des sensibilités dominantes d'un tel mouvement : sa tendance la plus radicale socialement, sa branche plus traditionaliste et le gandhisme. Et tout se passa, pendant un temps, comme si la confrontation entre la population tribale, les élites locales et le pouvoir colonial avaient, de fait, cédé la place à un autre débat qui mettait aux prises les diverses tendances du mouvement nationaliste et les diverses inflexions que celui-ci pouvait prendre.

On ne peut s'empêcher de remarquer, à l'inverse, que ceux qui étaient pourtant les acteurs principaux de ces événements – Motilal et ses partisans d'un côté, l'administration locale et les Britanniques, de l'autre – ont vu alors, tout à la fois, leur image et leur capacité d'action profondément restreintes et redéfinies en fonction des clivages qui se jouaient dans le cadre d'une telle médiation qui leur échappait également. C'est ainsi que les représentants du pouvoir colonial (Holland et les autres) se trouvèrent pratiquement désavoués et paralysés dans leurs initiatives parce que les compromis qu'ils voulaient faire passer par le biais de ces militants étaient désavoués par leur propre hiérarchie. Mais c'est paradoxalement, de façon fort semblable, que Motilal perdit confiance en lui-même parce qu'il fut également désavoué par V.S. Pathik et par Gandhi.

Le résultat final, en l'absence de toute médiation efficace, sera cependant, comme on l'a montré, le retour à une confrontation directe et profondément inégale entre, d'une part les populations tribales livrées à elles-mêmes, et d'autre part le bras armé du pouvoir colonial. Et c'est ce qui explique le caractère « traditionnel » et déjà largement anachronique de la confrontation finale : villages brûlés et « pardon » accordé par le souverain à ses sujets « égarés » par des « agitateurs », après, bien sûr, qu'une répression sauvage a eu lieu où chacun aura pu faire mine, une dernière fois, de se confiner à son rôle traditionnel.

Tout se passe donc en apparence, comme si, au cours du mouvement de Motilal, on avait assisté à une sorte de cycle complet avec retour à la case départ, après la démonstration d'un triple échec : d'abord celui des Britanniques et des fonctionnaires locaux mis en place pour définir un nouvel ordre administratif ; ensuite celui des médiateurs traditionnels qui tentent de reprendre leur place ; enfin celui des militants nationalistes qui voudraient bien se substituer, sur l'instant, aux uns et aux autres, pour résoudre la crise. C'est d'ailleurs, exactement, la leçon que Gandhi – et lui seul – en tirera.

Le crédit des Jain

Les chapitres précédents ont permis d'illustrer la manière dont avaient été progressivement réévaluées et modifiées, sous l'impact du pouvoir colonial, des pratiques associées aux notions de violence et de vérité ; également la manière dont se profila alors un changement de perspective dans la conception de l'histoire de la région. De même on assistait, dans le cadre des conflits entre le souverain et les nobles, les bardes et les brahmanes, les castes de cultivateurs ou les populations tribales, à des débats qui mettaient en cause, sur un mode nouveau, la légitimité des privilèges dont avaient pu bénéficier les uns ou les autres. En revanche, un des thèmes les plus récurrents et les plus dramatiques dans l'histoire de l'Inde moderne n'est pas apparu jusqu'à présent : c'est celui qui devait progressivement affecter la perception de l'identité religieuse dans les profondeurs de la société indienne.

Il n'est pas surprenant que cette dimension ne fût pas immédiatement au premier plan à Sirohi. Il n'y avait dans le royaume qu'une infime minorité de musulmans dont la présence ne semble pas avoir été perçue de manière très conflictuelle par le reste de la population. Les populations tribales et les castes marchandes qui se réclamaient du jainisme avaient bien des différences reconnues sur le plan religieux. Mais de telles pratiques trouvaient, malgré tout, leur place dans la nébuleuse compliquée de l'hindouisme et des croyances qui lui étaient apparentées. Ainsi, le terme d'« animisme », introduit par l'administration coloniale pour définir les pratiques religieuses des populations tribales, était-il rigoureusement dépourvu de pertinence ; sinon dans une logique purement occidentale qui les désignait dès lors comme cible privilégiée pour l'action des missionnaires.

Il n'empêche que le royaume de Sirohi ne put éviter d'être touché à son tour par des conflits à base confessionnelle. Cela en dit d'ailleurs long sur la prégnance d'un tel phénomène qui marqua de plus en plus tragiquement, on le sait, l'histoire de la décolonisation dans le sous-continent indien¹. Seulement, dans ce cas, probablement faute d'autres adversaires, les cibles désignées en furent, d'une part les Jain, dans le cadre d'un mouvement de nature relativement atypique, et d'autre part, le souverain ainsi que des fonctionnaires de confession musulmane, au cours d'une campagne politique qui fera l'objet du chapitre suivant.

Anop Das

D'Anop Das, je ne suis pas parvenu à savoir grand-chose car son évocation soulève, encore aujourd'hui, la passion ou la méfiance de mes interlocuteurs et peu de documents ont été préservés qui fassent référence à lui. Il n'est d'ailleurs pas impossible qu'une partie d'entre eux ait été délibérément détruite. Il était de caste Rajput, originaire du village de Kalapura près de Sheoganj. Il servit dans l'armée britannique en Mésopotamie dans les années précédant la Première Guerre mondiale. Il serait intéressant de savoir quelle y fut véritablement son expérience. On dit qu'il fut profondément influencé par les idées bolcheviques et qu'il déserta de l'armée. À son retour à Sirohi, il décida de prendre le statut de renonçant. L'intention lui fut également prêtée d'avoir voulu développer alors un mouvement d'agitation qui s'en prendrait aux représentants locaux de la bourgeoisie et de l'impérialisme ; et, plus concrètement aux représentants des castes marchandes et à l'administration coloniale. Il fit rédiger et publier plusieurs livres consacrés aussi bien à la logique qu'au salut de l'âme (*Atma purān*) ou au fonctionnement de la collectivité (*Jagat hitkarnī* : « Pour le bénéfice du monde »). Je n'ai pu malheureusement retrouver que des extraits de ces pamphlets publiés en 1912 et écrits en plusieurs langues (hindi, urdu, anglais)². La tonalité du dernier texte était, paraît-il, d'inspiration essentiellement religieuse. Mais il contenait aussi des passages où l'auteur s'en prenait violemment aux castes marchandes et aux Jain, jugés responsables de tous les maux dont souffrait la population locale. Non seulement ceux-ci étaient dénoncés pour leurs activités de marchands et d'usuriers, mais ils étaient aussi jugés responsables, selon

1. L'analyse du communalisme dans un contexte marqué par le colonialisme est de plus en plus analysée de nos jours. Voir, par exemple, G. PANDEY, 1992 ; et en ce qui concerne particulièrement le Rajasthan, voir S. MAYARAM, 1992.

2. ANOP DAS, 1912.

une tradition fort ancienne, de toutes les calamités qui pouvaient affliger le reste de la population, depuis les famines jusqu'aux éclipses, en passant par les épidémies.

Certains des adversaires les plus déclarés de son mouvement ont eu cependant tendance à exempter Anop Das de toute responsabilité directe, en distinguant celui-ci du mouvement qui porte son nom, et même de ses écrits rédigés par d'autres que lui et qui n'auraient pas été toujours inspirés directement de ses dires. Il s'agissait selon eux, d'un homme authentiquement religieux dont les propos auraient été inoffensifs s'ils n'avaient été déformés et détournés par ses disciples lorsque ceux-ci se chargèrent de publier son enseignement. Un élément semble aller effectivement dans ce sens. Il s'agit de télégrammes qu'Anop Das envoya en 1919 au souverain pour désavouer formellement le mouvement qui s'était développé en son nom : « Des milliers se sont réunis et harassent les villageois en mon nom, je vous en prie, dispersez-les et sauvez ma réputation. »³ Je n'ai d'ailleurs pas trouvé de témoignages irréfutables sur sa désertion de l'armée ni sur son adhésion supposée au bolchevisme, quoiqu'il y ait été fait mention devant moi et qu'on y ait fait référence dans les procès intentés à plusieurs reprises contre le mouvement qui s'est inspiré de lui⁴.

Le rôle personnel d'Anop Das reste donc difficile à déterminer. En revanche, celui de ses disciples ainsi que la teneur idéologique du mouvement qui porte son nom et les incidents qui y furent liés sont bien connus. Tout commença en 1920, approximativement huit années après son retour de l'armée. Pendant cette période, il se fit des disciples dans toutes les castes et diffusa son enseignement, apparemment sans que personne n'y trouve à redire ou ne le considère autrement que comme un de ces nombreux saints hommes qui trouvent aisément une audience parmi la population, en Inde. Il semble pourtant que sous l'influence de certains de ses disciples, son discours se soit progressivement radicalisé contre les castes marchandes et de manière plus spécifique contre l'ensemble de la communauté Jain.

En mai 1920, une délégation de ses disciples, accompagnée d'un millier d'hommes vint à Sirohi pour y demander une audience au souverain. Ils voulaient que tous les Jain soient expulsés de Sirohi afin, disaient-ils, que soit ramenées la paix et la prospérité dans le royaume. Ils accusaient les ascètes Jain, que soutenait leur communauté, de pratiquer la magie afin de nuire aux habitants du royaume. Il faut dire que c'était une année de

3. I.O.L., P.S., S.S.A., 1920-1925. n. 266-P, 1920.

4. Je dois une part des documents dont je dispose sur Anop Das et son mouvement à Pukhraj Singhi, qui lutta énergiquement contre celui-ci, à la fois comme avocat, comme militant politique et comme un des représentants les plus notables de la communauté Jain de Sirohi.



Ascètes Jain.

sécheresse. Or, c'était là une accusation traditionnelle contre les ascètes Jain en de telles périodes, dont il est déjà fait mention par Nainsi au ^{xvi}e siècle⁵. On les rendait alors responsables de l'absence de mousson.

Pendant une dizaine de jours, les disciples de Motilal et leur bande sillonnèrent les villages des environs de Sirohi. Partout où ils allaient, ils s'attaquaient aux commerçants et aux ascètes Jain qu'ils croisaient sur leur chemin, les menaçant, les pillant, et parfois les battant. Dans un village, par exemple, ils interrompirent l'inauguration d'un temple et exigèrent par la force des Jain présents qu'ils témoignent de leur accord avec l'enseignement d'Anop Das, en portant collectivement leurs signatures sur un exemplaire de son œuvre. Dans un autre bourg, ils essayèrent sans succès de détruire un temple Jain et dans un autre encore, ils brûlèrent certains de leurs livres sacrés⁶.

La foule des disciples d'Anop Das semble avoir été alors majoritairement composée d'hommes qui appartenaient aux castes d'artisans. Quelques Rajput se trouvaient aussi parmi eux⁷. À cette période, leur bande ne s'attaqua d'ailleurs aux Jain que dans les villages relevant de l'autorité de *thākur* favorables à ce mouvement. En revanche, dans les villages où ces derniers les prirent sous leur protection, les sectateurs d'Anop Das ne purent rien faire. Le gouvernement ne resta cependant pas inactif. Les

5. Voir R.K. QANUNGO, 1969, p. 58.

6. Rapport de A.D. Macpherson, juin 1920, I.O.L. P.S., S.S.A., 1920-1925, n. 10/900 de 1920.

7. Archives de Pukhraj Singhi : compte rendu du procès (criminal case, n. 339 de 1919-1920) qui contient l'identité de 75 prévenus ayant activement participé au mouvement.

principaux disciples d'Anop Das furent arrêtés, jugés et condamnés à des peines de prison. Et ses ouvrages furent proscrits dans tout le royaume. Mais le mouvement ne cessa pas pour autant. Une dizaine d'années plus tard, il allait même être délibérément utilisé, cette fois, par le gouvernement local contre la communauté Jain du royaume qui s'était alors massivement ralliée au mouvement nationaliste. Le mouvement d'Anop Das continua à se manifester jusqu'à ces toutes dernières années, généralement lors des périodes de tension et de pressions diverses qui précèdent les élections locales. Le relatif succès d'un tel mouvement dans certaines couches de la population, ainsi que la teneur même de son contenu idéologique, doivent s'expliquer en tenant compte de la place particulière des Jain dans le royaume.

Sous le signe de l'altérité

Une accusation régulièrement utilisée contre les Jain par Anop Das et ses disciples consistait à s'interroger sur leur origine. On les soupçonnait, en particulier, d'être originaires de Sri Lanka. Il y a là un paradoxe. Certes, à la différence des populations tribales, mais en revanche comme tous les membres des hautes castes, beaucoup de lignées Jain avaient maintenu la mémoire d'origines antérieures à leur immigration dans le royaume. Leurs ancêtres étaient souvent venus du nord du Rajasthan. Mais les traditions locales évoquaient aussi bien leur présence dans la région depuis une date très reculée, certainement antérieure, par exemple, à celle de la venue du clan des Deora Chauhan. L'ancienneté de leurs temples, attestée par de nombreuses inscriptions, en était un témoignage irréfutable⁸. Il n'empêche qu'à la différence d'autres communautés dont la présence était signalée depuis bien moins longtemps dans le royaume, la communauté Jain entretenait avec le reste de la société une relation qui restait toujours plus ou moins placée sous le signe de l'altérité⁹.

Les Jain dans le royaume

La communauté Jain qui représente un très faible pourcentage de la population indienne est plus présente cependant dans le Rajasthan. À

8. Voir L.S. RAM, 1920.

9. Je dois remercier Dhirubhai Sheth qui a bien voulu discuter avec moi à Delhi de ce sentiment d'extériorité difficile à définir mais qui semble devoir caractériser une perception commune à l'ensemble des Jain dans le sous-continent indien.



Mahajan, Sirohi, 1895.

Sirohi, cette proportion s'accroît considérablement. En 1901, on comptait 11,1% de Jain dans le royaume¹⁰.

Il y avait bien des brahmanes et quelques autres castes dont des représentants pratiquaient le commerce ou le prêt d'argent. C'était aussi le cas de musulmans, en particulier d'une petite communauté de marchands (des Bohra), installée à Mandar, dans l'ouest du royaume. De même, les représentants d'autres communautés marchandes comme, par exemple, les Agrawal, de confession vihnouite, s'étaient-ils progressivement installés dans le royaume à partir du tournant du siècle. Mais, dans l'ensemble, c'étaient bien les Jain qui dominaient très largement toutes les activités commerciales et financières. Et jusqu'à la première moitié du xx^e siècle, les termes utilisés pour désigner les castes marchandes en général (l'appellation commune de *baniā* ou le titre plus honorifique de *mahājan*) étaient presque considérés comme des synonymes pour désigner ces derniers¹¹.

10. D. ERSKINE, 1910. *Gazetteer of Sirohi*, Ajmer, Scottish Mission Industries.

11. Comme le montrent les différentes études réunies dans l'ouvrage de M. CABRITHERS et C. HUMPHREYS, 1991, le degré d'identification et d'assimilation des communautés marchandes à leurs confessions religieuses ou à leurs affiliations sectaires respectives (hindouisme,

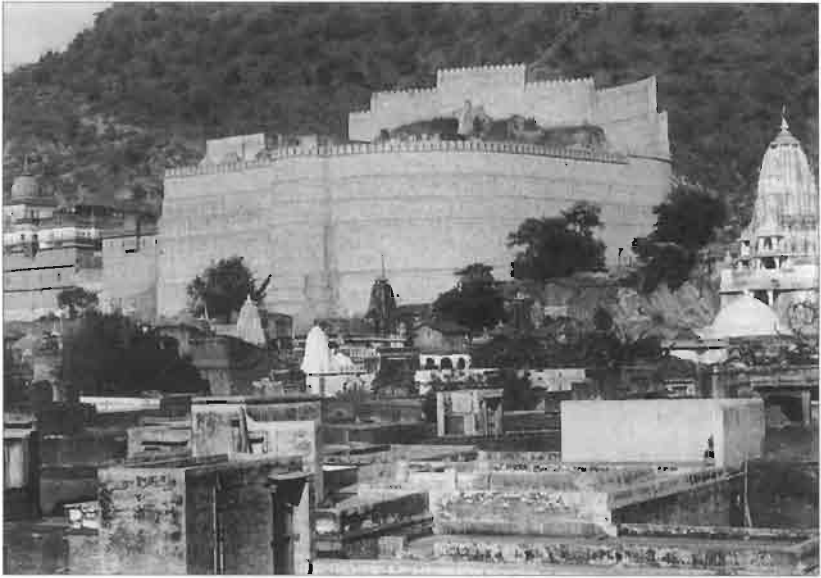
Leur importance tenait au fait qu'ils représentaient bien plus que de simples intermédiaires marchands dans l'économie locale. Bien qu'ils n'aient longtemps disposé d'aucun droit foncier¹² et qu'ils n'aient pas été directement impliqués dans la production, ils en contrôlaient de fait tous les ressorts par l'ensemble des rôles et des fonctions qu'ils exerçaient. Ils détenaient ainsi pratiquement toutes les fonctions de gestion dans l'appareil administratif du royaume.

Au plus haut niveau, c'était usuellement l'un d'entre eux qui avait la charge de premier ministre (*diwan*). Les souverains avaient en effet appris à se garder de désigner à ce poste des Rajput de leur propre clan comme ils avaient eu tendance à le faire à des époques antérieures de l'histoire du royaume. Ceux-ci avaient trop souvent tenté de profiter de leur position pour se retourner contre le souverain¹³. De plus les Jain, qui constituaient avec les brahmanes, les Bhat et les Charan, une des classes lettrées du royaume, étaient seuls à détenir une réelle expertise dans le domaine de la comptabilité. Les Jain de Sirohi, presque tous des Svetambar, se subdivisaient en trois sous-groupes (Bisa Osva, Dasa Osva et Porval). C'était traditionnellement parmi les Bisa Osva, qui résidaient presque sans exception dans la capitale, que se recrutaient les principaux fonctionnaires du royaume¹⁴.

Les Jain faisaient également office d'intendants (*hamdār*) dans les domaines des *thākur*. Il faut souligner à nouveau que le pouvoir seigneurial était concrètement réparti en trois fonctions hiérarchisées. Immédiatement à côté du *thākur* qui détenait l'autorité suprême sur son domaine et qui monopolisait l'usage de la force, assisté de Rajput et de tribaux qui étaient ses dépendants immédiats, il y avait le ou les brahmanes (*purohit*) qui détenaient l'autorité et le statut que leur conféraient leur caste et leur connaissance du *dharma*. Il y avait également un ou plusieurs Jain qui prenaient en charge la gestion économique du domaine. Ils étaient souvent les plus proches confidents des nobles et se chargeaient de représenter leurs intérêts auprès du souverain ainsi que dans toutes sortes de circonstances délicates.

vishnouisme ou jainisme). variait beaucoup en fonction des contextes locaux. Pour une discussion détaillée de cette question, voir C.M. COTTAM ELLIS, 1991.

12. Ceci est un critère important car, au début de ce siècle, la commercialisation des droits fonciers avait permis aux castes marchandes d'accéder à la propriété foncière dans une grande partie de l'empire britannique.
13. « Make your brother a pradhan or chief minister and you may as well write off your Raj embodies Rajput political wisdom as we read in Nainsi's Khyat », in R.K. QANUNGO, 1969, p. 50.
14. Pour une sociologie détaillée des Jain dans la capitale de Sirohi ainsi que pour l'analyse de leur communauté et de leurs rituels, voir N.K. SINGHI, 1987 et 1991.



Sirohi : l'ancienne forteresse et les temples Jain, 1895.

Les Jain recherchaient et disposaient donc, le plus souvent, de la protection des nobles. C'est ainsi qu'à Sirohi, tant dans la capitale que dans tous les villages où demeuraient les *thākur*, on trouvait presque toujours, à proximité immédiate du palais et des demeures seigneuriales, les maisons et les temples des familles Jain qui leur étaient associées.

Enfin, en descendant encore d'un niveau, on constatait la présence de quelques maisons de Jain pratiquement dans tous les villages du royaume, à la seule exception des provinces à prédominance tribale. Chacune de ces familles avait une clientèle plus ou moins héréditaire de dépendants de toutes les autres castes. Elles entretenaient avec eux des relations de créancier à débiteur qui intégraient, en fait, de nombreuses autres dimensions. Les Jain fournissaient aux cultivateurs tous les articles que ceux-ci ne pouvaient trouver auprès des artisans locaux et ils leur avançaient à crédit, les sommes d'argent dont ils pouvaient avoir besoin, en particulier à l'occasion des cérémonies domestiques ou lors des périodes de pénurie. Ils se remboursaient alors directement sur le produit des récoltes ; ils commercialisaient aussi leurs excédents ainsi qu'ils le faisaient pour tous ceux qui détenaient des droits sur une partie des récoltes. Le système *jajmānī* qui consiste en la répartition des récoltes sur l'aire à battre entre différents ayants droit, depuis le souverain ou le seigneur local

jusqu'aux castes les plus basses, n'était le plus souvent qu'une façade derrière laquelle se masquait une autre réalité économique. Comme la majorité de la population était endettée auprès des Jain, cette redistribution restait le plus souvent virtuelle et n'avait qu'une réalité comptable ; car ceux-ci récupéraient d'emblée la plus grande partie du produit. Au point que c'étaient généralement eux qui fournissaient, par la suite, aux cultivateurs les semis dont ils avaient besoin pour les prochaines récoltes, avec pour effet immédiat de les réendetter.

L'existence du système *jaimānī* dans la région ne permet donc pas de déduire qu'ait existé une redistribution effective du produit entre les différents *ayants droit* à cause de la présence des Jain. De même, la distinction entre taxation en nature (*bhog batāī*) et taxation en numéraire n'avait pas, non plus, toujours la signification qu'on lui prête. C'était encore les marchands locaux qui avaient la charge de relever la part du produit agricole qui revenait à l'État. Ils occupaient cette fonction à tour de rôle pendant des périodes de six mois ou d'une année. Or ceux-ci étaient chargés de revendre immédiatement le grain perçu et d'envoyer l'argent à l'État. On ne saurait donc conclure automatiquement à une absence de monétarisation des surplus agricoles du seul fait de l'existence d'un système de taxation en nature. C'est le mérite des historiens de l'école d'Aligarh, ayant travaillé sur l'histoire économique du Rajasthan, d'avoir mis ce point en évidence pour les XVII^e et XVIII^e siècles¹⁵.

Il y avait cependant des limites certaines à la capacité d'appropriation par les Jain de la production locale. Il fallait, d'abord, que cette production existe, ce qui supposait l'existence d'une main-d'œuvre prête au travail agricole. Or la mobilité des castes de cultivateurs et des basses castes en général était très grande. En cas de pénurie ou de troubles sociaux, la paysannerie locale possédait trop peu pour ne pas être tentée de désertier quand les circonstances de la vie devenaient trop difficiles. Les Jain couraient toujours le risque de voir disparaître brusquement leurs débiteurs. Et comme ceux-ci ne disposaient d'aucun droit foncier monnayable, ni de réels biens de valeur, cela justifiait, aux yeux des Jain, les intérêts élevés qu'ils demandaient sur l'argent qu'ils prêtaient. Pour que la relation avec leurs débiteurs puisse se maintenir dans le temps, il fallait que chacun des partenaires y trouve son avantage. Si les castes de cultivateurs et les basses castes acceptaient que les Jain s'enrichissent sur leur dos – ce dont, bien sûr, ils n'ignoraient rien – et s'ils acceptaient, malgré tout, de s'endetter envers eux sur plusieurs générations, c'était pour une raison fondamentale.

15. B.L. BHANDANI, 1991.

Un débiteur attendait de son créancier une sorte d'engagement perpétuel à lui avancer les sommes qui lui étaient nécessaires pour remplir l'ensemble des fonctions sociales et domestiques correspondant à son statut. De même qu'il attendait l'avance du grain nécessaire à sa survie en période de sécheresse ou de pénurie. Tant que les Jain remplissaient ces obligations, la relation de créancier à débiteur était rarement rompue. C'est ce qui explique probablement, comme David Hardiman l'a montré pour une région voisine du Gujarat, qu'il y ait eu peu de révoltes ouvertes de populations locales contre leurs créanciers¹⁶. Cela n'en rend que plus intéressant le mouvement d'Anop Das, précisément à cause de son caractère relativement atypique.

D'autre part, les cultivateurs ne disposaient ni des fonds nécessaires ni de motivations suffisantes pour les inciter à faire les investissements indispensables à l'augmentation de la productivité agricole, en l'absence de droits et de garanties suffisantes leur en assurant le bénéfice. Le problème se posait en particulier pour l'édification coûteuse de puits de type persan qui permettaient une irrigation plus régulière des terres. L'installation de tels puits, où l'eau est puisée grâce à un engrenage de roues mues par un ou plusieurs buffles, suppose un investissement important. Les cultivateurs étaient d'autant moins motivés de les faire que la propriété de ces puits revenait automatiquement aux seigneurs locaux, détenteurs de droits supérieurs sur les terres qu'ils cultivaient, ou encore au souverain si leurs champs étaient inclus dans le domaine royal. Et généralement, ni les uns ni les autres ne se souciaient plus que leurs cultivateurs de productivité. Or les Jain qui étaient très conscients, au contraire, de l'intérêt qu'il y aurait à stimuler la production locale, trouvèrent à Sirohi une manière originale de faire édifier ces puits. Ils acceptaient d'en financer eux-mêmes la construction et avançaient les fonds et les matériaux aux cultivateurs. Ils n'exigeaient rien de ceux-ci en échange. En revanche, ils demandaient aux nobles qui en seraient finalement les véritables bénéficiaires, de leur concéder, en remboursement de leurs frais, une part de leurs droits sur le produit des récoltes pour un certain nombre d'années. L'administration locale eut d'ailleurs, au début du siècle, l'idée relativement originale, pour une fois, d'institutionnaliser et de revitaliser cette ancienne procédure pour agrandir la superficie des terres irriguées dans le royaume¹⁷.

16. D. HARDIMAN, 1987.

17. Voir *Sirohi State Report for the year 1904-1905*, Ajmer, Job Printing Press.



Puits de type persan.

Finalement la véritable difficulté pour un Jain à Sirohi, comme on me l'a souvent expliqué, n'était pas tellement de s'enrichir mais plutôt de parvenir à conserver ses richesses. En effet, ceux-ci ne disposaient, face au reste de la population, ni du statut ni du respect qui étaient dus aux brahmanes et aux castes qui leur étaient assimilées, ni des possibilités d'intimidation ou de recours à la force dont disposaient les Rajput ou les populations tribales. Et pourtant, la communauté Jain avait une influence bien réelle. Elle incarnait pratiquement l'élite intellectuelle et économique du royaume. Ses membres occupaient des fonctions administratives importantes. Une grande partie de la population dépendait, pour le maintien de son statut et, parfois pour sa survie, des relations qu'elle entretenait avec ceux-ci. Aussi, existait-il un hiatus profond entre cette influence multiforme et la légitimité dont ils disposaient¹⁸. Les Jain ne détenaient

18. Il est intéressant, de ce point de vue, de comparer la situation des Jain à Sirohi avec celle, a priori bien différente, des marchands hindous dans le Sind au XIX^e siècle. L'élite foncière y était de confession musulmane et, surtout, la présence britannique y avait abouti à une commercialisation des terres qui rendait possible l'accès à la propriété foncière pour les castes marchandes. Or, en dépit de différences aussi massives, l'équilibre structural de la relation entre ces communautés marchandes et le reste de la population semble avoir longtemps reposé sur des bases très semblables ; voir D. CHEESMAN, 1982.

d'abord, on l'a vu, aucun droit foncier. Et dans beaucoup de domaines des *thākur*, les droits reconnus aux Jain ne différaient pas fondamentalement de ceux accordés aux basses castes, quand bien même leurs richesses leur auraient permis d'aspirer à mieux. Il leur fallait se contenter, par exemple, de maisons ordinaires ; seuls quelques-uns s'étaient vu reconnaître le droit exceptionnel de bâtir un étage supplémentaire ou un portail devant leur demeure.

Certes, les nobles locaux se faisaient normalement les protecteurs des Jain. En premier lieu parce qu'ils avaient besoin, plus que quiconque, de biens et d'argent pour tenir leur rang et ceux-ci étaient les seuls à pouvoir les leur fournir. D'autant qu'ils s'en remettaient à eux pour assurer la gestion de leur domaine. De même, ils prenaient volontiers le parti des Jain contre leurs débiteurs défaillants ou contre tous ceux qui pouvaient les menacer ou tenter de s'emparer de leur bien. Ils le faisaient sous couvert de leur fonction de juges locaux et se faisaient grassement rétribuer à ce titre. Il n'en allait pas très différemment avec les populations tribales. Les Jain les redoutaient car ils savaient être des proies faciles et se faisaient régulièrement dévaliser par ceux-ci, ou encore étaient enlevés contre rançon. Les tribaux étaient pourtant régulièrement employés par les Jain pour les protéger lors de leurs déplacements ou quand ils allaient recouvrer leurs créances.

La relation existante entre les Jain, les *thākur*, les Rajput ou les populations tribales était toujours marquée par la plus profonde ambivalence. Les uns et les autres se méprisaient souvent cordialement : les uns pour leur âpreté au gain, leurs richesses et leurs idéaux de non-violence qui, plutôt que d'être valorisés par le reste de la population, étaient plus souvent considérés comme le signe de leur couardise. Et les autres étaient non moins sévèrement jugés, pour leur violence, leur attachement à l'alcool ou à la viande ou encore pour leur grossièreté intellectuelle et leur prodigalité. Mais, en même temps, les nobles entretenaient avec les Jain qui leur étaient proches une véritable complicité. En contrepartie, ces derniers n'hésitaient pas, comme les Britanniques le découvrirent, à se solidariser avec les nobles rebelles ou encore à écouler des biens éventuellement obtenus par ceux-ci en rançonnant d'autres commerçants.

Le problème que pose l'analyse de l'influence des castes marchandes au Rajasthan, peut être ainsi envisagé dans des termes légèrement distincts de ceux qui ont été traditionnellement utilisés par les historiens. Ces derniers ont mis l'accent, par exemple, sur les contrats de fermage (*ijāra*) qui pouvaient être accordés pour des périodes plus ou moins variables sur le revenu des domaines des nobles ou des souverains¹⁹. Or si l'on observe ce

19. S.P. GUPTA, 1986, chap. X.

qui se passe à Sirohi, au début du XIX^e siècle, on ne trouve que peu de traces d'un tel système de fermage. Ce qui ne signifie pas, bien sûr, qu'il n'ait pu exister auparavant. On en a d'ailleurs un indice : le principal créancier du *rājā* était, en 1855, une firme d'Udaipur à qui était encore alloué le revenu de plusieurs villages inclus dans le domaine de la couronne. Mais tout aussi fondamentale était, comme on l'a noté, l'omniprésence de la communauté Jain, à titre de fonctionnaires d'État, de releveurs de taxes, de gestionnaires ou de créanciers, à tous les niveaux où se gère et s'administre véritablement l'économie locale. De même que tout indique l'importance de l'endettement de la population auprès de ceux-ci, depuis les simples cultivateurs et les artisans jusqu'aux nobles et aux souverains. On peut douter dès lors que le degré d'influence des communautés marchandes au Rajasthan doive se mesurer uniquement en termes de contrats officiels. Car ce n'était pas nécessairement, ni même principalement sur cette base que la communauté marchande dans son ensemble avait acquis la capacité d'accaparer une part importante de la production locale. À la différence du souverain ou des *thākūr*, son « droit » au revenu ne lui était pas reconnu sur la base d'une légitimité qui soit véritablement avalisée par l'idéologie globale de la société. Il découlait simplement de la multiplicité de contrats de nature plus souvent individuelle que collective, qui liaient les *baniā* au reste de la société²⁰.

Les historiens se sont beaucoup interrogés pour savoir pourquoi les dominants fonciers ont rétrocédé des droits qui leur étaient reconnus pour rembourser leurs dettes auprès des castes marchandes. Une autre façon d'envisager la même question est de se demander aussi comment et pourquoi les castes marchandes ont pu assumer leurs fonctions et accumuler du crédit en l'absence de droits, de statut, et de légitimité qui leur soient plus formellement reconnus par le reste de la société.

20. Pour se faire une idée approximative de l'importance que pouvaient prendre de telles relations contractuelles, on peut faire référence à l'une des rares recherches détaillées qui existe à ce sujet ; c'est l'étude passionnante de J. Howard M. Jones sur l'activité commerciale et financière contemporaine d'une petite communauté de Jain dans un village du district de Dungarpur au Rajasthan. Le résultat est impressionnant : malgré la pauvreté des populations avoisinantes qui se composent principalement de Bhil, la vingtaine de commerçants et de prêteurs Jain du village disposaient en 1983 d'un crédit proche d'un million de roupies ; des prêts purement financiers avaient été ainsi accordés par ces quelques Jain à pas moins de 4 550 débiteurs ; J. HOWARD M. JONES, 1991.

Principes d'une complémentarité

La complémentarité entre les castes marchandes et le reste de la société ne pose théoriquement pas de problème dans l'hindouisme ; du moins si l'on s'en tient à l'idéologie globale de la société de caste où le statut des castes marchandes (assimilées au troisième *varna*, celui des *vaishya*) est clairement défini. Cependant si l'on s'interroge sur le fonctionnement effectif de la société et sur les principes de sa cohérence et de sa dynamique interne, la question prend un relief nouveau qui est particulièrement bien mis en évidence dans ce cas précis.

Un premier point doit être souligné. La présence des Jain dans un village ou dans une province représentait bien plus qu'une simple présence commerciale. Elle transformait véritablement en profondeur les rythmes de la vie sociale. On a vu que l'ensemble des fonctions qu'ils assumaient, contribuait à stabiliser la vie économique et sociale parce qu'elle donnait à leurs clients et à leurs débiteurs (*āsāmi*) une garantie minimale de ressources leur permettant d'assurer les besoins matériels et les dépenses sociales les plus indispensables. En revanche, quand les conditions politiques ou climatiques se détérioraient, les castes marchandes, seules à détenir encore des richesses, devenaient la cible privilégiée de tout un chacun. Le processus était rapidement cumulatif. À la fois menacés et de moins en moins capables de recouvrir leurs avances, les Jain avaient alors tendance à se désinvestir de leur responsabilité dans l'économie. Ce qui ne faisait qu'aggraver la situation. La production comme la circulation des biens diminuaient encore et de nouvelles populations étaient alors incitées à renoncer au travail agricole, à désertir les villages ou à adopter des modes de vie alternatifs, rendant progressivement la contrée de moins en moins sûre.

La présence des castes marchandes n'avait donc pas seulement pour effet d'exercer une ponction, à leur avantage, sur le produit disponible. Leur activité transformait bien plus fondamentalement les cycles économiques de la région parce qu'elle changeait d'emblée le statut des autres agents économiques : autant celui des simples cultivateurs et des artisans que celui des détenteurs de droits supérieurs sur la terre. Pour disposer de biens leur permettant de maintenir leur statut ou, plus simplement, d'assurer leur survie, ceux-ci concouraient, une fois pris dans des relations de débiteurs avec les castes marchandes, à la généralisation d'un régime économique qui, au lieu d'être simplement fondé sur un système de redistribution a posteriori du revenu, mettait d'emblée en jeu les principes inhérents à une logique du crédit. Cela signifiait d'abord que le rythme de la consommation cessait de coïncider automatiquement dans le temps avec celui de la production. Grâce à la disponibilité du crédit que leur offrait la

communauté Jain, les cultivateurs aussi bien que les nobles et les souverains étaient en mesure de consommer (dans de cérémonies ou dans n'importe quelle situation spécifique) des biens dont la disponibilité n'était plus directement liée aux capacités de production locale mais dépendaient d'abord de l'appréciation portée par leurs crédeurs à les rembourser par la suite. Ainsi, du simple fait de la présence de la communauté marchande, autant les cycles que la teneur de la consommation locale se trouvaient profondément transformés. Dès lors, par exemple, qu'un mariage entraînait des dépenses qui obligeaient une partie de la population à s'endetter auprès des castes marchandes mais que celles-ci ne pouvaient éviter de le faire, sous peine de déroger gravement à leur statut, la partie était alors gagnée pour la communauté marchande dont la présence devenait une nécessité pour le reste de la population.

Plus fondamentalement, cela signifiait que l'économie locale d'un petit royaume comme celui de Sirohi pouvait reposer très largement sur une économie de type monétaire, quelle que soit, par ailleurs, la quantité de numéraire en circulation dans les échanges. La véritable mesure de la monétarisation de l'économie dépend, d'abord du degré de prévalence d'une logique du crédit au sein de la société. Or, pour qu'une telle logique prévaille, il n'est pas nécessaire qu'existent des communautés spécialisées de banquiers ou de prêteurs sur gage et, moins encore, évidemment, de communauté Jain. Il suffit qu'il y ait des individus disponibles dans la société pour assumer respectivement les rôles de débiteurs et de créanciers. Il n'en demeure pas moins, comme le montre le cas du Rajasthan (et de Sirohi en particulier), que la prédominance d'une telle logique économique essentiellement fondée sur le crédit, est grandement facilitée par la présence d'une communauté marchande, surtout quand cette communauté est convertie au jainisme²¹. C'est ce dont je voudrais essayer de rendre compte.

À la suite d'un article pionnier de Renou, Charles Malamoud a été le premier à mettre aussi délibérément l'accent sur l'importance que revêtait la notion de dette dans l'hindouisme ancien²². Être endetté constitue une

21. Pour mieux formuler cette question, on pourrait reprendre presque, mot pour mot, la conclusion de l'étude déjà citée de HOWARD M. JONES (1991, p. 138), en substituant simplement le nom de Sirohi à celui de Chandrapur : « The important point about money lending in Chandrapur is not that "everyone does it", but that no community "does it" quite like the Jains. » Les Jain exemplifient en effet certains des traits les plus caractéristiques des castes marchandes. Mais cela ne signifie pas, bien sûr, qu'elles en aient l'exclusivité. L'éthos des marchands d'obédience vishnouiste est très proche de celui des Jain dans tout l'ouest de l'Inde.

22. C. MALAMOUD, 1988.

donnée fondamentale à laquelle aucun être humain ne peut échapper. Dette envers les dieux, dette envers les ancêtres, dettes envers les morts, tel est le fardeau de tout être humain qu'il ne pourra jamais rembourser définitivement que par sa propre mort. Cette importance de la notion de dette, sur un plan plus vaste que celui de la simple réalité économique, a été largement confirmée par des travaux ethnographiques ultérieurs. Jean-Claude Galey a ainsi montré que l'ensemble des relations sociales dans un royaume traditionnel de l'Himalaya pouvait être conçu dans les termes d'une pyramide hiérarchisée de dettes que les hommes contractaient les uns avec les autres de bas en haut de l'échelle sociale des statuts traditionnels²³. Cette perspective est d'autant plus intéressante pour comprendre les ressorts de la société indienne qu'elle met l'accent sur une dimension du lien social quelque peu occultée lorsque les chercheurs insistent trop exclusivement sur les aspects de l'idéologie plus directement liés au système des castes.

De fait, l'idéologie traditionnelle de l'hindouisme relayée par les brahmanes voit, on le sait, dans la confusion des castes, le pire des maux et le symptôme absolu du dérèglement de l'organisation sociale. En revanche, les statuts de créancier ou de débiteur n'ont pas traditionnellement eu les connotations péjoratives qui leur étaient généralement associées dans d'autres civilisations. Concrètement cela signifie qu'il n'était pas dégradant pour un individu de s'endetter tant qu'il était en mesure d'assumer les dépenses correspondant à son statut. Ou encore qu'il n'était nullement déshonorant pour un brahmane de pratiquer des prêts usuriers.

Or une des originalités du jainisme est d'avoir quelque peu déplacé une telle perspective : d'une part, l'accent n'est plus mis sur l'idéologie de la caste. Théoriquement du moins, les Jain ne reconnaissent pas celles-ci. Mais du même coup, les notions associées à la dette retrouvent une visibilité et une centralité qu'elles n'avaient pas ou plus dans le brahmanisme. Les positions de débiteur comme de créancier ne sont plus aussi strictement insérées ici comme elles l'étaient par le biais de l'idéologie de la caste, dans un ordre socio-cosmique qui définissait le statut de chacun. Il y dépend plus directement de l'individu qu'il échappe aux dettes, aussi bien matérielles que religieuses, que la vie le met en situation de contracter. C'est à lui de savoir conquérir, à la fois pour lui-même et pour les siens, un rôle de créancier plutôt que de débiteur. Il en résulte que, contrairement à ce qui se passe dans l'hindouisme en général, la position de créancier est ici fortement valorisée et la perte de crédit, à la fois matérielle et sociale, est pratiquement considérée par les Jain comme le symp-

23. J.C. GALEY, 1980.

tôme d'une déchéance aussi bien matérielle que spirituelle. Toutes les pratiques socio-religieuses des Jain visent d'ailleurs explicitement à établir un compte en leur faveur, où les mérites qu'ils peuvent acquérir sont soigneusement comptabilisés, afin de compenser les fautes que le fait même de l'existence les oblige à commettre. Et il est, bien sûr, tentant de voir dans une telle conception la raison d'une compatibilité accrue entre la doctrine Jain et les professions liées aux castes marchandes.

Ce déplacement de perspective s'est joué concrètement au sein d'une société qui, sans raisonner majoritairement dans les mêmes termes, savait y trouver aussi son avantage. Il importait relativement peu à un cultivateur, à un *thākur* ou à un souverain d'être perpétuellement en position de débiteur s'il pouvait maintenir ou renforcer par là même son statut. Tous acceptaient plus ou moins que les Jain s'enrichissent sur leur dos, pourvu qu'ils ne tentent pas trop de convertir leur fortune acquise en prestige ostentatoire ou en pouvoir social et politique. Et les Jain pouvaient se prêter à un tel jeu, précisément parce que, pour eux, l'accumulation de crédit était plus valorisée que sa dépense, sauf à des fins religieuses où seules les notions de crédit et de dépense devenaient légitimement réconciliables. Ainsi, la relation des Jain au reste de la société reposait-elle fondamentalement, me semble-t-il, sur cette complémentarité.

Un marché de la protection

Un autre aspect de la question doit aussi souligné, bien qu'il soit difficile à appréhender. Les Jain, avons-nous vu, ne pouvaient prospérer que s'ils étaient protégés par des représentants locaux des castes guerrières. Il leur fallait assurer la protection aussi bien de leurs personnes que de leurs biens. Il fallait aussi qu'une atmosphère de paix relative prévaille, s'ils escomptaient être remboursés de leurs créances par l'activité agricole de leurs débiteurs.

Une des conséquences, peut-être la plus importante, de l'interaction entre les communautés marchandes et les communautés martiales était l'établissement de ce que l'on pourrait appeler un « marché » de la protection. Et l'une des conditions structurales de fonctionnement d'un tel marché tenait précisément au fait qu'une majorité des castes marchandes de l'ouest de l'Inde prônait strictement des principes de non-violence : ce qui les rendait particulièrement vulnérables aux agressions dont elles pouvaient faire l'objet. Mais, contrairement à ce que l'on pourrait penser, une telle situation n'avait pas pour les castes marchandes que des désavantages. Elle leur permettait, entre autres, de ne pas avoir à supporter elles-mêmes les investissements considérables, en tout cas au XVIII^e siècle,

qu'aurait requis le maintien de leur protection, si elles s'en étaient chargées elles-mêmes. Il leur fallait, en revanche, accepter dès lors de payer les taxes que les uns et les autres pouvaient leur réclamer pour assurer leur protection et celle de leurs biens. Encore fallait-il que les nobles disposent eux-mêmes de la capacité de maintenir leur position dans leurs zones d'influences respectives. Et les historiens du XVIII^e siècle en Inde ont clairement montré que, pour faire face aux dépenses de toutes sortes (militaires, administratives, ostentatoires, etc.) que requérait leur statut, et qui ne cessaient de s'accroître, les nobles dépendirent de plus en plus étroitement, à leur tour, pendant la seconde moitié du XVIII^e siècle, du crédit des marchands dont ils étaient aussi les meilleurs clients²⁴. Ainsi, entre les nobles et les marchands se nouaient des formes complexes d'interdépendance dont la fortune des uns et des autres dépendait toujours plus étroitement.

Les limites d'une complicité

Une telle complémentarité trouvait cependant ses limites. Les nobles disposaient d'un expédient commode quand les Jain cherchaient - ce qui était rare - à recouvrer leur créances auprès d'eux ou bien - ce qui était plus fréquent - quand ils rechignaient à accorder les avances répétées qui leur étaient demandées. Il leur suffisait alors de menacer de les expulser de leurs domaines ou de confisquer tous leurs biens²⁵. La seule parade des Jain était celle de toutes les castes qui ne disposaient ni de la force, ni d'un statut particulier : la fuite. Quand il s'agissait d'un geste isolé, c'était, sans aucun doute, une manifestation de faiblesse. Mais si la fuite - ou la menace de s'enfuir - acquérait une dimension plus collective, il en allait tout différemment.

On avait affaire ici à une forme de conduite dont l'importance n'a été véritablement appréciée des historiens que depuis une période très récente²⁶. Dans une économie où contrairement à aujourd'hui, la ressource rare était moins la terre que les hommes qui lui étaient attachés, le véritable équivalent de la rébellion pour les nobles ou encore de la menace de suicide pour les brahmanes et les bardes était pour les autres castes la décision de fuir, quand elle était prise par une communauté entière ; une espèce d'ostracisme inversé qui touchait sévèrement les détenteurs de droits

24. G.S.L. DEVRA, 1991.

25. On trouve une référence ancienne à la tension existante entre castes marchandes et dominants fonciers dans S.P. GUPTA, 1986, pp. 140-143.

26. Voir en particulier les travaux de D. KOLFF, 1990, et de S. GORDON, 1994.

fonciers. Et il y avait, là encore, tout un ensemble de traditions qui ritualisaient un tel geste, en lui donnant à la fois son sens et sa portée véritable.

La décision d'exil volontaire n'avait d'impact que si elle était prise par la totalité d'une ou de plusieurs communautés qui privaient dès lors une collectivité locale, un domaine seigneurial, ou plus exceptionnellement un royaume entier, de la main-d'œuvre et des services spécialisés que fournissaient ces communautés. Une telle décision n'avait de réelle portée que si elle était prise par les conseils de caste qui, seuls, détenaient une autorité suffisante pour que leurs délibérations prennent valeur de contrainte envers une communauté dans son ensemble. D'autre part, à l'instar de toutes les traditions que nous avons étudiées jusqu'à présent, un tel geste n'avait pas une pure signification en soi mais était surtout conçu pour être un instrument de pression dont la mise en œuvre était normalement graduée.

La première étape était la prise de décision collective d'avoir recours à un tel moyen de pression (*ucchālā*). Une date était choisie au cours de laquelle tous les membres d'une communauté quittaient leurs demeures, souvent pendant la nuit, et allaient se réfugier aux alentours dans des lieux peu accessibles. C'était alors aux dominants de faire le premier pas et de négocier avec le *pañch* pour définir les conditions d'un retour éventuel de la communauté sur leur domaine (*manāmanā*). Si ces négociations échouaient ou si l'oppression persistait, le *pañch* adoptait alors une mesure plus radicale : un serment solennel (*gadetra*) était gravé sur une pierre, interdisant désormais non seulement aux membres de la communauté en fuite, mais aussi à tout autre membre de la même caste ou de la même communauté, de ne jamais venir résider en ces lieux et de n'y boire à aucune des fontaines. Bien sûr, les dominants locaux n'avaient d'autre hâte que de faire disparaître ces pierres et la mesure ne prévalait que le temps pendant laquelle la mémoire collective en perpétuait l'exigence. De telles pratiques étaient fréquentes jusqu'aux années quarante. Il y a encore à Sirohi des villages désertés à la suite d'une de ces procédures d'*ucchālā* dans lesquels on peut voir un quartier *Jain* avec son temple et ses maisons complètement abandonné depuis un pareil serment.

Entre deux régimes de sociétés

L'exil volontaire constituait donc une pratique à laquelle pouvaient avoir recours toutes les castes. Le cas des Jain était cependant particulier pour au moins deux ordres de raisons liés, d'une part aux facilités dont ils pouvaient disposer en de telles circonstances et, d'autre part à l'importance de leur rôle dans le royaume.

Les Jain pouvaient être relativement isolés sur le plan local, dispersés, comme ils l'étaient dans pratiquement tous les villages du royaume. En revanche, ils l'étaient peut-être moins que toute autre communauté à une échelle plus vaste qui allait de l'ensemble de la région à la totalité du sous-continent²⁷. Ils participaient, en effet, à ces deux réseaux, extrêmement ramifiés, qui se recouvraient partiellement dans le nord-ouest de l'Inde : d'abord celui des castes marchandes ; ensuite celui des adeptes de leur religion.

Leur participation au réseau des castes marchandes leur donnait déjà deux atouts décisifs en cas de difficulté locale : la capacité de protéger, au moins partiellement, leurs richesses en les confiant à des marchands situés à l'extérieur du royaume qui pouvaient les faire fructifier. Si bien qu'en cas d'exil forcé ou volontaire, ils n'étaient pas contraints de repartir de rien et disposaient déjà de capitaux et de contacts qui leur permettaient de reprendre leurs activités. Ce lien avec l'extérieur était encore renforcé dans le cas des Jain. Les contacts commerciaux, le passage régulier de *sādhu*, ou encore les pèlerinages fréquents qu'ils effectuaient, leur permettaient de diversifier et de maintenir des liens dans toute la région. Partout également, ils pouvaient trouver des temples et des *gurdwārā* qui leur offraient un refuge provisoire en cas de nécessité.

La communauté Jain de Sirohi disposait aussi d'une véritable base de repli dans le Gujarat. Les petites villes du royaume, comme beaucoup d'autres bourgs et cités du Rajasthan, avaient dû leur essor relatif au fait que le territoire de Sirohi était situé sur une des routes caravanières qui composaient le grand axe commercial entre deux des plus importants pôles d'activité économique de l'Inde du Nord : le Gujarat et la région Agra-Delhi. De nombreux Jain étaient originaires du nord-est du Rajasthan. Mais les circonstances difficiles de la vie sociale et politique dans le Rajasthan et, peut-être plus encore, la prospérité économique et commerciale du Gujarat, avaient conduit beaucoup d'entre eux à venir s'installer dans cette province à toutes les époques, par vagues successives. Sirohi se trouvait en effet situé immédiatement à l'ouest d'une frontière particulièrement significative dans une géographie spécifique aux castes marchandes. Plus au nord et à l'est du royaume, les castes marchandes avaient les yeux tournés vers la plaine indo-gangétique. Ils s'implantèrent de manière progressive dans des villes comme Agra, Delhi ; puis au fur et à mesure du renforcement de l'empire britannique, toujours plus à l'est vers Calcutta et l'Assam²⁸. Pourtant, les Jain de Sirohi tournaient exclusivement

27. Voir T.A. TIMBERG, 1978 ; et aussi C. BAYLY, 1983.

28. Voir T.A. TIMBERG, 1978.

leurs regards vers le sud-ouest. Ils s'implantèrent ainsi de manière progressive, au gré des circonstances politiques et économiques vers les villes du Gujarat et vers Bombay. Aujourd'hui, encore, il n'y a pratiquement pas de Jain originaires du royaume à Delhi, Agra, ou au delà. En revanche, transitant par le Gujarat ou par Bombay, ils se sont implantés au cours des trente dernières années dans le sud jusqu'à Madras, où certaines familles qui y ont fait récemment fortune constituent des pôles d'attraction pour les jeunes restés à Sirohi. Or les Jain installés en dehors du royaume continuaient de maintenir des liens familiaux et commerciaux avec leurs communautés d'origine. Et surtout, ils constituaient un relais effectif qui rendait toujours virtuellement envisageable, et parfois désirable, l'idée d'un exil quand les circonstances de la vie devenaient vraiment trop difficiles dans le royaume.

La communauté Jain face au pouvoir colonial

Une connivence initiale

La venue des Britanniques dans la région coïncida donc avec une de ces périodes où, faute d'une paix sociale qui permette la régulation et le développement de l'économie, la vie locale était tombée au plus bas. La population du royaume avait considérablement diminué, la majorité des villages étaient désertés, le banditisme sévissait et pratiquement toutes les cultures avaient été abandonnées. Conséquence en même temps que cause de l'aggravation de la situation, une majorité de la communauté Jain était allée se réfugier au Gujarat et dans des royaumes voisins de Sirohi. Or les Anglais n'ignoraient pas l'importance du rôle joué par les castes marchandes pour rétablir la prospérité dans la région ; d'autant plus que leur présence contribuait grandement à augmenter le revenu des administrations locales. La plus grande fierté de James Tod à Udaipur ou à Sirohi fut précisément d'être parvenu à convaincre des familles de marchands de se réinstaller dans les lieux qu'ils avaient désertés. En 1855, le résident politique avait comptabilisé plus de deux mille chefs de famille parmi les castes marchandes qui s'étaient exilés depuis une trentaine d'années aux abords immédiats du royaume²⁹. Pour les faire revenir, les Britanniques incitèrent pendant tout le XIX^e siècle, les souverains locaux à multiplier à leurs égards les concessions et les privilèges. L'argument le plus convaincant était cependant la garantie d'un certain ordre public, assuré grâce aux

29. N.A.I., R.S.A., n. 39, 1855.

Anglais. La plus importante ville et le premier centre commercial du district, aujourd'hui Sheoganj, ne fut fondée, par exemple, qu'au milieu du XIX^e siècle, à proximité immédiate du cantonnement militaire d'Erimpura où stationnaient les détachements de la Jodhpur Legion et des Bhil Corps, commandés par des Britanniques. Il s'agissait dans ce cas d'un urbanisme entièrement planifié. En 1856, le Résident se félicitait de l'établissement de quelques centaines de maisons de *mahājan*, nouvellement construites en bordure de rues tracées à l'équerre plantées de jeunes arbres³⁰. Le même Résident se plaignait cependant de la lenteur du retour des castes marchandes dans le royaume. Selon lui, une cause en était l'opposition systématique des seigneurs voisins du royaume qui cherchaient à retenir de force les marchands dans les domaines où ils avaient trouvé refuge. Encore en 1867, le nouveau Résident, W.J. Muir, jugeait encore suffisamment significatif pour le rapporter le fait que « la classe des commerçants ne craignait plus de bien s'habiller et de faire montre, par son train de vie comme par ses résidences, de la prospérité qu'elle s'était acquise par son industrie à Bombay et dans le Gujarat. De même, marchands et voyageurs empruntaient à nouveau la route qui passe par Sirohi, qu'ils avaient soigneusement évitée pendant si longtemps. »³¹

Ainsi, pendant tout le XIX^e siècle, les représentants des castes marchandes locales furent-ils probablement les plus grands bénéficiaires du nouvel ordre colonial avec le souverain et les milieux qui lui étaient proches. Les routes étaient plus sûres qu'elles ne l'avaient jamais été et, pour la première fois, leur sécurité personnelle et celle de leurs biens n'étaient plus aussi totalement à la merci de la cupidité de la noblesse locale. D'autre part, ceux d'entre eux qui passaient leur vie professionnelle dans le Gujarat et à Bombay pouvaient profiter de nouvelles opportunités économiques. L'établissement d'une garnison militaire à Erimpura dans le sud du royaume, le développement de la station d'Abu dans le nord, ainsi que la mise en place de la voie ferrée Delhi-Ahmedabad traversant l'ensemble du territoire, tout cela suscita l'émergence de nouvelles petites villes (Sheoganj, Abu Town), tout en amplifiant et en développant les échanges économiques. Paradoxalement, la capitale de Sirohi, profita beaucoup moins de cette évolution, même si sa vocation administrative se renforça (c'est encore le cas aujourd'hui). Car la ville était située à l'écart du passage de la voie ferrée, à la suite du refus des notables locaux d'y voir passer le chemin de fer : ils en redoutaient les conséquences pour la tran-

30. N.A.I., F., Pol., Cons., n. 61/7. 1857 ; Cons., n. 226, 1856.

31. N.A.I., F., Report on the political administration of the Rajputana States, Sirohi Agency, 1867.



La ville de Sirohi en 1895.

quillité de la vie municipale³². Aussi bien leurs activités marchandes que les caractéristiques de leur idéologie rendaient les Jain plus aptes que toute autre caste dans le royaume à concilier leurs intérêts propres avec ceux du pouvoir colonial. Les deux objectifs principaux des Britanniques dans la région : assurer un semblant de paix civile et favoriser le développement économique ne pouvaient qu'avoir leur faveur. Comme, de plus, les Jain n'avaient pas d'intérêts fonciers propres à défendre, il est peu surprenant qu'ils fussent les seuls parmi les élites locales à ne pas véritablement se mobiliser contre le pouvoir local et colonial quand il entreprit, au tournant du siècle, les réformes du revenu foncier qui allaient susciter, parmi d'autres castes, les résistances et les révoltes déjà mentionnées.

Tout cela explique qu'en 1919, lorsque le mouvement d'Anop Das commença à s'en prendre aux Jain dans l'ensemble du royaume, l'État ne tarda pas à prendre, pour une fois de manière effective, leur défense ; d'autant que la teneur « bolchevique » - ou supposée telle - du mouvement déplaisait tout particulièrement aux Britanniques³³. On peut aussi mieux

32. Information de K.N. Singhi.

33. « The report of Pandit Mansaram Sukla clearly shows that they have imbibed bolshevik tenets, in that they said that all men were equal before God and why should the banya alone have riches and they could not make both ends meet, why should there be tehsildars, naibs, Patwaris, rhanedars, etc. » A.D. Macpherson to First Ass. to A.G.G., I.O.L., S.S.A., 1920-1925, 28.6.1920, L/PS/10/900.

comprendre certaines caractéristiques de la sociologie d'un tel mouvement. Mis à part quelques *thākur*, on l'a vu, les adeptes d'Anop Das se recrutèrent surtout à cette époque dans les castes artisanales et les communautés situées au plus bas de la hiérarchie des castes. Il s'agissait dans les deux cas, de communautés qui, à la différence de celles de cultivateurs, entretenaient une moindre relation de dépendance avec les Jain. De plus, les artisans surtout ceux des environs de Sheoganj, ville qui s'était beaucoup développée avec le chemin de fer, avaient vu une partie de leurs produits directement concurrencés par les produits du bazar, et cela pouvait expliquer, comme on me l'a suggéré, leur animosité envers les Jain. Quant aux *thākur*, leur attitude au début du mouvement reflétait bien leur ambiguïté de comportement envers les castes marchandes. Les uns protégèrent « leurs » Jain tandis que d'autres, au contraire, laissèrent faire, sans intervenir, ou même prêtèrent main-forte à leurs assaillants.

La marginalisation des castes marchandes

La connivence entre le pouvoir colonial et les castes marchandes, qui s'était manifestée au XIX^e siècle et qui conduisit à une grande neutralité de leur part pendant les années 20, allait cependant se détériorer lentement. Jusqu'à faire de ceux-ci le fer de lance du mouvement de résistance au pouvoir local et colonial. Plusieurs raisons permettent d'en rendre compte : d'abord, la marginalisation progressive des élites marchandes locales dans l'administration du royaume ; ensuite, une série de réformes légales qui mettaient en cause les fonctions traditionnelles des Jain dans l'économie. À ces raisons d'ordre interne allait s'ajouter un autre facteur décisif. De plus en plus de Jain étaient conduits à mener leurs activités professionnelles à Bombay et au Gujarat. Là, non seulement ils étaient en contact avec les idées nouvelles et le développement du mouvement nationaliste, mais surtout, ils prenaient une conscience de plus en plus aiguë de l'état d'« arriération » dans lequel se trouvait l'Inde des Princes, en comparaison de l'Inde britannique.

L'un des deux objectifs prioritaires des résidents politiques auprès des souverains locaux était, avec le maintien de l'ordre social, de contribuer à l'assainissement des finances publiques. Ils étaient notés par leurs supérieurs, tout comme les souverains, en fonction de leur aptitude à influencer l'administration dans le sens d'une restriction de la dette et de l'accroissement du revenu. Certes, ces objectifs convergèrent globalement avec les intérêts des castes marchandes, mais la réalité était plus compliquée. Car, si la majorité d'entre eux en avaient été les victimes, une minorité avait aussi bénéficié autrefois de l'anarchie régnante dans le royaume ; tout

en ayant à souffrir de la cupidité des dominants, ils avaient néanmoins profité de leur indifférence à tout ce qui ressemblait à une comptabilité financière. Les souverains de Sirohi s'étaient ainsi fortement endettés auprès de firmes marchandes qui recevaient des taux d'intérêt importants sans que l'administration ne se soucie de leur rembourser le capital. D'autre part, le relèvement des impôts fonciers était effectué à tour de rôle, dans chaque village, par les marchands locaux. À constater d'ailleurs leur peu d'empressement à remplir cette fonction, il n'est pas évident que les marchands locaux aient beaucoup gagné à remplir ce rôle. Mais, du moins y trouvaient-ils collectivement l'avantage de ne pas avoir sur le dos des fonctionnaires extérieurs à leur localité. De manière plus générale, c'étaient eux qui exerçaient toutes les fonctions de gestion de l'État, pratiquement sans contrôle externe, puisque le poste même de premier ministre était habituellement occupé par l'un d'entre eux. Il y avait donc une sorte d'unité organique entre la communauté marchande locale et l'administration du royaume.

Un des premiers soucis des résidents politiques chargés de rétablir les finances du royaume et choqués de constater la complète opacité de la gestion publique, fut de briser peu à peu cette emprise de la communauté marchande sur l'administration. Prétextant l'incapacité des souverains régnants pour les inciter à démissionner de leurs fonctions exécutives, ils profitèrent de périodes de gérance du royaume pour assumer la gestion de l'administration dans sa totalité. Cela arriva deux fois à Sirohi, de 1855 à 1865, puis de 1869 à 1875. Le Major Anderson profita, par exemple, de l'une de ces périodes pour assainir, une première fois, les finances publiques. Il régla les dettes dues par l'administration royale à différents marchands et banquiers, principalement des Jain, mais aussi quelques brahmanes³⁴. Cette dette était de deux ordres : il y en avait une partie qui correspondait à des emprunts très faiblement rémunérés qui avaient été contractés auprès de marchands résidents dans le royaume. Il s'agissait dans ce cas d'emprunts forcés qui témoignaient d'abord de la faiblesse des marchands locaux face aux diktats des souverains. Les créanciers locaux se faisaient d'ailleurs peu d'illusions sur la possibilité de recouvrer leurs créances et furent ravis de se voir rembourser. La plus grande partie de la dette de l'État avait cependant une autre origine ; elle avait été contractée auprès d'une firme de banquiers d'Udaipur qui avaient fourni d'importantes avances pendant les trente dernières années contre des taux d'intérêt usuraires, récupérés en nature sur le revenu de villages appartenant au domaine royal. Le Résident décida arbitrairement la suppression de cette

34. N.A.I., F., Pol., Pros. 30 avr. 1855, n. 13/125.

dette, arguant du fait que le capital en avait déjà été plusieurs fois remboursé, en raison des taux usuraires pratiqués.

D'autre part, la charge du prélèvement des revenus fonciers cessa progressivement d'être confiée à des marchands locaux pour être prise en charge par des fonctionnaires recrutés, pour beaucoup d'entre eux, en dehors du royaume. De même, la fonction de premier ministre cessa d'être le monopole de quelques familles Jain influentes de la capitale. On nomma de plus en plus souvent à ce poste des fonctionnaires extérieurs au royaume mais habitués au contact avec les Britanniques et familiarisés avec leurs normes de gestion et le nouveau langage administratif en vigueur. Le phénomène s'accrut encore durant le règne de Sarup Singh, accusé de privilégier le choix de fonctionnaires d'origine britannique ou musulmane, étrangers au royaume. Il n'hésita pas, par exemple, à employer des cadres britanniques retraités comme premiers ministres.

Ainsi, assiste-t-on à l'émergence progressive d'une nouvelle conception de l'économie locale et du financement de l'État. Et la logique à l'œuvre n'est pas fondamentalement différente de celle qui affectait, à la même époque, les pratiques qui mettaient en jeu les notions de violence et de vérité. Jusqu'alors, les pratiques économiques s'inscrivaient au cœur des rapports de force qui structuraient les relations entre les castes, là où les antagonismes latents se trouvaient contrebalancés par des formes de dépendance réciproque. La présence coloniale eut d'abord pour effet de donner une nouvelle forme à la réalité économique et financière de ces relations en leur donnant une nouvelle sorte de visibilité et par là même de rationalité. Précisément de la même façon que les notions de vérité et de violence avaient acquis une signification nouvelle dès lors qu'elles avaient commencé d'être considérées « en tant que telles ». Et par « en tant que telles », il ne faut entendre rien d'autre ici que l'effet d'une nouvelle idéologie qui ne pouvait exister qu'en déployant à son tour les nouvelles pratiques et les nouvelles procédures qui rendaient possible une telle perspective.

Les Jain, pas plus que d'autres castes, ne pouvaient être les dupes d'un tel processus. Ils furent très vite conscients que la marginalisation de leurs rôles traditionnels dans l'administration constituait une véritable mise en cause de leur place et de leur statut dans le royaume. Cette mise à l'écart relative sera jusqu'à l'indépendance leur principal grief contre l'administration, ce qui explique, plus que toute autre raison, leur mobilisation progressive contre l'État et ses représentants. D'autant que ce grief n'était pas le seul. Certes, la communauté marchande, ne disposant pas de

droits fonciers dans le royaume, était peu touchée par les réformes qui pouvaient être menées dans ce domaine. En revanche, celle-ci fut plus directement concernée par la volonté de refonte générale du droit et du système judiciaire, entamée dès le XIX^e siècle, mais qui connut une nouvelle impulsion de la part de l'administration au début des années 20. C'est ainsi qu'en 1924 un code pénal et un code de procédure criminelle furent introduits à Sirohi en même temps que la promulgation de différents actes judiciaires ayant force de loi (Sirohi Limitation Act, Sirohi Court Fees Act et Sirohi Stamp Act). Il fut également notifié qu'en l'absence de lois spécifiques, reconnues dans le royaume, le code civil en vigueur dans l'Inde britannique désormais s'appliquerait aussi à Sirohi.

Ces différents décrets suscitèrent une opposition déterminée de la communauté Jain. Il y a là un paradoxe apparent. De fait, jusqu'à l'arrivée des Britanniques, l'exercice de la justice était partagé entre, d'un côté, les assemblées de notables propres à chaque caste (les *pañchāyat*) et, de l'autre, les nobles et le souverain pour qui elles constituaient le plus rémunérateur des privilèges. Aussi pouvait-on légitimement s'attendre à ce que la mise en place progressive d'un système judiciaire qui échappe, même partiellement, à l'arbitraire du pouvoir des nobles ou encore à l'emprise des castes ou des communautés dominantes localement, ait eu toute la faveur de marchands, surtout ceux qui étaient isolés et soumis, par là même, à toutes sortes de pressions locales. Cela se vérifie partiellement dans la mesure où les *mahājan* constituaient la clientèle principale des tribunaux et que nombre d'avocats et de praticiens du droit se recrutèrent rapidement parmi eux. Mais c'est aussi, précisément pour cette raison que ceux-ci furent tellement hostiles aux réformes proposées. Les deux reproches principaux qu'ils firent à ces réformes sont significatifs. Ils s'élevèrent d'abord contre le relèvement du taux des timbres légaux qui les touchait directement en tant que premiers consommateurs de contrats officiels. Ils protestaient également contre le langage utilisé dans ces codes, trop riche selon eux en termes pris à l'*urdu* ou au persan et qui avaient pour effet de disqualifier la compétence de la majorité d'entre eux qui s'exprimaient exclusivement dans les formes locales de *mārwārī*. Les *mahājan* recoururent alors aux moyens de pression spécifiques qui étaient à leur disposition, en boycottant les tribunaux et en cessant toute transaction financière avec les cultivateurs. À cette période, les autorités du royaume qui venaient juste de maîtriser à grand-peine les différents mouvements de protestation suscités par les réformes du revenu foncier, cherchaient, avant tout, à maintenir l'équilibre financier de l'État. Inquiètes devant les conséquences financières et économiques que représentait un tel mouvement, désastreux pour le budget de l'État, elles préférèrent céder en retirant simplement ces nouveaux projets de loi.

Il y eut donc une différence notoire entre la réaction de l'administration (et des Britanniques) devant le mouvement de protestation orchestré par les castes marchandes et son attitude face aux autres catégories de la population dans le royaume. Alors même que les Jain n'avaient pas eu recours à la violence mais avait simplement menacé d'exercer des pressions d'ordre financier, l'administration avait rapidement cédé à leurs exigences. C'est que, contrairement aux autres castes, la communauté marchande n'avait pas eu besoin de reconsidérer les moyens de pression traditionnels dont elle avait constamment usé. Ils n'avaient pas perdu de leur efficacité dans le nouveau contexte de l'époque ; ils en avaient acquis, tout au contraire, une plus grande encore, au fur et à mesure que des critères d'ordre purement économique prenaient une importance toujours plus décisive dans l'évaluation de l'efficacité des gouvernements et des gouvernants.

En revanche, tout changera une douzaine d'années plus tard, quand l'administration tentera de reprendre le cours de ses réformes judiciaires. Car, à cette époque, la réaction de la communauté marchande va être orchestrée par le Praja Mandal, une organisation liée au mouvement nationaliste, qui fut mise en place à Bombay en 1934. Cette fois, l'administration n'hésitera pas à utiliser contre les Jain les sentiments d'inspiration communaliste qui s'étaient déjà exprimés dans le cadre du mouvement d'Anop Das, mais qu'elle avait alors combattus. Il faut dire aussi que le Praja Mandal n'hésita pas non plus à exploiter des sentiments fort proches en menant campagne contre le souverain de Sirohi, sous le prétexte que ce souverain hindou montrait de coupables affinités avec l'islam. Aussi, avant d'étudier la manière dont la communauté marchande s'impliqua plus collectivement dans le mouvement nationaliste au cours des années 30, est-il intéressant d'analyser d'abord, la personnalité particulièrement significative de Sarup Singh, le souverain qui régna à Sirohi de 1921 à 1946.

Sarup Singh ou la synthèse impossible

Les deux premiers souverains, Sheo Singh et Umaid Singh, qui occupèrent le trône de Sirohi après l'arrivée des Britanniques dans la région furent considérés par ces derniers comme des hommes faibles, qui ne surent pas maîtriser véritablement la situation inédite où l'histoire les plaçait. Nous avons vu que Sheo Singh avait remplacé, avec l'agrément des Britanniques, son frère renversé par la noblesse du royaume. Peu après son accession au pouvoir, il se brouilla avec le Résident politique et abandonna provisoirement ses fonctions, quittant la capitale pour aller s'exiler au mont Abu. Cela ne fut qu'un épisode mais le bilan général de son règne ne semble pas avoir été très brillant et ne fut, en tout cas, pas considéré comme tel par l'administration coloniale qui l'incita finalement à abdiquer. Les Britanniques étaient particulièrement irrités par sa double incapacité à rétablir l'ordre parmi la noblesse et à restaurer les finances du royaume. Après une dizaine d'années pendant lesquelles la gestion de l'État fut directement prise en charge par les Britanniques (1855-1865), le trône fut confié à son fils, Umaid Singh, alors déjà âgé. Celui-ci connut à son tour les mêmes difficultés que son père. Il eut de plus à maîtriser la révolte de ses fils cadets qui, insatisfaits de leur sort, avaient pris le maquis dans les collines environnantes. Umaid Singh était un homme très religieux et sa cour était dominée par l'influence des brahmanes, des Gosain et de toutes sortes d'hommes religieux. Durant l'interrègne, les Britanniques étaient presque parvenus à désendetter l'État et ils reprochèrent surtout à Umaid Singh sa prodigalité en matière de donations religieuses, qui aboutit pratiquement à une nouvelle banqueroute du royaume. Celui-ci dut abdiquer à son tour et les Britanniques reprirent provisoirement la charge de l'État, de 1869 à 1875, jusqu'à ce que fût intronisé Keshri Singh, le fils aîné du souverain.



Umaid Singh.

Ils trouvèrent enfin en Keshri Singh un souverain conforme à leur désir. Comme leurs rapports confidentiels l'indiquaient, celui-ci n'était prêt à se laisser circonvenir, en dépit de sa jeunesse, ni par la prêtrise, ni par la noblesse. Celle-ci ne lui pardonna jamais d'ailleurs la dureté du traitement qu'il réserva au *thākūr* de Rewara qui s'était rebellé dans le royaume, et que Keshri Singh finit par condamner à mort. Les Britanniques appréciaient que le trône de Sirohi fût enfin occupé par un homme à poigne. Keshri Singh avait aussi à leurs yeux une qualité qui les incitait à lui pardonner tous ses défauts éventuels. Il avait à cœur d'augmenter les revenus de l'État et il était prêt à engager les réformes nécessaires. Le contexte général de l'époque l'aida : il y eut le désenclavement progressif du royaume, maintenant relié au reste de l'Inde par le chemin de fer, et surtout une forte augmentation du prix des produits agricoles pendant toute cette période. Le plus grand titre de gloire de Keshri Singh, dont il ne man-

qua jamais de se prévaloir devant les Britanniques, fut de multiplier par neuf le revenu de l'État, entre le début et la fin de son règne. Ceux-ci devinrent cependant conscients que les qualités qu'ils avaient appréciées initialement chez le souverain devenaient progressivement des obstacles à la bonne marche du royaume. Son autoritarisme, mais aussi sa cupidité, avaient fini par braquer contre lui l'élite du royaume, à un point tel que la poursuite des réformes en était devenue pratiquement impossible. Les autorités coloniales faisaient, d'ailleurs, dans les mêmes années, un constat identique à propos du souverain du royaume voisin de Mewar¹. Aussi, incitèrent-ils ces deux souverains, plus ou moins contre leur gré, à résigner leur pouvoir en faveur de leurs fils respectifs. Il espérait que l'éducation « moderne » de plus en plus poussée dont faisaient l'objet les futurs souverains de la région sous leur supervision, aboutirait à en faire les hommes d'État « éclairés » qu'ils voulaient voir régner.

Keshri Singh, vieillissant, avait d'ailleurs désiré que son fils Sarup Singh soit directement associé aux affaires du royaume. Dès 1911, celui-ci avait été officiellement nommé à la fonction de premier ministre. Et depuis cette date, il assumait pratiquement la charge de l'État, à la satisfaction apparente de son père qui ne tarissait pas alors d'éloges sur son compte. De même celui-ci reconnut, dans une lettre ultérieure, qu'il avait favorablement accueilli au début le principe de son abdication en faveur de son fils. Cependant, son point de vue changea très rapidement. J'ai déjà cité, dans un chapitre précédent, le contenu d'une lettre où Keshri Singh en vint à désavouer l'action de son fils depuis le début de son règne. Ce qu'il lui reproche essentiellement est d'avoir accepté d'employer à ses côtés le colonel Macpherson pour tenter de régler le conflit avec la noblesse.

Deux incidents méritent d'être rapportés concernant les quatre dernières années de la vie de Keshri Singh, après qu'il eut abdicqué ; non pas à cause de leur importance intrinsèque mais parce qu'ils jettent un éclairage indirect sur le comportement ultérieur de son fils.

On découvrit en 1922, à la suite d'un vol effectué dans sa maison qu'un fakir, originaire de Sirohi mais qui résidait à Ajmer, conservait chez lui une somme d'argent et des objets précieux correspondant à plus de quatre lakhs de roupies (450 000 roupies). Il s'agissait d'une somme considérable, équivalente à plus de la moitié du budget annuel de Sirohi. Les Britanniques, chargés de l'enquête furent d'abord persuadés qu'il s'agissait d'un vol mais ils durent se rendre à l'évidence. Le fakir était en mesure de prouver que c'était bien le vieux souverain de Sirohi qui lui avait pour partie donné et, pour partie, confié ce véritable trésor de son plein gré. Il lui avait

1. Pour un compte rendu partial mais informé, voir C. CHENEVIX TRENCH, 1987.

même donné plus d'argent encore, comme on l'apprit par la suite. L'explication du souverain était la suivante : après son abdication, il avait décidé de consacrer sa fortune à des donations pieuses et il avait pris ces sommes avec lui dans ce but. Mais arrivé à Ajmer, il avait été provisoirement contraint de retourner à Sirohi pour des raisons de santé. Il avait alors confié sa fortune au fakir en le chargeant d'y veiller en attendant son retour.

L'incident irrita particulièrement Sarup Singh, le fils de Keshri Singh. Il était bien décidé à récupérer cet somme et il pressa en ce sens les Britanniques.

« Son Altesse a exprimé le point de vue selon lequel aucun homme sain d'esprit ne se départirait d'une telle somme d'argent en faveur d'un vulgaire aventurier comme le fakir. Son altesse considère que le fakir a mis l'ancien maharao complètement sous sa coupe et qu'il est temps de prendre les mesures qui s'imposent pour expulser le fakir de Sirohi et pour exercer une surveillance auprès du *mahārāo*. Ceci est d'autant plus nécessaire que les biens découverts dans sa maison comprennent quelques-uns des anciens ustensiles d'argent qui ont été en possession de la famille régnante depuis quatre générations ainsi qu'une idole de Ganesh. Son Altesse fait remarquer que cette idole est périodiquement révéérée à l'occasion de Diwali et aucun hindou n'accepterait de s'en départir à la légère, particulièrement en faveur d'un musulman. »²

Il est, en tout cas, certain que l'influence du fakir, aussi grande qu'elle ait pu être, n'avait pas remis en cause la piété religieuse du souverain. Il avait décidé d'adopter, dans ses dernières années, un mode d'existence en tout point conforme aux préceptes de l'hindouisme. Il avait déjà effectué, au long de sa vie, de très nombreux pèlerinages dans tous les lieux saints de l'hindouisme. Et il décida de passer ses dernières années à se préparer à la mort dans les deux sites les plus saints consacrés à cette ultime étape de l'existence : Hardwar et Bénarès. Une préoccupation l'obsédait tout particulièrement. Il voulait, s'il mourait à Bénarès, que son incinération ait lieu sur place ; ses restes ne devaient donc pas pas être ramenés à Sirohi, comme il était de coutume, afin d'y effectuer solennellement ses funérailles. Il savait que cette volonté allait contre la tradition du royaume et qu'elle y serait mal accueillie. C'est pourquoi il voulait une garantie des Britanniques qui se chargèrent effectivement d'obtenir, malgré les réticences de ce dernier, l'agrément de son fils à ce sujet :

« Si vous n'êtes pas préparés à respecter mon souhait, à cause de l'influence pernicieuse de l'État, il serait vain que je demeure dans des lieux sacrés. Au cours de ces cinq dernières années, j'ai abandonné toute préoccupation terrestre pour m'adonner à la vie d'un reclus ; aussi, aucune fausse notion de prestige ou de dignité ne devrait s'opposer à mes derniers désirs. »³

2. I.O.L., P.S., Sirohi State affairs, 1920-1925, P-1677, 1922.

3. Lettre de Keshri Singh, C.O.L., 21.11.1924.

Ces épisodes ultimes de la vie religieuse de l'ancien souverain pourraient sembler de simples détails et je n'y aurais probablement guère porté attention si elles ne faisaient aussi étrangement écho à la destinée compliquée de son fils : Sarup Singh.



Sarup Singh.

Les trois vies de Sarup Singh

Le règne de tout souverain hindou est marqué par les grands rites qui, en célébrant les étapes principales de sa vie et de son règne, manifestent en la renforçant, la dignité et la légitimité de sa position : mariage, intronisation, naissance d'un fils ou, à défaut, adoption d'un héritier, funérailles, etc. Or, il semble que le malheureux Sarup Singh se soit pratiquement fait une spécialité de gâcher chacune des étapes obligées de son règne.

Son premier mariage fut placé d'emblée sous des auspices tragiques car sa fiancée, fille aînée d'un des premiers souverains du Gujarat, le Raja de Bhuj, décéda quelques jours avant les cérémonies. Il fut décidé in extremis que, plutôt que de décommander le mariage, celui-ci épouserait sa sœur cadette.

Quoiqu'il ait épousé trois autres femmes, Sarup Singh n'eut jamais de fils issu d'une union légitime mais seulement des filles. Il eut bien un fils, mais sa mère n'était qu'une courtisane. Aussi chercha-t-il désespérément, mais sans succès, à le faire reconnaître comme son héritier. Il ne se résigna que très tardivement à en adopter un autre. Celui-ci devait, d'ailleurs, perdre très rapidement aussi bien son royaume que son titre, l'un au profit de l'union indienne naissante, l'autre au bénéfice d'un autre héritier, fils aîné de l'adversaire le plus acharné du souverain.

L'intronisation du souverain ne fut pas non plus un grand succès. La cérémonie fut marquée, comme on l'a vu dans un chapitre précédent, par une grave faute d'étiquette. Ce ne fut pas le *thākur* de Padiv, premier représentant de la noblesse du royaume, qui accomplit le geste rituel de remettre au souverain son épée. L'incident déplut fortement à toute la noblesse. Elle se saisit de ce prétexte pour refuser longtemps de reconnaître le nouveau souverain ; jusqu'à ce qu'elle y soit contrainte par les Anglais. Quant aux funérailles de Sarup Singh, elles donnèrent lieu à un redoutable imbroglio sur lequel il nous faudra revenir.

Comme la plupart des souverains hindous de sa génération, Sarup Singh était un anglophile confirmé. Il avait eu comme tuteur le colonel Pritchard auquel il a été fait référence dans le chapitre consacré à la révolte des Bhil. Il fit des études au Mayo College d'Ajmer, une institution bâtie sur le modèle des *public schools* britanniques et réservée à la jeunesse aristocratique du Rajputana. Sarup Singh ne fut jamais à l'aise à Sirohi, dans son rôle de souverain hindou. En revanche, il avait une prédilection pour les séjours prolongés qu'il effectuait régulièrement à Bombay où il possédait une propriété. Il eut, du reste, comme beaucoup de ses congénères, une véritable passion pour tous les articles de consommation d'origine occidentale. Les archives conservées à Sirohi dans les bureaux du collecto-

rat, installés aujourd'hui dans son ancien palais, en sont révélatrices. On y trouve les restes d'une correspondance fournie, attentivement suivie par le souverain avec toutes sortes de fournisseurs, chargés de le ravitailler en produits les plus divers. Il lui fallait, pour ses cigarettes, un tabac exclusif, directement importé de Virginie ; il était soucieux de faire réparer son stylo en Europe, commandait ses complets chez Harrods ou encore des bas de soie au Bon Marché à Paris, pour les élues de son cœur. À Sirohi, Sarup Singh essayait de faire pousser des légumes « exotiques » européens pour son usage personnel, dans un jardin expérimental. Et, comme d'autres souverains, il se soucia de doter la petite capitale du royaume de bâtiments et d'institutions qui relevaient d'un goût très occidentalisé : des parcs publics, un jardin zoologique, un Country Club avec ses courts de tennis ou encore une nouvelle Rest House avec sa salle de billard. Ces édifices devaient témoigner autant que les nouvelles écoles, hôpitaux ou prisons, du statut éminent réservé à la capitale du royaume. Mais peut-être la plus grande passion de Sarup Singh dans ce domaine fut celle des automobiles. Il en fit acheter un nombre jugé considérable, compte tenu du budget dont il disposait. On les voit encore à Sirohi : certaines dont les carcasses rouillent lentement mais d'autres aussi qui sont encore utilisées par ses successeurs. Il alla jusqu'à acquérir un garage à Bombay, dont la propriété lui fut d'ailleurs sévèrement reprochée par la suite, d'autant plus qu'il dépensa beaucoup d'argent pour une entreprise qui fit rapidement faillite.

L'anglophilie ouverte de Sarup Singh ne prêtait pas vraiment à conséquence ; mais tel n'était pas le cas de son affinité de plus en plus appa-



La nouvelle prison, 1895.



Abu Station, 1895.

rente pour la religion islamique. En effet, pendant toute la seconde moitié de son règne, la rumeur se répandit dans le royaume que le souverain favorisait les musulmans ; certains murmuraient même qu'il s'était secrètement converti à l'islam.

C'est vers le milieu des années 30 que ces rumeurs qui circulaient depuis plusieurs années prirent une forme publique avec la diffusion dans la presse nationaliste de nombreux articles dénonçant les préférences religieuses du souverain. Et malgré toutes sortes de démentis officiels, cette rumeur ne cessera jamais jusqu'à sa mort, en 1946, faisant un tort considérable à sa réputation dans le royaume. Je reviendrai sur cette campagne. Notons déjà, cependant, que celle-ci coïncida avec la constitution, dans l'année 1934, d'un parti de réforme dans le royaume (le Sirohi Praja Mandal). Celui-ci fut fondé, au départ, par un petit cercle de sujets de Sirohi, résidant à Bombay et qui étaient fortement influencés par les idéaux du mouvement nationaliste et du Congrès. Ceux-ci se recrutaient presque exclusivement parmi les Jain, les Bhat et les brahmanes.

Compte tenu des différentes influences qui façonnèrent son identité, il y a quelque chose de pratiquement structural dans la manière dont s'organisa, bon an, mal an, l'existence de Sarup Singh. Sa vie se déroulait entre trois lieux de résidence : Sirohi, Bombay et New Delhi. À Sirohi, résidaient



sa femme légitime et ses filles et il fallait, de bon ou mauvais gré, qu'il y remplisse son rôle de souverain hindou. Sarup Singh y était d'autant moins à l'aise qu'il ne pouvait se soustraire de l'influence des factions qui régentaient la petite cour. Or, qu'il s'agisse des anciens dignitaires, associés au règne de son père ou de ceux, plus nombreux, qui s'étaient ralliés autour de son épouse, il savait ne pouvoir attendre de leur part qu'hostilité ou mépris. Aussi, privilégiait-il les contacts avec les Anglais, facilités par la proximité de la station estivale d'Abu où venaient se réfugier pendant la saison chaude l'Agent pour le Gouverneur Général pour le Rajasthan et son administration, attirant auprès d'eux toute une « noble » compagnie. Ainsi, l'hostilité dont il se sentait entouré à Sirohi explique, autant que la pure compétence, la raison pour laquelle le souverain préféra toujours s'entourer d'administrateurs britanniques, musulmans, ou encore originaires d'autres provinces pour occuper les fonctions principales de l'État.

Son lieu de résidence préféré était cependant Bombay. Ce qui le retenait là était la compagnie d'une courtisane (Lilibhai), qui habitait sa demeure et dont il avait eu un fils illégitime. La destinée de cette femme est révélatrice du destin des familles prises au service des souverains. Originaires du royaume de Dhrangadra, elle avait d'abord accompagné la sœur du souverain local quand cette dernière avait épousé le souverain du royaume de Ratlam. C'était une pratique courante car les femmes qui sui-

vaient ainsi une princesse lors de son mariage étaient officiellement considérées comme une partie de la dot. Puis cette famille avait dû émigrer à nouveau, accompagnant, cette fois, une des filles de la *mahārānī* qui avait été donnée en mariage au souverain de Sirohi. Sarup Singh ne régnait pas encore quand il avait pris Lilibai comme maîtresse. Il en avait eu un fils dont il avait longtemps caché l'existence, par crainte de la réaction de son père. C'est seulement lors de son accession au trône qu'il fit officiellement de celle-ci sa compagne. Elle demeurait désormais en purdah et se mit à porter le titre de Paswanji. La *mahārānī* de Ratlam avait d'ailleurs profité d'une absence du souverain pour la marier de force avec un homme du royaume dont elle était originaire et avait tenté de la contraindre à rejoindre celui-ci. Mis au courant de ce qui se tramait, Sarup Singh ne l'avait pas laissé faire. Il l'avait alors plus ou moins fait enlever et l'avait installée avec son fils à Bombay, où elle résidait dans la villa qu'il y possédait.

Pour avoir quelque chance de faire de ce fils son héritier, il aurait fallu que deux conditions soient remplies, au minimum. D'abord que la mère ait des origines Rajput suffisamment respectables et reconnues pour qu'on ne puisse pas parler, dans un tel cas, de mésalliance. Et il aurait ensuite fallu que la mère du prétendant n'ait pas le simple statut de courtisane mais puisse, au moins, revendiquer le titre d'épouse secondaire de Sarup Singh. On était loin du compte, surtout dans le contexte d'une petite cour où tout le monde savait précisément à quoi s'en tenir sur l'identité véritable de la favorite du souverain. Sarup Singh décida, malgré tout, de falsifier le passé de cette courtisane, avec l'aide d'un de ses hommes de confiance, Lallubhai Desai, un ancien ministre du royaume. Celui-ci se rendit dans le village d'origine de celle-ci, à Kathiawar et, là, il corrompit le *thākūr* local afin qu'il déclare officiellement par écrit que cette femme était bien d'origine Rajput (une Chavda Rajput). Puis il alla dans un village des environs et obtint du barde qui tenait l'état civil de cette famille qu'il falsifie à son tour les documents en sa possession pour donner une origine Rajput à l'ensemble de la famille. Enfin, il alla dans un troisième village et obtint, cette fois, d'un Gaud brahmane, un document qui stipulait que la courtisane et le souverain s'étaient bien mariés secrètement, mais en respectant le rituel hindou qui sanctifiait les mariages secondaires. Les parents de Lilibhai étant décédés, Sarup Singh demanda finalement à sa tante de contresigner ces différents documents. Cette tante avait déjà essayé d'obtenir une somme importante de la part du souverain et tenta à nouveau de monnayer son accord. C'est d'ailleurs parce que celui-ci refusa de satisfaire ses exigences que la famille de Lilibhai finit par révéler devant un magistrat ces différentes manipulations⁴.

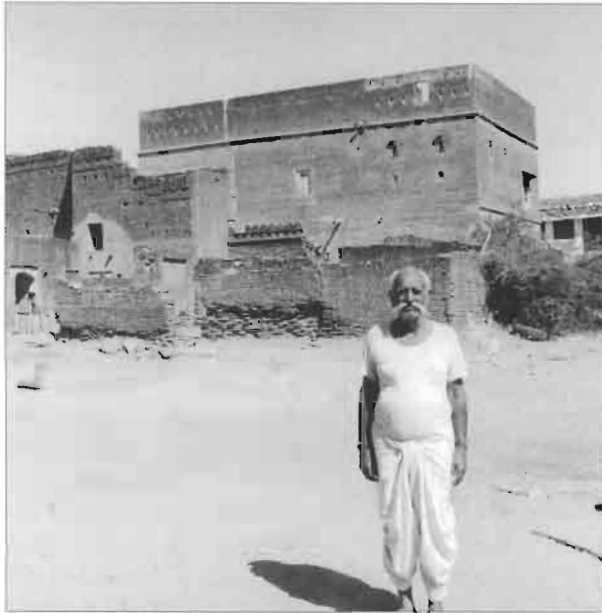
4. Affidavit, C.O.L., mai 1941.

À partir des années 30, Sarup Singh se mit à résider, non seulement à Bombay mais aussi, de plus en plus souvent, à Delhi, où il avait acquis une nouvelle propriété. Il y vivait avec une autre courtisane. Elle était, cette fois, une hindoue de basse caste (elle venait d'une caste de musiciens, les Dholi) convertie à l'islam. Et surtout, il y subit de plus en plus fortement l'influence de son secrétaire particulier, également musulman. Malgré les demandes réitérées de ses ministres, Sarup Singh refusait maintenant le plus souvent de quitter Delhi et il semblait chercher à éviter au maximum le contact avec ses sujets. Son secrétaire lui servait désormais d'intermédiaire presque exclusif avec le gouvernement du royaume. Au point que le premier ministre de l'époque, I.K. Pandya, demanda de démissionner, faute de pouvoir disposer d'un contact direct avec le souverain et surtout de son aval, quand il en avait besoin pour prendre des décisions. Le secrétaire particulier de Sarup Singh était un avocat de Lucknow, à son service depuis 1927. Dans la lettre d'introduction qu'il avait rédigée à l'époque, celui-ci avait d'ailleurs déclaré : « Si j'ai la chance d'être retenu pour ce travail, je garantis votre altesse que je serai capable de gagner la confiance de mon maître dans le laps de temps le plus bref. »⁵ Et les faits avaient amplement confirmé cette prédiction. Ainsi s'était constituée à Delhi une petite coterie – principalement composée de ce secrétaire particulier et de la nouvelle courtisane de Sarup Singh – qui contrôlait de plus en plus étroitement le souverain. C'était, du moins l'image qu'en avait l'élite du royaume à Sirohi qui s'en inquiétait d'autant plus qu'il s'agissait de musulmans. Les Anglais eux-mêmes s'en émurent, irrités par les faiblesses et les frasques du souverain, qui en faisaient une cible trop aisée face aux attaques du mouvement nationaliste. Aussi cherchèrent-ils bientôt à leur tour à obtenir de celui-ci qu'il désigne un héritier adoptif afin que puisse être concrètement envisagée l'hypothèse de son abdication.

Un oncle vindicatif et ambitieux

Man Singh était le fils cadet d'un frère de Umaid Singh, le grand-père de Sarup Singh. Celui-ci se trouvait, ainsi que les membres de sa lignée, dans une situation assez particulière. Ils étaient en effet devenus, par adoption, les seuls héritiers légitimes du domaine ancestral qui appartenait depuis des siècles au clan des Bijawat. Ces derniers avaient toujours constitué une menace potentielle pour les souverains de Sirohi. Sous le règne d'Akbar, leur ancêtre, Bija, un Deora Rajput, avait fait alliance avec

5. Lettre d'introduction d'Abdul Jullaar Khan, C.O.L., s.d.



Le fief de Manadar : l'ancienne demeure fortifiée des Bijawat.

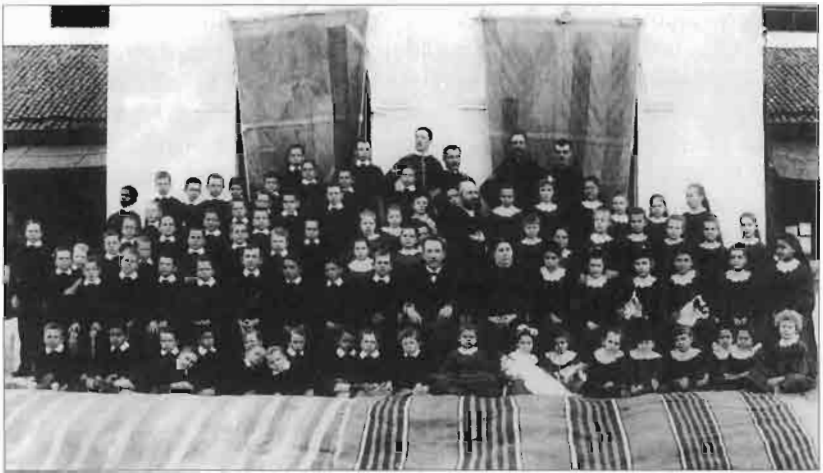
l'empereur Moghol et avait même été provisoirement décrété seul souverain légitime du royaume avant de le perdre à son tour. Encore, dans les années 1880, Sardul Singh, *thākur* de Rewara, le dernier des grands nobles parmi les Bijawat, était en rébellion depuis plusieurs années contre le souverain de Sirohi, et dévastait la région à la tête d'une bande de tribaux (des Bhil et des Mina). C'est lui que les Britanniques avaient fait condamner à mort et fusiller sur le chemin qui menait au temple de Sarneshwarji, la divinité tutélaire de la dynastie. La noblesse, on l'a déjà noté, ne pardonna jamais à Keshri Singh, le père de Sarup Singh, d'avoir laissé commettre un tel outrage, d'autant que le *thākur* était familialement lié à la plupart d'entre eux.

À la suite de nombreuses pétitions et d'un long procès, Man Singh était parvenu, en 1931, à la suite de la mort de son père puis de son frère aîné, à entrer en possession de Manadar, le fief principal des Bijawat. C'est une curiosité historique de constater que Man Singh allait rapidement se transformer en l'adversaire le plus acharné de Keshri Singh puis de Sarup Singh. Il semblerait presque que Man Singh ait hérité, en même temps que de leur domaine, de la propension des Bijawat à se révolter contre le sou-

verain légitime, alors même qu'il en était un des plus proches parents. C'est précisément là que le bât blessait. À la suite de décès variés et de morts restés sans descendance dans la branche aînée des Deora, Man Singh avait découvert que lui ou ses fils pouvaient prétendre à la succession, en cas de décès du souverain. Il y fallait cependant plusieurs conditions : d'abord, que le souverain n'ait pas tardivement de fils légitime, et qu'il ne parvienne pas, comme il le tentait alors, à faire passer pour tel celui qui lui était né de son union avec une servante. Ensuite, qu'il ne décide pas d'adopter en toute légalité, avant son décès, un autre successeur à son trône, ce que les traditions locales avaient toujours admis. Mais il fallait également que Man Singh soit considéré effectivement comme l'héritier légitime en cas de décès du souverain. Or, il y avait encore un obstacle de taille : normalement l'adoption d'un Rajput dans une autre lignée que la sienne avait comme effet automatique de lui faire perdre tout droit lié à sa naissance. Par conséquent, même si Man Singh était reconnu comme l'héritier le plus proche du souverain, cela ne signifiait pas qu'il puisse lui succéder, ce dernier ayant théoriquement perdu tous les droits liés à son ascendance royale à partir du moment où son grand-père avait accepté le titre d'héritier adoptif dans le clan des Bijawat. Mais la situation n'était pas aussi claire car il semblait avoir été aussi spécifié à l'époque que cette adoption n'empêcherait pas son bénéficiaire de continuer à disposer de privilèges uniquement dévolus, normalement, aux membres immédiats de la lignée régnante. Une telle dérogation s'appliquait-elle encore à un droit de succession éventuel dont pourraient alors bénéficier ses descendants ? Cela semblait plutôt tiré par les cheveux mais Man Singh n'en défendait pas moins une telle interprétation avec le plus grand acharnement. Et il fallait de l'opiniâtreté pour estimer qu'en dépit de tant d'obstacles, il n'était pas vain de fomenter toutes sortes d'intrigues pour être en mesure d'accéder peut-être un jour – ou du moins de faire accéder un de ses fils – au trône de Sirohi.

La façon dont Man Singh puis son fils après lui, poursuivirent ce but, des années après l'indépendance, a quelque chose de fascinant et d'un peu dérisoire. Les moyens employés évoquent souvent la meilleure tradition des manières de cour et des intrigues de palais, pratiquées depuis toujours dans les royaumes du Rajasthan. Il chargea, par exemple, un de ses serviteurs de déposer une fiole de poison dans les cuisines du collège où étudiaient ses propres enfants. Puis il suggéra au directeur de ce collège, par le biais d'une lettre anonyme, de faire l'inspection de ses cuisines. Et finalement, une fois le poison découvert, il accusa le souverain d'avoir tenté de faire empoisonner ses enfants. Mais surtout, à côté de tels procédés, presque comiques, il n'hésita jamais à employer d'autres moyens plus significatifs. Pendant des dizaines d'années, il ne cessa d'accabler de péti-

tions tous les niveaux de la hiérarchie coloniale, depuis le résident politique local jusqu'au roi d'Angleterre. De même, il sut utiliser pour sa cause tous les nouveaux moyens de communication. À différentes périodes, il envoya des dizaines de télégrammes anonymes calomniant le souverain à tous les journaux possibles dans l'ensemble du sous-continent. Enfin, il n'hésita pas à entrer en contact avec les militants nationalistes pour faire avancer sa cause, leur fournissant sans réserve tous les éléments dont il pouvait disposer pour dénigrer le souverain et, en fin de compte, espérait-il, pour l'obliger à abdiquer.



Lawrence School, 1895.

La lutte pour la succession

Tout le règne de Sarup Singh fut ainsi marqué par des luttes de faction incessantes à la cour. Rien d'étonnant à cela, surtout à la lumière des comportements équivoques du souverain. Le début de son règne fut déjà compliqué par l'existence de trois factions, au moins : les anciens notables du royaume qui continuèrent jusqu'à sa mort à soutenir l'ancien souverain dont les rapports ne cessaient de s'envenimer avec son fils ; les principaux nobles du royaume qui s'opposaient aussi bien au père qu'au fils ; le souverain, enfin, qui était soutenu par les Anglais quoiqu'ils aient rapidement entretenu des relations particulièrement difficiles avec cet homme qu'ils n'estimaient guère.

Puis au fur et à mesure que se compliquait l'existence de Sarup Singh, on assista à une nouvelle distribution des factions qui s'affrontèrent toujours plus âprement autour de la question de sa succession : quatre partis au moins s'opposaient maintenant.

Lakhpat Ram Singh, le fils illégitime du *rājā*, ne perdit jamais l'espoir d'hériter du trône. Il fut longtemps soutenu activement par le souverain ainsi que par le puissant ministre des finances dans le royaume. Cependant dans les années 40, Sarup Singh le désavoua et les Britanniques firent comprendre à ce dernier qu'il n'avait aucune légitimité véritable. Il n'en demeura pas moins prétendant au trône même après l'indépendance.

Le second parti était constitué par la nouvelle épouse musulmane de Sarup Singh et par son secrétaire particulier, Zafarul Hassan. Ce dernier joua de son influence pour discréditer les autres prétendants, dans l'espoir, très certainement, que cette courtisane musulmane ait à son tour, un jour, un fils du souverain à qui il pourrait servir personnellement de mentor.

Le troisième parti était composé de Man Singh et de son fils. Ceux-ci avaient l'appui non négligeable de la *mahārānī*, la première épouse légitime de Sarup Singh. Ils étaient soutenus également par le *mahārājā* de Jamnagar dont un fils avait épousé une des filles de Sarup Singh, et qui était un des souverains les plus modernistes et les plus actifs de l'Inde dans ces années qui précédèrent l'indépendance. Ce *mahārājā* était président de la chambre des princes et un ami personnel de Vallabhai Patel. Le principal obstacle qui se posait à Man Singh, en dehors de son inimitié totale avec le souverain, était dû à la complexité institutionnelle de sa position d'héritier présomptif.

Une dernière faction, encore, s'était constituée enfin autour de I.K. Pandya, brahmane originaire de Rajkot dans le Gujarat. Dernier en date des premiers ministres de Sarup Singh, à partir de 1939, celui-ci avait succédé à deux administrateurs britanniques et avait été recommandé à ce poste, tout à la fois par les Britanniques et par Gandhi lui-même, discrètement consulté. Or, dans les dernières années du règne de Sarup Singh, les Britanniques s'étaient inquiétés, à leur tour, de la question de la succession et avaient pressé le souverain de choisir comme héritier adoptif une autre personne encore. Il s'agissait de Tej Singh, jeune cousin du souverain à qui devait revenir légitimement le trône dès lors que les prétentions de Man Singh étaient récusées. Tel fut le choix officiel des Britanniques ainsi que de Pandya, premier ministre, qui espérait pouvoir tenir la première place dans le royaume, tant que le nouveau souverain n'aurait pas atteint la majorité.

Campagne de presse

À partir de 1933, de mystérieux articles, faisant allusion à la personne privée du souverain, se multiplièrent dans toute la presse nationaliste. On pouvait lire dans un périodique en *urdu* de Delhi :

« Les affaires privées du souverain vont bientôt révéler des faits étranges et mystérieux... On attend d'un dernier petit changement de circonstances la dissipation du mystère et la mise à jour d'une histoire fort intrigante et bien intéressante. On dit que le souverain de Sirohi a acheté une demeure à Delhi où il a vécu l'an dernier. On dit aussi que ceux qui habitent à présent cette demeure vont aider à y voir plus clair. J'ai encore été informé que, lorsque l'histoire privée de ce souverain sera connue, le pays aura, par là même, l'opportunité de voir quelques autres autres princes régnants sous leurs jours véritables. »⁶

Ou encore, dans le *National Call*, toujours de Delhi :

« La situation, dans le petit État de Sirohi au Rajputana est en train de devenir incroyablement compliquée. Son Altesse le *mahārāj* de Sirohi et les affaires qui le concernent ont toutes les chances d'attirer un intérêt considérable de la part du public dans un avenir très proche, sachant que des rapports officieux de certains événements sensationnels, qu'il est préférable de ne pas mentionner encore à l'heure actuelle, ont déjà perturbé considérablement les sujets du royaume. D'après les informations dont je dispose, la situation est aussi soigneusement suivie dans les cercles officiels. »⁷

La police du royaume fit rapidement la preuve que Man Singh était à l'origine de cette campagne. L'irritation envers celui-ci n'était pas seulement le fait du souverain mais était partagée par les Britanniques qui supportaient plus mal que tout qu'on essaye de court-circuiter leur hiérarchie interne comme l'avait fait Man Singh en adressant des pétitions à plusieurs reprises au vice-roi et au roi d'Angleterre. Et ils ne s'interposèrent pas, bien au contraire, quand la justice du royaume décida d'une courte peine de prison pour l'oncle du souverain. Par égard pour sa naissance, on l'emprisonna cependant, non pas dans la prison commune, mais dans un bâtiment qui se trouvait dans l'enceinte même du temple de Sarneshwar, la divinité tutélaire de la dynastie royale. Cette arrestation n'apaisa pas Man Singh, bien au contraire. Il parvint à faire atteindre des messages à l'extérieur et vers 1936, la campagne contre le souverain toujours alimentée par les informations plus ou moins fiables qu'il donnait, reprit de plus belle dans la presse nationaliste.

L'accusation envers Sarup Singh de sa conversion à l'islam se fit de plus en plus explicite. Pire encore, aux yeux de ses détracteurs, on l'accusa

6. *The Nahdat*, 6 déc. 1933, Delhi.

7. *The National Call*, 31 déc. 1933, Delhi.

de tenter de convertir les sujets de son royaume. Les preuves étaient certes faibles et pas véritablement convaincantes. Ainsi, dans plusieurs journaux, fut-il fait référence au témoignage de son oncle, accusant ses gardes d'avoir tenté de le convertir par la force, lors de son séjour en prison : « Là, j'avais à préparer mes repas de mes propres mains. Je n'avais aucune expérience pour faire la cuisine. Résultat, je me suis brûlé, un jour, un doigt de la main droite. Il y avait là un gardien islamique. Ils utilisaient toutes sortes de moyens de pression pour me convertir à l'islam. »⁸

À ces accusations peu crédibles, venait cependant s'ajouter le ressentiment des hautes castes de Sirohi auquel il a déjà été fait référence. Les cercles nationalistes du royaume accusaient maintenant systématiquement le souverain de préférer les musulmans pour occuper des emplois gouvernementaux : « Il y a eu des protestations du fait que la jeunesse hindoue éduquée n'obtient aucun emploi dans l'administration tandis qu'il est fait appel en grand nombre à des musulmans étrangers au royaume. »⁹ De la même façon, on prêtait maintenant au souverain les comportements et les propos les plus extrêmes :

« J'ai tous les droits à Sirohi. Je peux y agir à ma guise. Et si vous, la population, n'aimez pas mon administration, vous pouvez, tout aussi bien, quitter l'État. J'amènerai les Pathans pour y séjourner. C'est tout à fait vain de votre part de correspondre avec le vice-roi ou avec le Hindu Sabha [mouvement traditionaliste hindou, NDT] car ils n'ont aucun moyen d'agir dans le royaume. Vous vous plaignez des lois tout à fait usuelles que j'ai instaurées mais, maintenant, j'en instaurerai de bien pires. »¹⁰

Devant l'étendue d'une telle campagne, les autorités essayèrent de réagir en multipliant les démentis de toute sorte. Un article ainsi parut où la *mahārāṇī* démentait l'existence de toute friction entre elle et le souverain¹¹. Lallubhai fit de même une déclaration assermentée devant le juge où il faisait acte de sa connaissance intime de la famille royale ainsi que du souverain depuis une quarantaine d'années, pour attester de la foi de celui-ci dans la religion de ses pères. Il affirmait également que la maîtresse du souverain était bien d'origine Rajput¹². Des articles parurent aussi pour dénoncer la campagne de presse en cours. On pouvait lire par exemple, dans un quotidien de Delhi sous le titre de « Propagande infâme contre l'État de Sirohi » que « ces derniers temps, des articles orduriers et malvenus sont publiés dans des journaux en hindi contre le *darbār* de Sirohi »¹³.

8. *Rajasthan*, 25 mai 1936, Ajmer.

9. *Rajasthan*, 21 avr. 1936, Ajmer.

10. *Akhand Bharat*, 15 mai 1936.

11. *Bombay Samachar*, 30 juin 1936.

12. Déclaration de Lallubhai Desai devant la Cour de Justice de Sirohi, C.O.L., 21.11.1936.

13. *Ihdam*, Delhi, 3.2.1936.

La campagne ne cessa pas pour autant. Même si certains des éditorialistes du mouvement nationaliste impliqués dans cette campagne de presse se crurent obligés d'atténuer le caractère explicitement communaliste de leurs attaques contre le souverain. Ainsi, l'éditeur du *Rajasthan* jugea-t-il nécessaire de préciser :

« En lisant aussi bien mon premier article que celui-ci, personne ne devrait en déduire que je suis sectaire ou que je suis jaloux parce qu'une communauté précise bénéficie de meilleures opportunités. Je souhaite autant de bien aux autres communautés qu'à la mienne. Je dirais même plus : à mes yeux, c'est toute la race humaine qui forme une seule communauté. »¹⁴

Ou encore, comme le disait un autre éditorialiste : « Il importe peu que le *mahārājā* ait adopté l'islam ou soit hindou. De notre point de vue, il n'y a pas de différence entre Raja Saheb et Nawab Saheb mais *mahārājā* Man Singh n'est pas le seul à avoir fait des allégations contre le souverain de Sirohi à ce sujet. »¹⁵

Cette campagne de presse *ad hominem* était menée grâce à l'appui des militants nationalistes du royaume assemblés dans le Praja Mandal. Cela ne signifiait cependant pas qu'elle fût conforme à ce que voulaient les leaders du mouvement. C'est ainsi que Vallabhbai Patel la désapprouvait profondément. Son opinion nous est connue par les comptes rendus de réunions du Praja Mandal de Sirohi auxquelles il était invité, et mérite d'être rapportée :

« Il n'y a aucun bénéfice à déterrer les affaires des souverains, mais, tout au contraire, nous y perdons notre prestige... Avant d'insister sur les défauts des souverains, nous devrions essayer de mettre fin à notre propre couardise, on ne peut espérer aller au paradis avant d'être mort soi-même... Je vous dis : arrêtez de calomnier des rois. Ceux qui ne se sont jamais souciés de prestige ne peuvent pas perdre de prestige... Si vous voulez ruiner son prestige, vous pouvez le faire en deux lignes ; inutile de remplir quatre colonnes. »¹⁶

Mais quelle que fut l'opinion de Patel, les membres du Praja Mandal de Sirohi refusèrent, comme on l'a vu, de se ranger à son avis : « Les leaders du Congrès nous censurent... Pour mettre à bas l'administration de ce pécheur, il est nécessaire que tout soit publié. Bien sûr, notre consolidation et notre unité sont nécessaires mais la publication de son cas est aussi nécessaire que les autres démarches. »¹⁷ Et c'est ainsi que jusqu'à la mort du souverain, en 1946, on trouvera régulièrement dans la presse nationaliste des articles le dénonçant.

14. *The Rajasthan*, Beawar, 19 juin 1936.

15. *Akhand Bharat*, Bombay, 26 nov. 1936.

16. *Bombay Samachar*, 27 juin 1936.

17. *Ibid.*

Un curieux personnage

La vie d'un personnage obscur ou peu connu n'est pas nécessairement moins significative de son époque que celle de personnages plus renommés¹⁸. La vie, marquée par l'échec, du dernier souverain de Sirohi est, à sa façon, un formidable révélateur des contradictions auxquelles tant d'autres durent se confronter, chacun avec les moyens qui furent les siens, dans l'histoire récente de l'Inde.

En utilisant une métaphore, bien sûr schématique, il n'est pas impossible de se représenter le personnage de Gandhi comme un véritable héros hégélien. Celui-ci crut toujours à la possibilité d'une synthèse créatrice entre toutes sortes de divisions qui semblaient caractériser la société de son temps ; que ce soit entre colons et colonisés, entre hindous et musulmans, entre hautes et basses castes, ou d'une manière plus générale entre tradition et modernité et entre Orient et Occident. Gandhi se présentait lui-même comme l'exemple vivant et le symbole de cette synthèse souhaitée.

Gandhi était toujours prêt à mettre en jeu sa santé et, au besoin, sa vie, pour tenter de restaurer la paix et l'harmonie dans la société. Plus que cela, il tendait à considérer sa personne comme un microcosme où se reflétait la société indienne de son temps, avec ses conflits et ses tiraillements. Il estimait même que si ces conflits existaient, c'était dans une certaine mesure une matière de responsabilité personnelle qui mettait en jeu l'imperfection de sa propre conduite. Or, d'une manière paradoxale, il n'est pas impossible de voir dans Sarup Singh, une antithèse presque parfaite du personnage de Gandhi. À sa façon, certes bien particulière, le dernier souverain régnant à Sirohi se trouvait en butte lui aussi, et de manière certainement aussi intime sinon plus, à pratiquement toutes les contradictions que connaissait la société indienne. Il s'était arrangé pour partager sa vie non seulement entre deux religions mais encore, au minimum, entre trois demeures, autant de compagnes et de styles de vie.

À Sirohi, il retrouvait ses épouses et filles légitimes et préservait, tant bien que mal, la façade d'un souverain hindou traditionnel conscient de ses origines et fier de ses traditions. À Bombay où se trouvait l'une de ses maîtresses et son fils illégitime, son mode de vie était beaucoup plus occidentalisé ; il y menait ses affaires tout en s'adonnant à sa passion pour les automobiles. Quand il résidait à Delhi, entouré de son secrétaire et d'une courtisane musulmans, c'était, cette fois, son affinité pour l'islam qui se manifestait.

18. Voir en particulier, par exemple, sur Amar Singh, un noble de Jaipur, S. et L. RUDOLPH, 1991.

Seulement, à l'opposé d'un Gandhi, l'œcuménisme de Sarup Singh n'avait rien d'une démonstration publique de foi en la possibilité d'une synthèse créatrice entre les différentes traditions et courants d'influence qui traversaient l'Inde moderne. Celui-ci passa, au contraire, une bonne partie de son temps à garder, aussi hermétiquement closes et secrètes qu'il le pouvait, les différentes facettes de son existence. De même, n'y avait-il pas en lui la moindre volonté de sacrifier de sa personne pour incarner un tel œcuménisme. Celui-ci semble avoir été surtout motivé par l'espoir d'en retirer des bénéfices personnels, particulièrement sur le plan de sa santé défaillante.

Sarup Singh souffrait en effet de maux divers, et il entretenait tout au long de sa vie les relations les plus diverses avec quiconque était susceptible de lui donner l'espoir qu'il saurait alléger ses maux. Il avait fait de son corps un véritable terrain d'expérimentation pour toutes les thérapies existantes, ayant aussi bien recours aux services de la médecine occidentale qu'à ceux des fakirs ou des *sādhu*. Voici, par exemple, comment un certain docteur Bhatt lui recommandait de faire appel à un fakir : « Sa méthode de traitement est très simple mais elle donne de bons résultats. Il écrit quelque chose en *urdu* sur un petit papier et place ce papier dans un petit *tāvīz* [boîte à talismans, NDT] qui a fait l'objet d'un charme, et il donne aussi quelques médecines. »¹⁹

Or, on ne saurait sous-estimer l'influence que de tels personnages tentaient de prendre sur leurs patients. L'exemple du fakir auquel il vient d'être fait mention en est une bonne illustration : le même pouvait se permettre d'employer les formules suivantes en écrivant à Sarup Singh en 1938 : « Quand un fakir est mécontent, il ne manque pas de proférer quelque malédiction... Je n'ai aucun doute que les personnes à qui vous faites confiance ne veulent pas votre bien mais cherchent, au contraire, à vous mettre en difficulté... Comme vous avez toute foi en moi »²⁰, et ainsi de suite, en rappelant par ailleurs qu'il avait acheté deux voitures au nom du *rājā* et qu'il avait besoin d'argent.

À en croire sa correspondance avec les Britanniques, à partir de 1941, Sarup Singh ne se faisait guère plus d'illusions sur son avenir :

« Je vais entrer dans ma cinquante-quatrième année au cours de ce mois et comme j'ai une foi implicite dans la lecture de mon horoscope qui indique que je n'ai plus que cinq années à vivre, je suis extrêmement désireux de me préparer à ma fin prochaine par la méditation religieuse. »²¹

19. C.O.L., f. 50, 1933.

20. C.O.L., 4.11.1938.

21. I.O.L., R.A., Pol. 185, 1942.

Il marquait aussi sa volonté de se désengager des affaires d'État, ce qui est crûment confirmé par le résident politique en ces termes :

« Depuis l'institution du Conseil, l'attitude de Son Altesse a été d'une complète indifférence envers toutes les affaires dans lesquelles son intérêt personnel n'est pas en jeu... Ses principales préoccupations non religieuses concement sa santé et son épouse morganatique à qui il a fait don de ses propriétés immobilières à Delhi. »²²

Deux mois auparavant, Sarup Singh s'était d'ailleurs rendu auprès du *mahārājā* d'Alwar pour lui faire attester qu'il avait bien signé personnellement en sa présence un document, dont il ne lui révéla pas le contenu, mais qui fut remis alors au Résident britannique pour le Rajputana. La teneur de ce document ne fut révélée qu'en février 1946, lors du décès du souverain à Delhi. Sarup Singh y confirmait non seulement qu'il s'était bien converti à l'islam depuis 1927, c'est-à-dire pendant les vingt dernières années de son règne mais aussi qu'il avait épousé selon la tradition islamique la femme avec laquelle il vivait à Delhi, également convertie. Il demandait expressément enfin d'être enterré selon les rites funéraires islamiques²³. De ce fait, toute la propagande contre Sarup Singh fondée principalement sur les accusations plus ou moins fantaisistes de son oncle Man Singh et sur des rumeurs qui paraissaient être des calomnies, se trouva-t-elle brutalement confirmée. Mais paradoxalement, ceux qui avaient été, pendant de longues années, les adversaires les plus acharnés du souverain étaient loin de s'en réjouir. Depuis 1936, le climat politique du sous-continent avait bien changé. L'indépendance de l'Inde était imminente et il n'était plus question maintenant que de savoir comment s'effectuerait la partition du sous-continent. Et la majorité de ceux qui avaient eu longtemps comme objectif de faire admettre publiquement la conversion du souverain avaient maintenant la préoccupation exactement inverse. Ils voulaient que celle-ci soit étouffée.

Ici intervient un de ces étranges épisodes qui ponctuent l'histoire telle qu'elle se déroule véritablement et que l'historiographie passe habituellement sous silence. Pukhraj Singhi a bien voulu me raconter comment deux expéditions furent successivement organisées sous sa direction, d'abord en 1946 puis en 1947 à Delhi, afin de tenter de récupérer le corps du défunt afin qu'il soit incinéré en tant que souverain hindou à Sirohi et non enterré, comme un musulman, à Delhi. La première expédition échoua devant la volonté des Britanniques de respecter les dernières volon-

22. *Ibid.*

23. Copie du testament de Sarup Singh, accompagnée d'une correspondance datée de 1946 entre Pukhraj Singhi de Sirohi et le secrétaire du *mahārājā* d'Alwar confirmant le rôle de témoin de celui-ci en 1941, C.O.L., 1946.



Les cénotaphes des souverains à Sirohi.

tés du souverain et de ne pas donner l'occasion de troubles incontrôlables. En revanche, la seconde expédition, faite à la faveur des troubles qui accompagnèrent la première année de l'indépendance à Delhi, réussit. Le tombeau dans lequel se trouvait le corps de Sarup Singh fut détruit et ses restes incinérés sur place. Ainsi se termina la tragique destinée du dernier souverain à avoir effectivement régné sur le royaume de Sirohi. Les querelles liées à sa succession et sur lesquelles je reviendrai, allaient en revanche durer, même après la dissolution officielle du royaume.

La fin du royaume

Des alliances improbables

Pour comprendre ce qui s'est passé sur le plan local pendant la vingtaine d'années qui précèdent l'indépendance, il faut prendre en compte au moins trois sortes de facteurs, de nature tout à fait diverse : il y d'abord l'imbroglio compliqué de stratégies, à la fois collectives et individuelles, qui va se jouer autour de la personnalité du souverain et de la question de sa succession. Il y a ensuite l'évolution du mouvement nationaliste local (le Praja Mandal) qui va renforcer son activisme au fur et à mesure des années. Il y a enfin la manière dont les tensions traditionnelles existant dans le royaume vont se cristalliser à nouveau, dans un contexte changeant. L'interaction entre ces différents facteurs explique le jeu compliqué des alliances qui vont se nouer pendant ces années.

Le Praja Mandal en évolution

Les premières années d'existence du Praja Mandal (1934-1938) furent surtout marquées, nous l'avons observé, par une campagne *ad hominem* contre le souverain, principalement alimentée par les informations plus ou moins fantaisistes de son oncle. Patel en avait fait le reproche aux militants nationalistes de Sirohi. Mais était-il si bien placé pour faire une telle critique ?

Il est notable que la position de beaucoup de leaders du mouvement nationaliste fut singulièrement équivoque à propos de l'Inde des Princes¹.

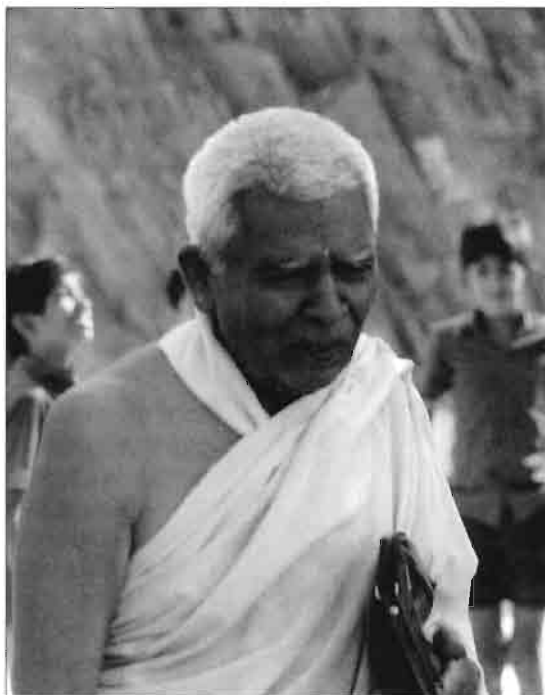
1. Voir B.N. RAMUSACK, 1988.

Gandhi et la droite du Congrès se refusèrent toujours à mettre sur un même plan le pouvoir des princes et le pouvoir colonial. Tel ou tel de leurs agissements pouvait être dénoncé mais leur légitimité n'était pas remise en cause, en tant que telle, dès lors qu'ils acceptaient de se comporter en souverains respectueux de leurs sujets. Ce n'est qu'à la session extraordinaire du Congrès en 1938, à Haripura, que fut véritablement admis le principe d'extension du mouvement nationaliste à l'Inde des Princes. Encore était-il précisé que l'action des militants réunis dans le cadre des Praja Mandal qui s'étaient constitués dans presque toutes les principautés, ne devait pas se réclamer ouvertement du Congrès. Et les demandes prônées par Gandhi dans les principautés restaient singulièrement modestes. Il s'agissait simplement d'exiger des souverains qu'ils refrènent leurs dépenses privées et procèdent à des réformes judiciaires libérales envers leurs sujets.

Cette politique de modération du Congrès aussi critiquée qu'elle ait pu être par les militants locaux, n'en fit pas moins sentir ses effets. Déjà, par exemple, dans les années 20, on avait pu noter que le premier ministre de l'époque n'était nul autre que le fils du Pandit Malviya. C'est pratiquement la même situation qui va se répéter au tournant des années 40. Pendant les années 30, deux administrateurs coloniaux britanniques à la retraite s'étaient succédé à la tête de l'administration du royaume. Mais en 1939, au moment où l'agitation locale va connaître une nouvelle ampleur, ce sera de nouveau un Indien, I.K. Pandya, originaire de Rajkot dans le Gujarat, lui aussi un proche des leaders du mouvement nationaliste, qui va être désigné comme premier ministre avec l'appui officiel des Britanniques et celui, plus officieux, de Gandhi².

L'influence modératrice d'une partie du Congrès n'eut cependant pas pour effet de briser l'activisme des militants locaux. Les années qui suivirent immédiatement la session de Haripura virent, au contraire, la recentralisation des activités du Praja Mandal sur le territoire du royaume alors qu'elles s'étaient pratiquement cantonnées à des activités de propagande organisées depuis Bombay. Cela fut particulièrement le fait de jeunes militants nationalistes locaux qui, à l'instar de Pukhraj Singhi, étaient plus directement influencés par des idées de gauche ou par les idéaux gandhiens et qui voulaient militer au contact des populations. Cet activisme des militants du Praja Mandal dans le royaume donna une acuité nouvelle à la plupart des conflits qui continuaient d'alimenter tensions sociales et politiques dans le royaume depuis plusieurs décennies.

2. Lettre de J.T. Pathak à Sarup Singh, faisant état de conversations avec Patel et Gandhi à propos de l'agitation à Sirohi et recommandant la nomination de I.K. Pandya, C.O.L., 18.4.1939.



Pukhraj Singhi.

L'administration du royaume cherchait encore, en 1936, à poursuivre les réformes judiciaires qu'elle avait déjà tenté d'imposer à plusieurs reprises depuis 1923. Ces tentatives suscitèrent, une nouvelle fois, l'opposition systématique de la communauté Jain. Face à la promulgation autoritaire de décrets qui leur étaient défavorables, ceux-ci, réunis dans le cadre de la Nau Pargana Association³, décidèrent de mener une politique systématique de boycott de l'administration locale et ils menacèrent également de cesser toute activité dans le royaume. Ils refusèrent non seulement de fréquenter les cours de justice ou de payer les taxes diverses qui leur étaient imposées mais ils cessèrent d'accorder tout prêt nouveau aux cultivateurs et commencèrent à faire sortir leurs capitaux du royaume⁴.

3. La Nau Pargana Association avait été créée en 1924 pour lutter contre les projets de réforme judiciaire de l'administration locale qui affectaient tout particulièrement la communauté marchande.

4. *Mahajan Agitation*, C.O.L., 1936.

L'exemple des conflits liés à la noblesse est aussi une bonne illustration de la continuité des conflits dans le royaume. On se souvient qu'après les années 20, la noblesse et l'administration étaient parvenues à un compromis difficile sur le statut de leurs domaines fonciers. La majorité d'entre eux avait accepté de payer la part de revenu due à l'État, non plus en nature mais en espèces selon un taux qui avait été négocié à l'époque. De plus, les nobles avaient été directement touchés par la baisse des prix agricoles pendant les années 30 et se plaignaient maintenant d'être en voie d'être ruinés par le taux d'imposition qui avait été alors fixé. À cela s'ajoutait une opposition de plus en plus généralisée au souverain. Entre les rumeurs qui couraient sur ses inclinations religieuses et sa volonté affichée de voir son fils illégitime lui succéder, il était difficile d'imaginer ce qui était le plus choquant pour les nobles, généralement très conservateurs. Aussi, en 1936, de nombreux rapports de police nous renseignent sur des conspirations de *thākur*, avivées par Man Singh et son fils, qui cherchaient toujours à se débarrasser du souverain⁵.

Les choses prirent une tournure également familière, vers 1940, quand l'administration tenta de poursuivre à nouveau l'établissement du cadastre qu'elle avait dû renoncer d'achever dans les années 20. Cette tentative ne fut pas plus couronnée de succès, suscitant d'ailleurs la résistance des mêmes nobles qui s'étaient déjà opposés à une telle opération, une vingtaine d'années auparavant. Le *thākur* de Rohua, auquel il a déjà été fait souvent référence, s'insurgea une fois de plus contre le souverain, en transformant son domaine en ce véritable camp fortifié qui a été décrit au premier chapitre. De même, assiste-t-on à des mouvements de protestation de brahmanes qui prirent, cette fois encore, la forme traditionnelle de jeûnes et de suicides.

Dans chacun de ces cas, il y avait cependant un élément nouveau : c'était l'appui donné maintenant à ces différents opposants par les militants nationalistes. On a vu qu'ils avaient déjà soutenu à Bombay les revendications de Man Singh, l'oncle du souverain, et avaient accepté de relayer ses campagnes de presse dans leurs propres journaux. Mais ils allèrent plus loin en soutenant de manière plus générale la cause des *thākur*. Des contacts furent alors établis entre les nobles de Sirohi et le fils de Jamna Lal Bajaj, le célèbre industriel qui était trésorier du Congrès. De même, de 1936 à 1940, on trouvera fréquemment dans les critiques adressées au gouvernement par le Praja Mandal des allusions aux difficultés financières auxquelles se trouvaient affrontés les *jāgīrdār*. Les militants nationalistes appuyèrent aussi les brahmanes dans leurs revendications.

5. Rapports du Superintendant de Police de Jodhpur, C.O.L., 19 juin 1936 *sq.*

Ils essayèrent également de contacter les populations tribales pour qu'elles se mobilisent de nouveau, comme elles l'avaient fait pendant le mouvement de Motilal, en 1922. Celui-ci avait continué clandestinement son action de réformes sociales, sur une base désormais beaucoup plus réduite, parmi les populations tribales des petits royaumes situés en bordure du Gujarat et du Rajputana. En 1925, des démarches avaient été effectuées par des militants proches de Gandhi, avec l'accord d'administrateurs britanniques, pour lui permettre enfin d'agir au grand jour, à condition de limiter dorénavant strictement son activité au domaine social. Cette autorisation lui ayant été encore refusée, et comme il était toujours recherché, il continua de vivre dans la clandestinité jusqu'en 1929, date à laquelle il fut arrêté dans le royaume d'Idar, puis jugé et emprisonné à Udaipur⁶. Il n'y eut pas cependant à Sirohi, dans les années 30, à Sirohi, de reprise véritablement significative du mouvement de révolte des populations tribales. Ceci est un point important qui distingue clairement la situation de la fin des années 30 de celle qui avait prévalu dans les années 20.

En revanche, les militants nationalistes prirent directement en charge les revendications de la communauté Jain et leur donnèrent une amplitude et une radicalisation que ce mouvement n'avait jamais connues jusqu'alors. Ce qui s'explique aussi par le nombre de Jain qui participaient au Praja Mandal. Le mouvement des *mahājan*, organisé dans le cadre de la Nau Pargana Mahajan Association, maintint cependant ses revendications spécifiques : d'une part, le refus des nouvelles réformes judiciaires, jugées désavantageuses à leur égard et, d'autre part, la critique des procédures de recrutement dans l'administration qui se faisaient, selon eux, au détriment de la jeunesse éduquée de Sirohi, et au profit d'éléments étrangers au royaume ou encore à celui de musulmans plutôt que d'hindous.

On ne peut nier, en effet, qu'une certaine propagande anti-islamique ait été développée à l'époque par les militants du Praja Mandal qui ne visait pas seulement le souverain. C'est ainsi qu'était régulièrement dénoncé le comportement de la police du royaume et des fonctionnaires locaux, responsables des redevances, qui comptaient parmi eux de nombreux musulmans originaires du Gujarat. On reprochait aussi au souverain d'avoir présidé à des cérémonies islamiques et on le rendait responsable de favoriser une campagne de conversion à l'islam, systématiquement menée, à en croire la rumeur, parmi les populations tribales proches d'Abu.

6. I.O.L., P.S., R.A., Idar State. n. 821, 1928-1929.

L'inversion rhétorique

L'implication plus ou moins directe des militants nationalistes dans les conflits sociaux et économiques eut aussi comme conséquence de transformer la rhétorique en usage, de part et d'autre. En effet, jusque-là, l'administration coloniale avait toujours prétendu que les conflits existants traduisaient la résistance des éléments les plus traditionnels de la société locale : ces troubles étaient la conséquence, certes regrettable mais inévitable, des progrès en cours. Cependant, quand entrèrent en jeu les militants nationalistes, les administrateurs eurent de plus en plus de mal à tenir le même genre de rhétorique. Quoique cela puisse paraître contradictoire avec la manière dont ces militants acceptaient de soutenir les intérêts particuliers de telle ou telle communauté, la propagande d'ensemble du Praja Mandal s'organisait autour d'un reproche fondamental adressé à l'administration du royaume : celle-ci était moins attaquée, comme autrefois, pour son manque de respect des traditions locales mais, tout au contraire, pour le défaut inverse. Les militants nationalistes ne cessaient de reprocher au souverain et indirectement aux Britanniques, de freiner systématiquement tout esprit véritable de réforme dans le royaume. Les administrateurs anglais se trouvaient pris à leur propre jeu. C'étaient eux, à leur tour, qui se trouvaient accusés de soutenir les éléments les plus rétrogrades de la population et de traîner les pieds pour mettre en place les réformes indispensables au progrès social du royaume.

Ainsi les Britanniques furent-ils de plus en plus souvent confrontés à la situation quelque peu surréaliste où il leur fallait plaider pour le maintien des traditions locales face à des militants qui prenaient en exemple, au contraire, les institutions de l'Inde anglaise. L'extrait de dialogue qui suit entre le Résident britannique et Gokulbhai Bhatt, le président du Praja Mandal en est un parfait témoignage :

« Après une présentation formelle, Son Honneur, le Résident, ouvrit la conversation ; et les points suivants furent abordés :

1. Ici, dans les États princiers, vous essayez d'imposer l'adoption de formes de gouvernement qui sont en vigueur dans l'Inde britannique mais, d'autre part et simultanément, en Inde britannique, vous attaquez, tout au contraire, les formes de gouvernement existantes.

2. Dans les États princiers, la forme de gouvernement n'était pas la démocratie mais le souverain était à la fois un père et une mère pour ses sujets, veillant à leurs intérêts comme s'il s'agissait de ses enfants. Les conditions qui prévalaient dans les États princiers différaient, de toutes traditions, de celles qui existaient dans l'Inde britannique et pourtant, vous essayez de les faire coïncider. Qu'essayez-vous de promouvoir : la concorde ou la haine ?... Si vous avez à cœur l'intérêt de l'État, pourquoi voulez-vous accélérer à tout prix le rythme des réformes, alors qu'il est admis de tous que les gens d'ici sont arriérés ?

Mr Gokulbhai. – Non, les gens d'ici ne sont pas aussi arriérés qu'on le pense. Il y a plus de gens éduqués ici que dans les autres États princiers du Rajputana, et même, les masse illettrés en savent plus qu'on ne le croit.

Son Honneur, le Résident. – Peut-être bien des fermiers qui savent leur métier, mais... n'ont pas la moindre idée de ce que c'est que l'administration. »⁷

On peut en donner un autre exemple, tout aussi significatif. Lorsque les militants nationalistes et la communauté Jain s'opposèrent aux nouvelles réformes judiciaires, ils choisirent soigneusement leurs arguments et leurs critiques. Ce qu'ils reprochaient, parfois non sans malice, aux nouvelles lois, n'était pas tant leur modernisme : ils affirmaient au contraire que, sous couvert de la modernisation du système légal, les éléments de droit mis en place étaient beaucoup plus rétrogrades que ceux qui existaient jusque-là de manière informelle. Ils faisaient remarquer, par exemple, en ce qui concernait la promulgation de nouvelles lois sur l'usure – indéniablement progressistes par ailleurs et favorables aux débiteurs – que le nouveau code, calqué sur celui de l'Inde britannique, différait selon qu'il s'appliquait aux musulmans et aux hindous, institutionnalisant des différences qui n'avaient jamais existé jusqu'alors :

« Son Altesse notera certainement avec satisfaction que, dans nos contrées, il n'y a pas de différences, en matière de prêts financiers, entre hindous et musulmans. Les fils et les petits-fils de ces derniers sont tout aussi redevables des dettes de leurs parents que le sont les hindous, comme l'atteste la jurisprudence de nos tribunaux. Mais maintenant, petit à petit, la loi hindoue est appliquée aux hindous et la loi islamique aux musulmans, alors que ni l'une ni l'autre de ces lois n'avait été en vigueur jusqu'à présent. »⁸

En revanche, c'est en revendiquant la spécificité de leurs coutumes, tout en insistant, là encore, sur leur caractère libéral, que les Jain refusaient que s'applique désormais intégralement à eux le droit hindou :

« Il apparaît également que nous, les Jain, serons également considérés comme des hindous de sorte que les lois hindoues s'appliqueront aussi bien à nous. Mais nous, les Jain, formons une différente "nation", tout particulièrement dans ce royaume où il y a de nombreuses distinctions entre la loi hindoue et nos us et coutumes. »⁹

Les Britanniques étaient parfaitement conscients du risque idéologique que leur faisait courir l'insistance réformiste des militants nationalistes. Cela paraît clairement dans les nombreux rapports où ils s'interro-

7. C.O.L., n. 116, 1941.

8. Application dated 28.5.36 submitted by the Mahajans Panch of the nine parganas of Sirohi State to His Highness the Maharao Saheb Bahadur, C.O.L., 28.5.1936.

9. *Ibid.*

gent sur la meilleure manière de briser l'élan du Praja Mandal. Un rapport confidentiel explique avec limpidité l'alternative devant laquelle se trouvaient placés les administrateurs britanniques. Aussi, un passage un peu long de ce document, véritable témoignage de la sorte de *realpolitik* que menaient les Anglais, mérite-t-il d'être cité ici en entier :

« On peut considérer les Praja Mandal sous deux angles différents. Faut-il les considérer comme un mal inévitable ou peut-on les rendre inoffensifs ? Deux voies s'ouvrent à nous :

A. Les laisser subsister et obtenir leur tranquillité au prix de concessions, tout en sachant que ces concessions n'apporteront qu'une halte temporaire à leurs exigences, qu'il ne s'agira à leurs yeux que d'une première étape dans la mise en place d'une organisation dirigeante au sein du royaume qui finira par marginaliser le souverain.

B. Leur dérober leurs munitions, c'est-à-dire leurs griefs. Rendre les comités consultatifs plus puissants, les ouvrir davantage s'il le faut, s'engager véritablement sans réserve à supprimer les motifs de griefs dans toutes les sphères de la vie publique, maintenir et accroître l'influence du souverain vis-à-vis de tous ses sujets. Cette option demande de la détermination, un labeur véritable et d'authentiques sacrifices.

Si cette détermination est absente, il est plus sage d'adopter l'option A, mais l'Honorable Résident préfère B, en partie parce que A affaiblirait la position institutionnelle du souverain. Le plan B inclut le refus de reconnaître aucune association, mais leurs membres sont des sujets du royaume, qui doivent être reconnus comme une part du problème et qui doivent être pris en compte dans le plan. »¹⁰

C'est à la suite de ce genre de délibérations que le Praja Mandal fut provisoirement dissous et que certains de ses leaders furent arrêtés. Cela eut d'ailleurs pour effet de renforcer plutôt que d'affaiblir le mouvement nationaliste dans le royaume. À partir de 1939, il est permis d'affirmer que la quasi-totalité de la communauté Jain se retrouva effectivement soudée derrière les leaders du Praja Mandal et acquise aussi bien à leurs idéaux qu'à leurs mots d'ordre et à leurs consignes d'action.

Les jeux de la division

Il n'est pas niable que le mouvement nationaliste ait utilisé, sans beaucoup de précautions, dans les années trente, une propagande anti-islamique visant, en particulier, à déconsidérer le souverain. À cette époque, on constate aussi une tendance générale des différentes communautés religieuses du royaume, c'est-à-dire, essentiellement des Jain, des

10. Talks of L. Mac Gregor, Major Bradshaw and Mr Corfield, résumé à l'adresse du souverain, C.O.L., 21.8.1939.

hindous et des musulmans, à renforcer leur identité spécifique à travers le développement d'institutions communautaires. Cette tendance s'inscrit dans une évolution plus générale de la société indienne. Bernard Cohn, comme historien, ou Louis Dumont, comme ethnologue, ont été parmi les premiers à donner toute son importance au phénomène progressif de clôture et de réification des identités collectives sous les effets de la colonisation ; alors qu'avaient plutôt prévalu jusque-là des relations de complémentarité entre les différentes composantes de la société indienne. Ainsi est-il possible de comprendre certains antagonismes qui surgirent à cette époque entre diverses communautés religieuses, comme la conséquence d'un tel phénomène.

Mais l'exemple de Sirohi confirme aussi de manière indéniable le reproche traditionnellement fait aux Britanniques d'avoir voulu affaiblir le mouvement nationaliste en créant délibérément des dissensions entre diverses communautés, non seulement sur le plan national mais aussi sur le plan local. Il est impressionnant de constater que l'administration du royaume, activement soutenue par les administrateurs anglais, a véritablement fait tout ce qui était en son pouvoir pour discréditer les militants locaux en cherchant à transformer un affrontement de nature politique en un conflit inter-communautaire. La stratégie des pouvoirs locaux et britanniques face au pouvoir nationaliste a procédé à partir de deux positions logiquement contradictoires : elle a d'abord consisté à minimiser la dimension politique du mouvement en le « sociologisant » : d'une part, en l'analysant pour leur propre compte comme un mouvement restreint aux castes marchandes et aux brahmanes : « C'est un mouvement entièrement composé de *baniā* et de brahmanes et il n'y a pas d'accord véritable entre Gokulbhai, un brahmane, et les *baniā* »¹¹ ; et surtout, d'autre part, en cherchant à le faire passer aux yeux du reste de la population comme un mouvement de nature purement corporatiste dont la logique et les intérêts se confondaient exclusivement avec ceux de la communauté Jain du royaume. Mais en même temps, comme tous savaient que Gokulbhai Bhatt, leader du Praja Mandal était un fidèle de Gandhi et un membre important du Congrès, les Britanniques s'acharnaient tout autant à montrer que ce mouvement n'avait ni assise ni autonomie locale et qu'il n'était qu'un relais de la politique nationale du Congrès. Cette accusation avait un sens politique tant qu'elle allait contre le refus, encore exprimé publiquement par le Congrès en 1938, de s'impliquer directement et politiquement dans l'Inde des Princes.

11. Confidential report of G.L. Mac Gregor, Chief Minister, C.O.L., févr. 1939.

Cette stratégie fut d'abord appliquée pendant l'été 1936 quand les castes marchandes du sud du royaume, regroupées dans la Nau Pargana Mahajan Association, décidèrent d'appuyer leurs revendications par un boycott de l'administration et par la cessation de toutes leurs activités économiques habituelles. Or, il existait une compétition de plus en plus aiguë, à cette époque, parmi les castes marchandes, entre l'importante communauté Jain, installée depuis toujours dans le royaume, et une autre communauté moins nombreuse, celle des Agrawal, composée de familles hindoues de caste marchande qui s'étaient installées dans le royaume, surtout à partir du XIX^e siècle, en provenance du Punjab et de l'Haryana. Tandis que les Jain avaient tendance à abandonner le commerce le plus local pour orienter leurs activités vers l'extérieur du royaume, les Agrawal prenaient progressivement leur place à l'intérieur du royaume. Ils n'hésitaient pas, en particulier, à s'installer pour y commercer dans les régions à prédominance tribale où ils n'étaient pas considérés avec la même suspicion que les Jain. Comme ils étaient moins stricts sur le plan religieux, les Jain les soupçonnaient de s'adonner au trafic de l'alcool et de pratiquer vis-à-vis des populations tribales des taux d'intérêt usuraires qui « choquaient » les « principes » des castes marchandes traditionnelles du royaume, renforcées, durant cette période, par leur adhésion au gandhisme.

Quand la communauté marchande institua sa politique de boycott, l'administration chercha à la mettre en échec en incitant les Agrawal à refuser de s'y conformer. Ce que ceux-ci acceptèrent d'abord de faire, à la grande réprobation des marchands Jain. Ils furent dénoncés par la presse nationaliste et menacés, s'ils ne s'associaient pas aux Jain, de voir rapidement ruiner leur commerce par la suite. Les Jain les menacèrent de vendre systématiquement à moitié prix tout ce que ceux-ci chercheraient à vendre dès que leur mouvement serait terminé¹². Il y eut des conseils de *pañchāyat* houleux chez les Agrawal, entre partisans et non-partisans du boycott. Finalement ceux-ci s'inclinèrent et les articles de la presse nationaliste, d'abord accusateurs à leur égard, furent soudainement plus louangeurs¹³.

L'administration ne se contenta pas, en 1936, de tenter de contrecarrer le boycott des Jain par l'intermédiaire des Agrawal. Elle chercha pendant toutes ces années à discréditer leur mouvement en ravivant les tensions traditionnelles qui existaient entre ceux-ci et le reste de la

12. Rapport secret de Mirza Wahed Beg, C.O.L., 1936. Voir aussi I.O.L., P.D., Pol. 4578, 1942 (in L.P.S./1430), où il est précisé que « the association is now referred to as the "BANYA MANDAL" rather than the "PRAJA MANDAL" ».

13. *The Rajasthan*, 20 juil. et 3 août 1936.

population. Un de ses objectifs fut de mobiliser la noblesse contre eux. On a vu que le mouvement nationaliste avait su se concilier une partie des *thākur* en faisant écho aux griefs de ceux-ci contre le souverain ou en soutenant l'oncle de Sarup Singh. Les Britanniques s'évertuèrent à détruire un tel rapprochement. Par exemple, ils firent comprendre à Man Singh que s'il espérait voir ses intérêts pris en compte par les Britanniques, il serait bon qu'il rompe définitivement tout contact avec le Praja Mandal : « Je lui dis que j'avais eu vent de rumeurs selon lesquelles il aurait eu des contacts avec le Praja Mandal... Il admit le fait et me dit qu'il allait rompre toute relation avec leur société dès aujourd'hui... »¹⁴

De manière plus générale, les Britanniques essayaient alors d'inciter l'administration locale à se montrer aussi conciliante que possible avec la noblesse pour qu'elle ne se range pas du côté des nationalistes : « Cela étant, le *darbār* n'est pas en position de faire pression sur eux [les *thākur*], s'ils ont l'intention de faire preuve de loyauté envers l'État en ces heures difficiles, ce serait ingrat d'agir à leurs dépens. »¹⁵ Ils entendaient jouer ainsi de l'hostilité latente de la noblesse envers les Jain en expliquant aux *thākur* que le mouvement nationaliste n'était rien d'autre qu'une manière déguisée pour les Jain d'imposer leur pouvoir. C'est ce que résumait en ces termes un *thākur* favorable à cette thèse : « Nous voulons le Raj des Deora, pas un Raj de *baniā*. »

L'administration essayait également de semer la dissension entre les Jain et le reste de la population. Elle orchestra ainsi, lors du boycott de 1936, une campagne de pétitions des sujets du royaume qui dénonçait particulièrement violemment la communauté marchande :

« Ces jours-ci, les *baniā* ont, en signe de protestation contre les réformes judiciaires, arrêté tout commerce avec nous. Tout ce que nous avons récolté, les *mahājan* nous l'ont pris par leurs ruses... Les *mahājan* ont commencé cette campagne de boycott pour nous ruiner et ils nous disent qu'ils ne prendront notre cas en considération que si nous nous joignons à eux ; sinon ils nous ruineront. L'État assiste les *mahājan* de toutes les façons et à tout moment mais leur nombre ne représente même pas le seizième du nôtre. Nous travaillons, jour et nuit, et nous payons sur tout ce que nous cultivons, sans exceptions. Ce qui reste de grain après avoir payé les taxes, nous est presque entièrement pris par les *mahājan* à la façon de véritables sauterelles. »¹⁶

Dans une autre pétition, toute une série de questions, d'inspiration très proche, était agressivement posée aux *mahājan* :

14. Commentaire d'Allington sur Man Singh, adressé à I.K. Pandya, C.O.L., 21.1.1941.

15. Rapport sur l'agitation à Rohua, C.O.L., 26.1.1939.

16. Pétition of 28 June 1936 adressed by the subjects of Mandar Pargana to His Highness, C.O.L., 28.6.1936.

« Sirohi est, à un tel degré, un État où les *baniā* sont rois que ses *mahājan* n'ont besoin d'aucune loi et veulent diriger l'administration de l'État sans le contrôle des lois parce qu'en l'absence de loi ils peuvent avoir autant d'avantages illégitimes qu'ils le souhaitent. Vous croyiez donc que vous aviez obtenu à la naissance le droit de vous servir des Rajput comme de simples soldats, c'est-à-dire comme vos serviteurs, le droit aussi de vous servir uniquement des brahmanes pour préparer votre nourriture, le droit enfin de faire travailler toutes les autres castes à votre service, comme si elles étaient corvéables à merci ! Est-ce que ce n'est pas ce qui se passe ? »¹⁷

Le mouvement nationaliste des années 30 fut, ainsi, délibérément assimilé par réductions successives, d'abord à un mouvement des castes marchandes, puis plus spécifiquement, à un mouvement d'origine Jain. À ce point, la propagande anti-nationaliste rejoignait les thèmes qui avaient été déjà développés dans le royaume contre les Jain dans les années 20 lors de l'agitation due au mouvement d'Anop Das. Ce n'était pas une coïncidence puisque, à cette époque effectivement, l'administration locale assistée des Britanniques, qui avait autrefois condamné ce mouvement, accepta en 1940 de l'officialiser, même si elle dut revenir, quelques temps après, sur cette décision, au moment même où le Praja Mandal était rendu illégal, et plusieurs de ses leaders arrêtés. Dans les années 40 plusieurs incidents éclatèrent à nouveau contre des Jain. Des ascètes Jain (*muni*) furent agressés par des Bhil et des Girasia qui avaient été attirés dans le mouvement¹⁸. Des incidents eurent lieu aussi pour la première fois entre Jain et vishnouites à propos de questions religieuses qui n'avaient jamais encore soulevé d'intérêt : une longue querelle opposa les uns aux autres, entre 1941 et 1943, dans le village de Jawal à propos de l'organisation des rituels dans un temple d'Ambaji qui avait été utilisé jusqu'alors indifféremment par les Jain et par les Hindous.

On doit s'interroger sur le caractère de cette opposition locale aux militants du Praja Mandal et au mouvement nationaliste, assimilé de la sorte à la communauté Jain. Au delà des manipulations orchestrées par le pouvoir, il ne fait pas de doute, comme cela a été souvent noté, que le mouvement nationaliste avait pris progressivement un caractère de classe nettement plus marqué. D'anciens militants nationalistes m'expliquèrent qu'ils regrettaient effectivement n'avoir pas su se lier suffisamment pendant cette période aux populations tribales, ce qu'avait su faire, par exemple, un Motilal, une quinzaine d'années auparavant. Et ce n'est pro-

17. Answer to the Mahajans after their meeting held at Parisar, C.O.L., 1936.

18. Voir, par exemple, I.O.L., P.D., R.A., P.Y., 1940. « There had been a disturbance at Bamanwarji where Bhils and Girassia collected with a view to attacking a Jain *sādhu* which they held responsible for the failure of the monsoon. »

bablement pas un hasard si les militants d'Anop Das trouvèrent, à la même époque un écho favorable chez les Bhil et les Girasia.

La fin du royaume

Les quelques années qui précédèrent l'indépendance virent s'esquisser un rapprochement progressif entre le Praja Mandal et l'administration du royaume. L'antagonisme entre les militants nationalistes et le gouvernement local avait atteint un maximum d'intensité entre 1936 et 1945. D'autre part, toujours en 1945, on peut noter la poursuite d'incidents dont la nature nous est maintenant familière : qu'il s'agisse de la noblesse parvenue avec succès pour la dernière fois à empêcher que le cadastre s'effectue sur ses domaines, ou des brahmanes de Rajghar qui poursuivirent leur conflit interminable avec l'administration.

Cependant, à partir de 1945, la situation se mit à évoluer rapidement. Sarup Singh, pressé par les Britanniques de ne plus tergiverser, dut se résigner à choisir comme héritier adoptif un enfant : Tej Singh de Mandar. Le trône lui revenait dès lors que le fils illégitime de Sarup Singh n'était pas reconnu et que la candidature de son oncle détesté ou du fils de ce dernier était écartée. Mais, venant de découvrir que Sarup Singh s'était réellement converti à l'islam, les Britanniques comprirent que l'adoption tardive de Tej Singh serait certainement récusée. Aussi se contentèrent-ils finalement d'affirmer qu'ils se réservaient le droit de désigner un successeur au souverain lorsque le temps serait venu de le faire.

Quand Sarup Singh mourut une année plus tard, en 1946, ce fut bien le choix de Tej Singh qui fut retenu par les Anglais, en dépit d'oppositions diverses. L'intronisation de ce souverain, qui n'était encore qu'un enfant, consacrait en fait le pouvoir de I.K. Pandya, le tout puissant premier ministre. Bien qu'il ait été, au départ, approuvé par Gandhi et par Patel, celui-ci n'avait jamais hésité à réprimer sévèrement les militants nationalistes. Cependant, le 15 août 1947, c'est-à-dire, à peine une année plus tard, l'indépendance de l'Inde était décrétée. Et maintenant Gokulbhai et les principaux leaders du Praja Mandal incarnaient, sans doute possible, le véritable pouvoir. Gokulbhai Bhatt devint alors premier ministre et Pukhraj Singhi, un des plus actifs militants du Praja Mandal, fut nommé ministre, avec le titre de Popular Minister.

Ainsi, en 1949, pratiquement deux ans après l'indépendance de l'Inde, pouvait-il sembler paradoxalement que le royaume de Sirohi eût enfin retrouvé son équilibre politique ! C'était finalement bien un Rajput du clan des Deora, dont nul ne pouvait contester, sinon le choix, du

moins la légitimité, qui avait été reconnu alors héritier du trône. De même le gouvernement était maintenant dirigé par les leaders locaux du Praja Mandal, signifiant par là que les brahmanes et les Jain issus des élites locales étaient effectivement parvenus à reprendre en main les rênes de l'administration. Dernier indice enfin, peut-être le plus impressionnant, de ce retour aux traditions : à peine Tej Singh avait-t-il été intronisé que déjà des factions s'organisaient pour le destituer. Avec succès d'ailleurs, puisqu'en 1949 une nouvelle commission fut instituée pour rouvrir le dossier de la succession. Lakhpāt Ram Singh, le fils illégitime de Sarup Singh et surtout Abey Singh, le fils de Man Singh, l'oncle du souverain, tentèrent de nouveau de faire prévaloir leur droit. Et Abey Singh, soutenu par la *mahāvāṇī*, par le *rājā* de Jamanagar mais aussi par les leaders du Praja Mandal et par Patel en fut le grand gagnant. Et à la fin de 1950, voici que se réalise de manière posthume le vœu le plus cher de l'oncle de Sarup Singh. Ce sera son fils qui héritera, en fin de compte du trône de Sirohi.

Ainsi, peut-il sembler finalement que l'histoire de Sirohi, pendant la première moitié du ^{xx}e siècle ait essentiellement coïncidé avec l'histoire d'un long apprentissage collectif. Pendant cette période, les populations locales - tout particulièrement les élites - bousculées par les vagues successives de changements introduites par la colonisation au cours du ^{xix}e siècle, parvinrent de manière dynamique et souvent créative, à se réajuster à la situation et à retrouver, plus ou moins, leurs places respectives dans la société.

À ce détail près cependant qu'une nouvelle ère de l'histoire de l'Inde moderne avait bel et bien commencé. Le climat de restauration qui pût sembler ainsi prévaloir à Sirohi pendant une courte période ne faisait que masquer des évolutions plus décisives à l'échelle du pays. Ainsi, en janvier 1950, le royaume fut-il constitutionnellement dissous et son territoire provisoirement partagé entre les états nouvellement constitués du Rajasthan et du Gujarat. D'une certaine manière, tout était, une fois de plus, à recommencer.

Épilogue

La partition provisoire de l'ancien royaume de Sirohi entre le Gujarat et le Rajasthan allait révéler, une fois encore, les contradictions internes de la structure sociale et politique de l'ancien royaume. Il existe, comme on l'a indiqué, une ligne de démarcation non dite qui distingue entre elles les castes marchandes du Rajasthan. Pour la majorité des Marwari, l'horizon économique de leurs activités s'était progressivement étendu, comme on l'a vu à partir du ^{xvii}e siècle, vers le nord-est de l'Inde. En revanche, les

communautés marchandes de l'ouest du Rajasthan avaient leurs regards tournés vers le Gujarat, dans la direction opposée. Il n'en allait pas de même pour les Rajput de Sirohi. Ceux-ci participaient à un vaste réseau d'alliances dont le centre de gravité s'est toujours situé au Rajasthan. Encore aujourd'hui, en caricaturant à peine, on pourrait dire que les Jain de Sirohi considèrent le Rajasthan comme une région dominée par les Rajput, grâce à leur influence politique, tandis que ces derniers considèrent le Gujarat comme l'exemple peu séduisant d'un état dominé par les castes marchandes, du fait de leur influence économique.

Ainsi quand il s'agit, tout de suite après l'indépendance, de décider dans lequel des états nouvellement créés serait inclus l'ancien royaume de Sirohi, deux options s'opposèrent. Leurs partisans s'affrontèrent avec d'autant plus d'acharnement que l'enjeu véritable était de savoir, comme toujours, dans lequel des deux états se trouverait inclus le mont Abu. Vallabhai Patel, originaire du Gujarat, sut cependant faire pencher la balance en faveur de son état d'origine, au grand dam de tout ce qui comptait dans le Rajasthan. Dans un climat de polémique et de luttes d'influences, le territoire de Sirohi fut finalement divisé. Le mont Abu et le district immédiatement avoisinant furent rattachés au Gujarat, tandis que le reste du territoire fut inclus dans le Rajasthan. Gokulbhai Bhatt, l'ancien leader du Praja Mandal, alors considéré comme un des membres les plus éminents du Congrès dans le Rajasthan, se retrouva ainsi dans une situation particulièrement inconfortable. Il était un proche ami de Patel mais il était devenu aussi le président du Congrès dans l'état nouvellement constitué du Rajasthan. Et, dans le climat politique ambiant, il ne fallut pas longtemps pour que les élites politiques du Rajasthan le rendissent personnellement responsable d'avoir « perdu » le mont Abu par amitié pour Patel.

Tout cela se passa en 1952, dans un climat politique alourdi par le ravivement des tensions entre l'administration du Congrès et les Rajput, à cause des lois nouvelles maintenant passées dans la région pour tenter de démanteler, une fois pour toutes, le pouvoir « féodal » des *jāgirdār*. À Sirohi, on assista alors, dans un climat marqué une fois de plus par des récoltes insuffisantes, au retour du spectre désormais familier du mouvement d'Anop Das plus ou moins confondu maintenant avec le mouvement des *jāgirdār* pour résister aux nouvelles lois foncières mises en place dans l'Inde de Nehru. Le résultat fut que Gokulbhai Bhatt perdit, malgré son renom, les premières élections législatives en 1952, au profit du frère du *rājā* de Jodhpur. Il faut dire que Sirohi avait été englobé dans une circonscription plus vaste qui incluait le district de Pali, autrefois inclus dans le royaume de Marwar.

À peine deux années après sa dissolution, non seulement l'ancien royaume de Sirohi avait perdu son identité territoriale dans le nouveau découpage administratif et politique régional mais les leaders du mouvement nationaliste local avaient été aussi rapidement marginalisés. Ce n'est qu'en 1956, après des années de polémique entre Rajasthan et Gujarat, à la suite d'une réorganisation générale des états dans le cadre de l'Inde entière, qu'il fut finalement décidé que le mont Abu serait inclus à nouveau dans le Rajasthan. Ce qui fait qu'aujourd'hui, le district de Sirohi correspond à nouveau exactement au territoire de l'ancien royaume. C'est un avantage non négligeable pour l'enquête historique sur le terrain.

Vérité et violence

La désarticulation de la société

Il existait, dans l'Inde pré-coloniale, une conception bien définie de l'ordre social à travers laquelle se définissaient (et se hiérarchisaient plus ou moins) les rôles dévolus à chaque individu et à chaque communauté. Mais, contrairement à ce qui a pu se répéter, à cette époque et depuis lors, cet ordre était le plus souvent acceptable pour les Anglais. Comme l'ont maintenant montré les spécialistes de l'histoire coloniale, ceux-ci contribuèrent de manière décisive au maintien des éléments de cette structure qui ne menaçaient pas leur hégémonie et qui permettaient le maintien d'une stabilité désirée dans la société. Tel était le cas dans le Rajasthan, du système des castes ou encore de la plupart des institutions associées à la royauté.

L'objectif des Britanniques ne fut jamais, en Inde, et encore moins qu'ailleurs, dans l'Inde princière, de conduire à une refonte complète de la société. Cela ne les empêchait pas de se faire une idée assez précise de l'ordre social qu'ils voulaient voir s'instituer. Dans le Rajasthan, les populations « tribales » avaient été mises sous étroite surveillance militaire et, comme les autres castes « martiales », elles étaient fortement encouragées à rejoindre l'armée impériale ; les souverains devaient s'y transformer en hommes d'État « modernes » ; les *thākūr* devaient devenir des propriétaires fonciers entreprenants, et limiter leur rôle à cela ; les castes commerçantes y être de purs intermédiaires commerciaux et financiers ; les brahmanes et les Charan pouvaient toujours joindre, si leurs compétences le leur permettaient, le rang des fonctionnaires et celui des professions libérales. Le reste de la population, enfin, était destiné à demeurer de tranquilles arti-

sans et cultivateurs. Une telle conception n'était pas incompatible avec la représentation que les Britanniques se faisaient de l'ordre social traditionnel ; ils la voyaient plutôt comme son prolongement naturel.

Cela s'explique aisément, d'abord, dans la mesure où la société indienne était comprise par les Anglais comme une mosaïque de communautés juxtaposées et non pas comme un ensemble articulé à partir de ses diverses composantes. On a déjà noté comment Louis Dumont avait dénoncé une telle conception en insistant sur les principes idéologiques qui donnaient, au contraire, une cohérence globale à cette société.

Mais, en fin de compte, dans le Rajasthan, le paradoxe de l'intervention coloniale fut d'avoir un effet beaucoup plus considérable que celui que les Britanniques escomptaient. Ils s'étaient donné l'illusion (à la suite de James Tod, en particulier) qu'ils ne faisaient que restaurer la société et ses institutions dans leur ancienne intégrité, après avoir sauvé la région des mains des Marathes ; et ils disaient aspirer seulement à la conduire très progressivement vers une prospérité dont ils comptaient bien être les premiers à en bénéficier. Si leur action eut un autre impact, c'est que ce qu'ils se représentaient comme de simples opérations de police ou de modernisation des institutions locales, touchait aux ressorts fondamentaux de la société.

Car il existait d'autres aspects des pratiques sociales en contradiction avec leurs objectifs qu'ils s'attachèrent à neutraliser. Il en allait ainsi, par exemple, des réseaux d'influence et des politiques d'alliances diverses entre diverses composantes de la société. Ceci était un fait déterminant, situé au cœur des structures sociales et politiques existantes, mais qui semblait transgresser la division des rôles, du moins celle qui correspondait à la représentation que les Britanniques s'étaient faits de la société locale à leur propre usage et qu'ils cherchaient maintenant à lui imposer.

Tel était le cas de l'influence, pernicieuse à leurs yeux, des spécialistes traditionnels des savoirs et des croyances sur les détenteurs du pouvoir. Ils avaient obligé un souverain de Sirohi à abdiquer parce qu'ils condamnaient l'influence des brahmanes et des *sādhu* sur celui-ci. Et ils avaient pris eux-mêmes en charge des fonctions qui revenaient traditionnellement aux brahmanes ou aux Charan, comme l'élaboration du savoir historiographique local, le droit de décerner aussi bien leurs conseils avisés que des blâmes ou des louanges aux souverains ou, encore, le fait de veiller à leur éducation.

Ils avaient cherché, de même, à écarter l'élite des castes marchandes de la gestion de l'État, estimant que ceux-ci ne faisaient que phagocyter l'administration. Ils cherchaient à ce que soit mis sur pieds un corps de fonctionnaires qui seraient indépendants des jeux de pression locaux. Mais quand ils essayèrent de mettre le principe à l'œuvre, ils furent toujours

décus de constater que le souverain et son administration entretenaient avec la population des liens encore plus chaotiques que ceux qui existaient auparavant. Cela était surtout vrai des provinces du royaume qui étaient sous le contrôle des *thākur* ou des populations tribales, c'est-à-dire, quand même, la majeure partie du territoire.

Et, surtout, le pouvoir colonial ne tolérait pas le surgissement continu de révoltes et de rébellions qui caractérisaient la dynamique même de la société, en imposant une redéfinition constante de l'équilibre existant entre ses différentes composantes. D'autant plus que, là encore, en dehors même du désordre et des violences que de telles révoltes pouvaient occasionner, ils se rendaient compte qu'elles mettaient en jeu des valeurs et jouaient sur des réseaux de solidarité qu'ils ne pouvaient facilement ni contrôler ni modifier par le biais de leur emprise sur les institutions officielles du royaume. Ils s'efforçaient ainsi constamment de démanteler les liens qui pouvaient s'établir, lors de rébellions, entre différentes fractions de la population. L'intervention militaire à laquelle ils avaient souvent recours, était pourtant contraire à la philosophie de leur intervention dans la région qu'ils voulaient la plus indirecte possible, soucieux, comme ils le furent toujours, qu'elle soit économique en moyens matériels et humains.

J'ai cherché à montrer que des faits considérés par les Britanniques comme de simples effets de parasitage de l'État et de l'ordre social, constituaient des articulations fondamentales au cœur du fonctionnement de la société locale. J'ai examiné dans cette perspective un ensemble de situations et de traditions possédant un certain nombre de caractéristiques communes : les protagonistes qui se recrutaient parmi une ou plusieurs castes ou communautés, s'y confrontaient pour redéfinir leurs positions réciproques. Et de telles situations, dont la récurrence s'avérait constante, mettaient à l'épreuve aussi bien les principes sur lesquels reposait l'équilibre de la société que le consensus idéologique qui pouvait y exister et les formes d'interdépendance qui permettaient de la caractériser.

Toutes les situations analysées dans cet essai montrent donc la manière dont des individus ou des communautés, plus ou moins solidaires, jouaient de leurs traditions spécifiques, de leurs positions et de leur statut, pour tenter d'imposer des rapports de force qui leur soient favorables. Plus intéressant : ceux-ci le faisaient, en mettant provisoirement en cause les principes mêmes dont dépendait leur insertion dans les institutions les plus caractéristiques de l'ordre social dominant. Il en allait ainsi des nobles en rébellion et des populations tribales en révolte ; ou encore des brahmanes et des Charan quand ils menaçaient collectivement de se suicider ; mais c'était aussi bien le cas pour les Jain et les castes de cultiva-

teurs et d'artisans quand leurs représentants décidaient de désertier en masse, le domaine d'un *ṭhākur* ou le territoire d'un royaume.

Dans chacune de ces situations et de ces traditions, ce n'était pas donc seulement la définition de soi, mais tout aussi bien la nature de la relation aux autres et plus généralement, la référence à un ordre englobant et à une idéologie commune qui étaient mises en jeu. À travers des conduites pourtant très différentes, les uns et les autres mettaient leurs protagonistes au défi de redéfinir leur attitude s'ils voulaient préserver les liens traditionnels qui les unissaient.

Ainsi, dans tous ces cas, s'impose, par delà les différences apparentes, la prévalence d'une problématique commune : pour répondre à un défi qui lui était posé ou qu'elle entendait imposer, un individu ou une communauté prenait le risque de rompre partiellement ou totalement les liens qui l'unissaient aux autres, dans le cadre d'institutions ou de croyances qui étaient au centre du fonctionnement de la société. Cela pouvait aussi bien être l'institution de la royauté que la relation existante entre un dominant foncier et les résidents sur son domaine qui étaient mises en cause.

On peut d'ailleurs se demander dans quelle mesure ce type de conduite, fondée sur la menace d'un désengagement par rapport aux institutions existantes, n'a pas toujours constitué une composante culturelle fondamentale de la civilisation indienne, traversant l'ensemble de la logique sociale ; et cela bien au delà du domaine purement individuel où ce genre d'attitude a été le plus souvent pris en considération – à cause de recherches qui se sont souvent focalisées sur le caractère emblématique du personnage du renonçant.

De tels actes résultaient, bien sûr, au départ, de gestes de défi, individuels ou collectifs. Mais ce serait une erreur de les analyser toujours comme l'expression d'une mise en cause des institutions existantes et de l'ordre social. D'abord parce qu'il s'agissait de conduites très ritualisées, dont la mise en œuvre n'était pas moins traditionnelle que les institutions qui étaient ainsi temporairement mises en cause. Mais aussi parce qu'il est permis de se demander s'il ne s'agissait pas de formes de conduite qui étaient au fondement même de l'existence des institutions, des systèmes de relations et des croyances les plus caractéristiques de la société traditionnelle. C'était dans de telles circonstances qu'étaient mises à l'épreuve mais aussi réaffirmées les valeurs essentielles sur lesquelles reposait la vie collective. De même qu'étaient alors redéfinis les équilibres fragiles sur lesquels reposait la cohésion sociale.

La normalisation de la société

L'un des principaux obstacles auquel se trouva continuellement confrontée la puissance coloniale, résidait dans le fait que la société qu'elle voulait contrôler, obéissait, paradoxalement, à des principes beaucoup trop « libéraux » à son goût. La plupart des attributs qui avaient été progressivement associés dans l'esprit de la culture occidentale avec la notion de puissance publique n'en étaient pas absents. Mais ils étaient distribués parmi une multitude d'acteurs, eux-mêmes immergés au sein de la société. Ainsi, en allait-il d'abord de l'emploi de la force armée ; mais cela n'était pas moins vrai, de la justice, de la définition des droits fonciers, ou même du droit de prélèvement des taxes. Non seulement, les souverains ne détenaient de monopole effectif dans aucun de ces domaines ; mais il n'était même pas évident qu'ils en aient jamais détenu le privilège formel, contrairement aux prétentions qui devinrent rapidement les leurs.

Et il y avait bien d'autres domaines de la vie collective qui fonctionnaient selon les mêmes principes. Cela était vrai, pour citer un exemple, de l'identité civile. On a noté qu'existaient des spécialistes (les Bhat) qui maintenaient des registres où se trouvait détaillée l'identité de leurs clients. De tels registres étaient souvent plus complets que leur équivalents en Europe. Mais ce savoir restait un savoir privé et dispersé puisque de tels registres demeuraient l'objet de la propriété exclusive des Bhat. Un autre cas, moins déroutant en l'occurrence pour les Anglais, mais auquel ils allaient devoir néanmoins se confronter, était celui de l'activité économique. C'étaient les commerçants, et non pas l'État, qui monopolisaient alors les techniques de la gestion économique et financière, bien adaptées aux conditions locales et qui n'avaient rien à envier à celles de leurs comparses occidentaux.

On pourrait multiplier les exemples prouvant que la richesse des savoirs et des compétences locales n'avait d'égal que leur dispersion dans l'ensemble de la société. L'une des conséquences majeures en était l'extrême hétérogénéité des normes sur lesquelles ces pratiques se fondaient. Or, François Ewald a montré comment, à la clé de la modernisation et de la « rationalisation » de la société occidentale, il y a eu un processus historique laborieux et de longue haleine, qui n'a pas toujours été étudié avec l'attention qu'il mérite. C'est celui par lequel fut progressivement homogénéisé l'ensemble des normes sur lesquelles se fondaient, dans tous les domaines, les pratiques de la société¹. Il s'agit là d'une donnée importante qui explique un grand nombre de distinctions souvent encore per-

1. F. EWALD, 1986.

ceptibles entre les sociétés « modernes » et celles qui sont restées plus traditionnelles. Une des principales conséquences de la colonisation occidentale aura peut-être été, tout compte fait, d'avoir enclenché ce processus de normalisation et d'homogénéisation à l'échelle du monde.

Ainsi s'explique le fait que l'histoire coloniale d'une région, même aussi « marginale » que celle de Sirohi, doive s'analyser fondamentalement à la lumière des aléas successifs que connut le processus d'homogénéisation de la société selon les normes imposées, à l'époque, par l'administration coloniale. Et ce n'est pas un hasard si les événements qui ont été analysés dans cet essai ont été suscités, presque sans exception, par des réformes qui avaient été initiées par l'administration pour normaliser les pratiques et les savoirs dans différents domaines de la vie collective.

On retrouve, pratiquement dans tous les domaines, le même débat. Qu'il s'agisse de la violence, de la justice, des pratiques économiques ou des droits de toute sorte, l'usage interne à la société était toujours extrêmement diversifié et prenait des colorations, à chaque fois différentes selon les circonstances et les protagonistes en jeu. Les notions de violence, de justice, de droit, de vérité, avaient bien sûr des équivalents. Mais leurs utilisations dans la vie collective ne relevaient pas des mêmes principes que ceux qui pouvaient être mis en jeu dans l'idéologie coloniale. C'est pourquoi l'ensemble de réformes basées sur de telles notions, prises dans leur sens occidental, aboutissait à l'introduction de normes entièrement différentes de celles qui caractérisaient les pratiques existantes.

La confrontation était d'autant plus aiguë que la politique coloniale avait pour effet de renforcer le pouvoir des souverains et de leur administration, tout en les incitant, sans même toujours s'en rendre compte, à rompre leurs liens traditionnels envers les autres composantes de la société. Et l'effet de cette rupture se fit plus fortement sentir, au fur et à mesure que se différençaient les normes de conduite et de valeur entre la minorité qui adoptait ces nouvelles normes et la majorité qui continuait de réagir selon des critères plus traditionnels.

Il existe, en effet, un trait commun à pratiquement tous les changements qui survinrent à l'époque coloniale : des traditions qui avaient toujours été socialement admises furent alors brutalement exposées sous un nouvel éclairage parce que l'administration coloniale les reconsidéra, indépendamment des soubassements sociaux et culturels qui avaient pu, sinon les justifier, du moins en légitimer l'usage. Des pans entiers de la culture locale apparurent alors dans une nouvelle « étrangeté », non seulement pour des regards occidentaux mais, progressivement aussi, pour une part toujours croissante de la population. Ce phénomène est d'une ampleur telle que, même là où l'intervention coloniale était restée, somme toute,

discrète – comme cela fut le cas au Rajasthan –, ses effets marquèrent en profondeur l'ensemble de la société.

L'effet « Perlin »

Tous les événements qui ont été décrits précédemment partagent encore un autre trait commun : ils s'inscrivent dans une réalité inédite, non pas tellement à cause de leur nouveauté, mais bien plutôt parce qu'ils mettent en jeu à la fois des modes de connaissance et des modes de transmission nouveaux.

De fait, une des caractéristiques les plus significatives de la colonisation britannique dans un tel contexte est qu'elle ne saurait, d'aucune façon, être simplement définie comme la rencontre de deux populations, deux cultures ou deux civilisations. D'abord parce que la présence britannique se réduisait à un nombre extrêmement restreint d'individus, pratiquement tous militaires ou administrateurs. Mais surtout, parce que le résultat de cette rencontre, du côté des Britanniques, se réduisit essentiellement à la mise en œuvre de savoirs, de pratiques et de comportements extrêmement spécifiques et spécialisés ; et c'est seulement à la marge de ces savoirs que se développa un autre mode de connaissance plus intuitif chez les Anglais en Inde, d'autant plus fictif et chargé de stéréotypes qu'il ne reposait alors, le plus souvent, que sur une connaissance et une expérience extrêmement limitée.

En conformité avec les modèles épistémologiques de leur époque, ces savoirs spécialisés se fondaient essentiellement sur deux sortes de paradigmes : le paradigme « indiciel », tel que Carlo Ginzburg a pu tenter de le définir², et un autre paradigme, contradictoire seulement en apparence, et lié, cette fois, plutôt à une fantasmagorie de l'exhaustivité, qui trouva un champ privilégié dans l'activité de l'administration coloniale.

Le paradigme « indiciel », issu tout à la fois d'une idéologie du droit et d'une idéologie de l'histoire, amenait les administrateurs britanniques à ne considérer comme pertinentes que des informations qui pouvaient se fonder sur des « preuves » au sens où un historien ou un juge pouvaient les considérer comme acceptables. Dans une telle perspective, le savoir des bardes n'avait de validité que dans la mesure où, transcrit par Tod ou par d'autres, il accédait au statut de connaissance historique. De même, les droits fonciers des uns et des autres ne pouvaient être reconnus que si

2. C. GINZBURG, 1989.

ceux-ci étaient en mesure de fournir les « preuves » qui légitimaient leurs revendications respectives. Toute autre forme de mémoire sociale ou de tradition qui puisse fournir des formes alternatives d'accès à la vérité étaient simplement frappés de nullité.

En conséquence, pratiquement tout le savoir sur la société était à reconstituer. Et c'est là qu'intervenait cet autre paradigme, tout aussi puissant, qui était celui de l'exhaustivité. Comme on l'a vu, l'histoire coloniale du royaume fut véritablement scandée par les diverses tentatives des administrations locales et coloniales pour mettre en œuvre des dispositifs exhaustifs de connaissance ainsi que par tout ce que ces tentatives impliquaient : réécriture de l'histoire de la région, délimitation de frontières, mise en place d'une comptabilité exhaustive des revenus de l'État, définition exhaustive des droits fonciers de chacun, élaboration d'un census, puis d'un cadastre, codification des lois, enquêtes administratives perpétuelles et rapports réguliers sur l'État du royaume ; tel fut véritablement le registre dans lequel se joua la présence coloniale dans le royaume.

Or, on se rend mieux compte aujourd'hui de ce que les savoirs qui émergèrent sur la base de ce double paradigme comportent, non seulement de limitations, mais aussi de fiction. L'enjeu méthodologique cependant, comme l'a parfaitement montré Perlin, pour la documentation héritée de la période moghole et mahrata, n'est pas uniquement de pallier les carences évidentes d'un tel corpus, héritage de la culture administrative coloniale. Il s'agit de saisir aussi bien l'importance des transformations suscitées par la mise en place de ces nouvelles formes de savoirs et de procédures. Cela suppose qu'on ne tombe pas dans une conception uniquement discursive de l'histoire et que l'on prenne en considération les effets induits par la mise en œuvre de ces dispositifs sur la société dans son ensemble. C'est ce que j'ai tenté de faire ici.

On assista ainsi à un véritable bouleversement quand les révoltes de nobles vinrent s'inscrire dans de nouveaux registres narratifs. Au lieu d'être seulement matière à récits pour les Charan, ces actes de rébellion donnaient lieu désormais à des témoignages judiciaires, utilisés pour en condamner les auteurs. Et il en allait de même pour les menaces de suicide des brahmanes ou des Charan, qui avaient servi jusqu'alors à imposer leur légitimité et à préserver l'autonomie de leur statut de diseurs de vérité face aux pouvoirs d'intimidation des puissants.

Pareillement, l'exigence, constamment réitérée par l'administration coloniale, d'identifier clairement les sources de revenus de l'État, entraînait en contradiction avec la logique de gestion de l'économie locale telle qu'elle avait été traditionnellement mise en œuvre par les *baniā*. Et l'établissement du cadastre, qui servit de détonateur à la plupart des troubles qui éclatèrent pendant le mouvement de non-coopération, mettait en jeu l'ensemble

des principes qui fondaient l'autorité du souverain sur l'ensemble du royaume. Là, encore, la nouveauté essentielle résidait moins dans les positions respectives des uns et des autres que dans la volonté de traiter la question sur un mode discursif nouveau à partir d'un appareil de références qui faisait appel, de façon inédite, à l'histoire et à la jurisprudence.

Les nouveaux médiateurs

James Tod ne fut pas seulement l'historien officiel du Rajasthan pendant plus d'un siècle ; il fut, au début de sa carrière, son premier chef postier. Les Britanniques n'introduisirent pas uniquement de nouveaux modes de savoir mais aussi des moyens nouveaux de les transmettre et de les diffuser. Et d'une certaine manière, l'histoire de la présence coloniale dans le royaume se confond avec le temps qu'il fallut à la population pour se réapproprier non pas seulement le contenu des savoirs qu'on prétendait lui imposer mais encore les moyens de communications qui permettaient de les diffuser.

On a vu que les nobles et les populations tribales atteignent un nouveau degré d'efficacité dans leurs rébellions quand ils s'en prirent, non plus aux paysans ou aux fonctionnaires locaux, mais aux moyens mêmes qui étaient employés pour constituer et communiquer les nouveaux savoirs. C'est ainsi que les populations tribales s'attaquèrent aux officiels chargés d'effectuer dans leur région le *census*, ou que les *thākūr* interdirent la tenue du cadastre sur leurs domaines et confisquèrent le courrier de la poste.

Et surtout, ces différents moyens de communication furent peu à peu réinvestis dans de nouveaux usages. Motilal en était à un premier stade quand il découvrit sa vocation de leader en lisant, puis en copiant pour le rediffuser, un tract de Vijay Singh Pathik. Ou, quand sa première activité de militant fut de faire rédiger un livre de doléances collectives qu'il chercha, sans succès d'ailleurs, à faire transmettre au souverain. En revanche, la dénonciation de la répression contre son mouvement fut d'autant plus efficace qu'elle fut attestée par des militants nationalistes qui se présentaient comme de simples journalistes, venus pour enquêter sur les faits. Les opposants aux Britanniques collectionnaient maintenant systématiquement les témoignages des victimes pour étayer leurs arguments ; de telle sorte que se multiplièrent alors, enquêtes et contre-enquêtes, souvent publiées séparément en pamphlets qui étaient faciles à diffuser. Ce fut également par la presse que Gandhi fit connaître son désaveu de l'action de Motilal. Et l'on se souviendra aussi que l'activité du Praja Mandal se limita longtemps à l'édition d'un journal (*Sirohi Sandesh*) et à des campagnes de presse contre le souverain.

Cette appropriation progressive de nouveaux moyens de communication ne se limita pas au mouvement nationaliste. Le mouvement d'Anop Das, dirigé contre les Jain, se développa à travers des refrains populaires mais aussi par la diffusion à bon marché de ses écrits en plusieurs langues. Et à la même époque, le souverain de Sirohi faisait rédiger une histoire de son royaume. Son auteur, G.S. Ojha, lui avait été présenté en ces termes :

« Son "Histoire des Solanki" lui a valu l'admiration et la reconnaissance de tous les principaux spécialistes de l'archéologie indienne. Avec le génie synthétique d'un Sherlock Holmes, il est capable de reconstruire un pan entier de l'histoire à partir d'un parchemin de feuille de maïs, pratiquement effacé, d'un plateau de cuivre tout rouillé ou de quelque obscure inscription sur le parapet d'un ancien puits abandonné. »³

D'autre part, nous l'avons vu, les *thākur* furent des auteurs particulièrement prolixes de pétitions, aidés parfois dans leurs tâches par des avocats nationalistes. Et Man Singh qui intriguait contre le souverain, se révéla un usager passionné du télégraphe, envoyant de longs télégrammes anonymes pour dénoncer sa conduite aux éditorialistes des journaux dans l'Inde entière.

Un tel contexte peut expliquer le rôle décisif de militants nationalistes, pourtant peu nombreux au départ. Les nouveaux systèmes de savoir et de pouvoir qui s'étaient mis en place avaient désorganisé les canaux traditionnels d'influence entre la population et l'administration. Le cas de la révolte de Motilal est éclairant. Car on voit comment les groupes sociaux qui assuraient normalement la communication entre ces populations et les autorités (essentiellement : les brahmanes, les Charan et les *thākur*) étaient, à cette époque, marginalisés et rendus incapables de remplir pleinement ce rôle. Par ailleurs, les nouveaux médiateurs mis en place par le pouvoir (officiers de police et fonctionnaires locaux) étaient bien incapables de jouer le moindre rôle de médiateurs entre les populations et les autorités. Ils étaient, au contraire, une des cibles principales de la révolte tribale. Même les contingents de Bhil, commandés par des Britanniques, ne purent jouer d'autres rôles que d'assurer la répression du mouvement. Quant aux souverains de ces petits royaumes, engagés par les Anglais dans des politiques de réforme dont ils maîtrisaient mal les conséquences, et souvent, comme à Sirohi, en pleine crise d'identité personnelle, beaucoup d'entre eux avaient trop perdu de leur autonomie politique pour pouvoir prendre de véritables initiatives.

3. C.O.L., Mekhma khas, n. 395, 1902.

Si bien que ce furent des militants nationalistes qui comblèrent, en fin de compte, le vide qui s'était créé, sollicités comme ils le furent d'abord aussi bien par les Britanniques que par le souverain et par les populations en révolte, pour s'interposer entre les uns et les autres. Il est significatif de constater qu'à Sirohi, en 1922, les trois hommes qui tentèrent de s'interposer entre le mouvement de Motilal et les Britanniques, incarnaient, comme on l'a noté, les trois principales composantes du mouvement nationaliste ; de constater également qu'ils se retrouvèrent alors des deux côtés de la barrière. Rama Kant Malviya était le fils du leader qui représentait la branche la plus traditionaliste du mouvement nationaliste. Il joua pleinement, cependant, son rôle de premier ministre, assumant la répression contre le mouvement de Motilal, et se servant même de ses contacts avec Gandhi pour obtenir de lui qu'il le désavoue publiquement. C'est ce que Gandhi accepta de faire, même s'il envoya, par la suite, un de ses hommes de confiance (Manilal Kothari) auprès de Motilal, pour évaluer la véritable teneur du mouvement. Quant à Vijay Singh Pathik, qui incarnait plutôt la gauche du mouvement nationaliste, il n'en chercha pas moins, comme les autres, à désamorcer le mouvement tribal, de peur que celui-ci ne dégénère complètement. Cela ne l'empêcha pas, d'ailleurs, d'accuser Rama Kant Malviya pour le rôle qu'il avait joué dans ces circonstances. Tout se passa donc comme si le destin du mouvement tribal de Motilal, au lieu de n'être qu'une confrontation entre les populations et l'administration, s'était joué, pour un temps, dans une nouvelle arène où tous les acteurs principaux représentaient, d'une manière ou d'une autre, les différentes tendances du mouvement nationaliste. De même, retrouvera-t-on, jusqu'à l'indépendance, des militants nationalistes pour soutenir les *thākur* ou l'oncle du souverain et pour plaider légalement et politiquement leur cause.

Ainsi, les innombrables débats pour définir la position de classe du mouvement nationaliste et de ses diverses composantes, risquent de masquer ce fait premier : les militants nationalistes dûrent leurs succès locaux au fait d'avoir été souvent les seuls à faire figure de médiateurs, à un moment où la plupart des procédures de médiations traditionnelles existantes dans la société ne parvenaient plus à remplir leur rôle pour l'ensemble de raisons que j'ai tenté d'analyser dans cet essai.

La logique du gandhisme

Dernière question sur laquelle je voudrais conclure : les historiens ont souvent remarqué que les méthodes de non-coopération et de résistance passive prônées par Gandhi n'étaient pas seulement le fait de son inven-

tion personnelle ; elles faisaient aussi écho à des méthodes employées par les brahmanes pour appuyer leurs revendications dans des contextes traditionnels. De même l'idéologie de la non-violence avait-elle toujours été au cœur de la religion Jain. Or les préceptes du jainisme s'étaient largement diffusés parmi toutes les castes marchandes du Gujarat. Il est donc très plausible que Gandhi, hindou né dans une caste marchande au Gujarat, ait été influencé par un tel contexte quand il prôna des méthodes de résistance aux Britanniques, d'abord en Afrique du Sud puis en Inde, qui combinaient des pratiques de résistance passive avec un idéal de non-violence.

Mais une telle influence n'explique en rien l'importance et la rapidité de l'impact que le personnage de Gandhi et les méthodes qu'il préconisait, ont pu avoir sur l'ensemble de la société indienne. Car c'est seulement avec le succès du gandhisme que l'idée, quelque peu complaisante, s'est répandue, selon laquelle la non-violence aurait toujours été au fondement de la civilisation indienne. Il est d'ailleurs remarquable de constater que Gandhi, lui-même, était beaucoup plus réservé sur ce point⁴.

Les considérations qui précèdent permettent en revanche de mieux comprendre quelles ont été certaines des bases sociologiques d'un tel succès. Car, selon l'exemple de Sirohi, c'est en fait la combinaison de plusieurs facteurs qui permet d'expliquer la manière dont s'est développé le mouvement nationaliste dans la trentaine d'années qui a précédé l'indépendance.

Il y a, en premier lieu, l'existence de cet ensemble de traditions qui se concrétisaient, dans la menace exprimée par un individu ou une communauté de se désengager des liens qui l'unissaient au reste de la société. Il est saisissant de constater que le mouvement de non-coopération prôné par Gandhi correspondait très exactement à la reprise d'un tel principe, envisagé, cette fois, à l'encontre de la puissance coloniale.

Seulement, dans l'Inde traditionnelle, ces menaces de rupture prenaient des formes tellement diversifiées qu'il était difficile d'y déceler une problématique commune. Qu'y avait-t-il de semblable, en apparence, entre un Charan qui menace de se suicider, des nobles qui se rebellent, un brahmane qui fait une grève de la faim ou des populations tribales qui ébauchent la création d'un nouveau royaume ? Ce sont, à chaque fois, des valeurs, des idéaux et des normes de conduite bien distincts qui sont invoqués pour justifier de telles actions et pour tenter d'en orienter les conséquences.

4. « Gandhi contended that, contrary to the general impression, there was a deep streak of violence in indian culture. He chided his close friend C. F. Andrews for arguing that non-violence was the central theme of major indian scripture, "I see no sign of it in Mahabharata and the Ramayana, not even in my favourite Tulsidas"... », in B. PAREKH, 1989.

C'est là qu'intervient un autre facteur. Car ce sont, précisément, les Britanniques qui ont rapproché de telles pratiques en ne les considérant plus désormais que sous un dénominateur commun. Au regard de la loi qu'ils cherchaient à imposer, un noble rebelle est criminel au même titre que l'homme de main qu'il a recruté et du Charan qui demande aux siens de se suicider en signe de protestation. Or, le propre de toutes ces formes de violence était au contraire qu'elles avaient, chacune, leur légitimité : le noble comme le Charan se sentaient tellement sûrs de leurs droits qu'ils considéraient, à l'inverse des Britanniques, que si faute il y avait, celle-ci devait retomber plutôt sur ceux qui les avaient poussés à de telles extrémités. C'est dire le renversement de valeurs auquel procédèrent les Britanniques quand ils décrétèrent que toute violence devait être désormais condamnée en tant que telle, indépendamment du contexte qui pouvait traditionnellement la justifier, ou de l'identité particulière de celui qui la commettait ou de celui qui en était la victime. C'est le postulat qui était à la base de toute la conduite des Britanniques. Or, c'est précisément ce postulat que Gandhi a repris comme tel et qu'il a affirmé à son tour ; avec une détermination au moins égale à la leur, mais en le retournant, cette fois, contre eux et, non plus seulement, contre la société colonisée.

Les lignes directrices du message gandhien dans les années 20 – non-coopération et non-violence – purent trouver un impact favorable dans la population dans la mesure où elles faisaient alors écho à des réalités auxquelles se trouvait confrontée l'ensemble de la population. À ceci près que l'appel à la non-violence procédait essentiellement jusqu'alors des autorités coloniales tandis que le principe de non-coopération servait traditionnellement de moyen de pression dans des conflits qui opposaient entre elles les diverses composantes de la société locale. L'extraordinaire invention de Gandhi consista, nous le savons, à fonder ces deux attitudes en un geste unique. La non-violence cessait d'être, comme l'avaient toujours prôné les Anglais, le préalable indispensable qu'ils exigeaient avant toute négociation avec les populations locales ; la non-violence devint très exactement l'inverse dans le gandhisme : une exigence revendiquée de manière plus radicale encore que les Britanniques ne l'avaient même imaginée ; mais retournée cette fois contre l'idée de toute coopération avec eux de sorte qu'ils ne pourraient désormais perpétuer leur hégémonie à défaut de la légitimer que par l'usage de la contrainte et de la violence. Il s'agissait là, face à tout l'édifice idéologique du pouvoir colonial, d'une réplique d'une pertinence tellement absolue qu'elle prit de court pratiquement tous les protagonistes de l'époque : aussi bien d'ailleurs, la majorité des militants nationalistes que les administrateurs britanniques. La question serait, cependant, de savoir quelle en fut l'efficacité véritable.

Cette question ne sera jamais tranchée. J'ai essayé de montrer, en effet, que lorsque Gandhi arriva sur la scène, il y avait bien longtemps que la partie avait été engagée ; et qu'elle se jouait, contrairement à ce que beaucoup ont longtemps pensé, non seulement parmi les élites urbaines ou les plus acculturées, mais aussi bien dans des régions et parmi des populations qui pouvaient sembler, comme à Sirohi ou dans d'autres états princiers, les moins visiblement affectées par les effets de la colonisation. Et il arrivait, on l'a vu, que les différents protagonistes utilisent, sans ménagement, les armes mêmes qu'ils condamnaient chez leurs adversaires. Ainsi, les archives de Sirohi montrent-elles sans ambiguïté qu'existaient de nombreuses situations où les uns et les autres se trouvaient confrontés à des situations qui posaient des dilemmes inédits en termes de définition de la vérité, d'usage de la violence, de nature de la loi, ou encore de définition des valeurs et des traditions au nom desquelles chacun estimait pouvoir devoir agir ou argumenter.

En d'autres termes, les questions que posait Gandhi par rapport à l'usage de la violence ou de la vérité dans certaines circonstances de la vie collective, ne concernaient pas seulement, à l'époque, un débat de militants sur les moyens, pacifistes ou non, légalistes ou non, de mener le pays à l'indépendance. De même, ses arguments ne faisaient-ils pas simplement écho à des questions éthiques qui étaient traditionnellement posées par une minorité culturelle ou sociale⁵. Sa problématique s'inscrivait dans un débat déjà ouvert et beaucoup plus général dans l'ensemble de la société indienne ; un débat qui résultait de la mise en cause par le pouvoir colonial de l'emploi traditionnel qui était fait de la violence et de la vérité dans des contextes cruciaux pour le fonctionnement ordinaire de la société.

Ainsi, l'impact initial du gandhisme fut peut-être dû, d'abord, au fait que celui-ci avait su exprimer des questions de fond qui agitaient alors l'ensemble du pays, confronté aux conséquences diverses qui résultaient du pouvoir colonial, et qui faisaient écho à des problèmes qui se posaient alors à tous. C'est ce que lui-même avait toujours affirmé, même si peu nombreux sont ceux qui l'ont cru. Il faut dire aussi que s'il ne s'était probablement pas trompé sur les problèmes qui se posaient alors dans l'ensemble de la société, il était bien optimiste quant aux solutions à y apporter. À Sirohi, beaucoup de gens vivaient des conflits dont la nature n'était pas si étrangère, en fin de compte, à ses propres expériences ; et ils pouvaient se reconnaître, au moins partiellement, dans son action. Quant aux

5. C'est ce qui marque les limites des analyses qui mettent trop systématiquement l'accent sur le rapprochement possible entre les idéaux de Gandhi et ceux de sa communauté d'origine (les castes intermédiaires du Gujarat, influencées par le jainisme et le vishnouisme) ; voir, par exemple, I.H. METHA, 1985-1986.

solutions qu'ils tentaient d'y apporter, elles étaient très diversifiées. Et toutes ne plaisaient certainement pas à Gandhi.

Au début de cet ouvrage, j'avais attiré l'attention sur les progrès considérables accomplis à propos de l'histoire de l'Inde au cours de ces dernières décennies. Le très bel article de Shahid Amin sur Gandhi auquel il a été fait plusieurs fois référence ici en est certainement un exemple. Son défaut, cependant, était, comme on l'a vu, de replacer son analyse dans une problématique sociologique qui ne faisait pas entièrement justice, à mon sens, à la richesse des données qu'il mettait ainsi à jour. Car c'est précisément cette complexité des données historiographiques qui interdit de se satisfaire aujourd'hui d'analyses sociologiques ou anthropologiques qui ont été trop souvent façonnées sans un souci suffisant de les mettre à l'épreuve de ces faits singuliers qui donnent à l'histoire toute sa fécondité. Je suis bien conscient, moi-même, du caractère encore très schématique de la démarche que j'ai adoptée et de l'insuffisance de certains développements qui ont été esquissés ici. Mais je serais heureux si l'on y reconnaît, du moins, la volonté d'orienter le regard sociologique et anthropologique dans un sens qui permettrait d'enrichir l'histoire de l'Inde moderne plutôt que de la marginaliser ou de la banaliser comme cela a été trop souvent fait. Car c'est quand même, toujours, de manière fort singulière que se façonne l'histoire mais aussi que se définissent les sociétés.





Bibliographie

AMIN, S.

1984 « Gandhi as Mahatma : Gorakhpur district, Eastern UP, 1921-2 », in *Subaltern Studies III*. Delhi, Oxford University Press.

ANOP DAS

1912 *Jagat Hitkarni*. Bombay, Sri Ventakeshwar Press.

ATHAR ALI

1986-1987

« Recent Theories of Eighteenth Century India », *The Indian Historical Review*, XIII (1-2).

BAYLY, C.

1983 *Rulers, Townsmen and Bazaars*. Cambridge, Cambridge University Press.

1988 *The New Cambridge History of India, Indian Society and the Making of the British Empire*. Cambridge, Cambridge University Press.

BÉTEILLE, A.

1992 *Society and Politics in India*. Delhi, Oxford University Press.

BHANDANI, B.L.

1991 « Land Tax and Trade in Agricultural Production in the 17th Century Marwar », *Second International Seminar on Rajasthan*. Udaipur.

BOYER, P.

1990 *Tradition as Truth and Communication*. Cambridge, Cambridge University Press.

BROOKES, J.C.

1859 *History of Meywar*. Calcutta, Baptist Mission Press.

BROWN, J.

1990 *Gandhi Prisoner of Hope*. Delhi, Oxford University Press.

CARRITHERS, M. et HUMPHREYS, C. (ed.)

1991 *The Assembly of Listeners, Jains in Society*. Cambridge, Cambridge University Press.

CARSTAIRS, M.

1983 *Death of a Witch*. Londres, Hutchinson.

Census of India

1901 Rajputana, vol. XXV, part I, p. 148.

CHAKRAVARTY, S.

1991 *The Raj Syndrome : a Study in Imperial Perceptions*. India, Penguin Books.

CHATTOPADHYAYA, B.D.

1976 « Origin of the Rajputs : the Political, Economic and Social Processes in Early Medieval Rajasthan », *Indian Historical Review*, juil., vol. 3.

CHEESMAN, D.

1982 « The "Omnipresent Bania" : Rural Moneylenders in Nineteenth-Century Sind », *Modern Asian Studies*, 16 (3).

CHENEVIX TRENCH, C.

1987 *Viceroy's Agent*. Londres, Jonathan Cape.

COHN, B.

1987 *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. Delhi, Oxford University Press.

COPLAN, I.

1982 *The British Raj and the Indian Princes ; Paramountcy in Western India, 1857-1930*. Bombay, Orient Longman.

COTTAM ELLIS, C.M.

1991 « The Jain Merchant Castes of Rajasthan : some Aspects of Management of Social Identity in a Market Town », in CARRITHERS, M. et HUMPHREYS, C.

(ed.). *The Assembly of Listeners, Jain in Society*. Cambridge, Cambridge University Press.

DELIÈGE, R.

1985 *The Bhils of Western India*. Jaipur, National.

DETIENNE, M.

1967 *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris, Maspero.

DEVRA, G.S.L.

1991 « Financial Affairs and Challenges to the State and Sovereignty in the Bikaner State, 1750-1800 », *Second International Seminar on Rajasthan*. A.D., Udaipur.

DIRCK, N.

1987 *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*. Cambridge, Cambridge University Press.

DHOUNDIYAL, B.N.

1967 *Sirohi*. Jaipur, Rajasthan District Gazetteers, Government Central Press.

DUMONT, L.

1979 *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard (1^{re} éd., 1966).

ERSKINE, D.

1910 *Gazetteer of Sirohi*. Ajmer, Scottish Mission Industries.

EWALD, F.

1986 *L'État providence*. Paris, Grasset.

FAYE, J.P.

1972 *Théorie du récit. Introduction aux « langages totalitaires »*. Paris, Hermann.

FEYNMAN, R.

1970 *La nature des lois physiques*. Paris, Laffont (1^{re} éd., 1965).

FORBES, A.K.

1924 *Ras Mala*. Londres, Oxford University Press, p. 266.

FOX, R.G.

1971 *Kin, Clan, Raja and Rule. State-Hinterland Relations in Pre-Industrial India*. Berkeley, University of California Press.

GALEY, J.C.

1980 « Le créancier, le roi, la mort. Essai sur les relations de dépendance au Tehri-Garwhal (Himalaya indien) », in *Puruṣārtha*, 4. Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 93-163.

GANDHI, M.K.

The Collected Works of Mahatma Gandhi. Delhi Government Press, Publication Division, Ministry of Information and Broadcasting, vol. 22.

- GINZBURG, C.
1989 *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*. Paris, Flammarion.
- GOLE, S.
1983 *India within the Ganges*. Delhi, Jayaprints.
- GORDON, S.N.
1977 « Administrative Integration of Malwa into the Maratha Empire, 1720-1760 », *Modern Asian Studies*, 11.
1994 *Marathas, Marauders and State Formation in Nineteenth-century India*. Delhi, Oxford University Press.
- GRANT-DUFF, J.
1971 *History of the Marathas*. Delhi, 2 vol. (1^{re} éd., 1826).
- GUHA, R. (ed.)
1982 à 1988
Subaltern Studies, Writings on South Asian History and Society. Delhi, Oxford University Press, vol. I à VI.
- GUPTA, B.L.
1987 *Trade and Commerce in Rajasthan*. Jaipur, Jaipur Publishing House.
- GUPTA, K.S.
1971 *Mewar and the Maratha Relations*. Delhi, S. Chand & Co.
- GUPTA, S.P.
1986 *Agrarian System of Eastern Rajasthan*. Delhi, Manohar.
- HABIB, I.
1988 *Indian Economic and Social History Review*, XXV (4).
1989 *Indian Economic and Social History Review*, XXVI (3).
- HARDIMAN, D.
1987 *The Coming of the Devi, Adivasi Assertion in Western India*. Delhi, Oxford University Press.
- HAYNES, E.S.
1975 « British Policy towards the Indian States, 1803-1870 : Intervention, Adoption, Minority », *Journal of the Rajasthan Institute of Historical Research*, 12.
1990 « Rajput Ceremonial Interactions as a Mirror of a Dying State-system, 1820-1947 », *Modern Asian Studies*, 24 (3).
- HEBER, Rev. R.
1828 *A Narrative Journey through the Upper Provinces of India from Calcutta to Bombay, 1824-1825*. Londres, John Murray.
- HOWARD M. JONES, J.
1991 « Jain Shopkeepers and Moneylenders : Rural Informal Credit Networks in South Rajasthan », in CARRITHERS, M. et HUMPHREYS, C. (ed.). *The Assembly of Listeners, Jains in Society*. Cambridge, Cambridge University Press.

- INDEN, R.
1990 *Imagining India*. Cambridge (USA), Blackwell.
- JACQUEMONT, V.
1934 *État politique et social de l'Inde du Sud en 1832*. Paris, Librairie Ernest Leroux.
- JAIN, K.C.
1972 *Ancient Cities and Towns of Rajasthan*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- KOLFF, D.
1990 *Naukar, Rajput & Sepoy. The Ethnohistory of the Military Labour Market in Hindustan, 1450-1850*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KUMAR, V.
1985 *Relation of the Sirohi State with the British (1823-1905)*. Ph.D. Thesis, Jaipur.
- LYALL, A.
1899 *Asiatic Studies, Religious and Social*. Londres, John Murray.
- MALAMOUD, C.
1976 « Terminer le sacrifice. Remarques sur les honoraires rituels dans le brahmanisme », in BIARDEAU, M. et MALAMOUD, C. *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*. Paris, Presses Universitaires de France.
1988 « Dette et devoir dans le vocabulaire sanscrit et dans la pensée brahmanique », in MALAMOUD, C. (ed.). *Lien de vie, nœud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*. Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- MALCOLM, J.
1972 *A Memoir of Central India*. Shannon, Irish University Press (1^{re} éd. 1832).
- MATHUR, L.P.
1988 *Resistance Movements of Tribals of India*. Udaipur, Himanshu Publishers.
- MAYARAM, S.
1992 *Constructions of the Meo Movement in the Alwar State in the Early Twentieth Century*. Udaipur, Second International Conference on Rajasthan.
- MEHARDA, B.L.
1985 *History and Culture of the Girasias*. Jaipur, Adi Prakashan.
- METHA, I.H.
1985-1986
« The Leader and his Milieu : Gandhi and Ahmedabad », *Indian Historical Review*, XII (1-2), pp. 173-180.
- NANDY, A.
1980 *At the Edge of Psychology. Essays in Politics and Culture*. Delhi, Oxford University Press.
- NOOR-UL-HASAN MAULVI
1904 *An Article on the Sirohi State for the Imperial Gazetteer*. Lucknow.

OJHA, G.H.

1911 *Sirohi Rajya ka Itihas*. Ajmer, Vedic Yantralaya.

PANDE, R.

1974 *Agrarian Movement in Rajasthan*. Delhi, University Publications.

1986 *Peoples Movement in Rajasthan (Selection from originals)*. Vol 2 : B.S. Pathik Papers Jaipur, J.C. Agarwal.

PANDEY, G.

1992 *The Construction of Communalism in Colonial North India*. Delhi, Oxford University Press.

PAREKH, B.

1989 *Gandhi's Political Philosophy. A Critical Examination*. Londres, Mac Millan.

PATNI, S.L.

1988 *Gauri Shankar Hari Shand Ojha*. Udaipur, Rajasthan Sahitya Academy.

PEABODY, N.

1991 « Kota Mahajagat, or the Great Universe of Kota : Sovereignty and Territory in 18th Century Rajasthan », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.), 25 (1).

PEMA, R.

1986 *Agrarian Movement in Rajasthan*. Jaipur, Panscheel Prakashan.

PERLIN, F.

1985 « State Formation Reconsidered, II », *Modern Asian Studies*, 19 (3).

POUCHEPADASS, J.

1986 *Planteurs et paysans dans l'Inde coloniale*. Paris, l'Harmattan.

QANUNGO, R.K.

1957 « The Rajputs and the Historians of Rajputana », *Bengal, Past and Present*, 76, part.1, p. 93.

1969 *Studies in Rajput History*. Delhi, S. Chand & Co.

QUIGLEY, D.

1993 *The Interpretation of Caste*. Oxford, Clarendon Press.

RAM, L.S.

1920 *History of the Sirohi Raj*. Allahabad, The Pioneer Press.

RAMUSACK, B.N.

1988 « Congress and the People's Movement in Princely India : Ambivalence in Strategy and Organization », in SISSON, R. et WOLPERT, S. (ed.). *Congress and Indian Nationalism, The Pre-Independence Phase*. Delhi, Oxford University Press.

RENOU, L.

1978 « Le jeûne des créanciers dans l'Inde ancienne », in MALAMOUD, C. (ed.) *L'Inde fondamentale. Étude d'indianisme*. Paris, Herman.

Report on the political administration of the Rajputana States

1867 Serohi Agency Report.

Reports on the administration of the Sirohi State

Bombay, Times Press (la période couverte va de 1894 à 1950. Cependant, certaines années n'ont pas donné lieu à la rédaction d'un rapport).

ROBERTS, M.

1990 « Noise as Cultural Struggle : Tom-Tom Beating, the British and communal Disturbances in Sri Lanka », in DAS, V. *Mirrors of violence. Communities, Riots and Survivors in South Asia*. Delhi, Oxford University Press.

RUSSEL, R.V.

1969 *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*. Oosterboot, Anthropological Publications (1^{re} éd., 1916).

RUDOLPH, S. et L.

1984 *Essays on Rajputana*. Delhi, Concept Publishers Company.

1991 *Contesting Rules in Princely and British India, Power and Liminality in the Amar Singh Diary*. Udaipur, Second International Conference on Rajasthan.

SARKAR, S.

1983 *Modern India, 1885-1947*. Madras, Mac Millan.

SAXENA, K.S.

1971 *The Political Movements and Awakening in Rajasthan (1857-1947)*. Delhi, S. Chand & Co.

SEN, S.N.

1928 *Administrative System of the Marathas*. Calcutta.

SHARMA, G.D.

1977 *Rajput Polity*. Delhi, Manohar.

SHARMA, G.N.

1970 *Rajasthan Studies*. Agra, L.N. Agarwal.

SHARMA, K.L.

1986 « Feudalism and Peasant Movements in Rajasthan », *Journal of Sociological Studies*, 5, jan.

1988 *Feudal Social Formation and Peasant Uprising in Rajasthan*. Mimeo.

SINGH, H.

1979 « Kin, Caste and Kisan Movement in Marwar : Some Questions to the Conventional Sociology of Kin and Caste », *The Journal of Peasant Studies*, 7 (1).

SINGHI, N.K.

1987 « Study of Jains in a Rajasthan Town », in SINGHI N.K. (ed.). *Ideal, Ideology and Practice. Studies in Jainism*. Jaipur, Printwell Publishers.

- 1991 « A Study of Jains in a Rajasthan Town », in CARRITHERS, M. et HUMPHREYS, C. (ed.). *The Assembly of Listeners, Jains in Society*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SINHA, N.K.
1964 *Ochterlony Papers in the National Archives of India (1818-1825)*. Calcutta, Calcutta University Press.
- Sirohi State Report for the Year 1904-1905*
Ajmer, Job Printing Press.
- SMITH, J.D.
1975 « An Introduction to the Language of the Historical Documents from Rajasthan », *Modern Asian Studies*, 9, part. 4, oct.
- SOMANI, R.V.
1982 *Jain Inscriptions of Rajasthan*. Jaipur, Rajasthan Prakrit Bharati Sanstkan.
- SRINIVAS, M.N.
1962 *Cast in Modern India and Other Essays*. Bombay, Asia Publishers House.
- STEIN, B.
1990 « A Decade of Historical Efflorescence », *South Asia Research*, 10 (2), nov.
- STERN, H.
1973 « Le pouvoir dans l'Inde traditionnelle : territoire, caste et parenté. Approche théorique et étude régionale (Rajasthan) », *L'Homme* (Paris), XIII (1-2).
1986 « Le temple d'Eklinji et le royaume du Mewar (Rajasthan), (rapport au divin, royauté et territoire : sources d'une maîtrise) », in GALEY, J.C. *L'espace du temple, II. Les Sanctuaires dans le royaume*. Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Puruṣārtha, 10), pp. 15-30.
1991 « Les Rajputs : guerriers, rois et paysans ; éthique, statut et identité », in POUCHEPADASS, J. et STERN, H. *De la royauté à l'État. Anthropologie et histoire du politique dans le monde indien*. Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Puruṣārtha, 13), pp. 123-162.
- STERN, R.W.
1988 *The Cat and the Lion*. Ahmedabad, Allied Publishers.
- SURANA, P.
1983 *Social Movements and Social Structure*. Delhi, Manohar.
- TESSITORI, L.P.
1917 « Report of 1916 of the Bardic and Historical Survey of Rajputana », *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 13.
1919 « Report of 1917 of the Bardic and Historical Survey of Rajputana », *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 15.
- THÉVENOT
1684 *Voyages de Mr Thévenot*. Paris, Claude Balin.

TIMBERG, T.A.

1978a *Marwari Merchant Migration : a Survey and Discussion of the Relevance of Theory*. Communication pour le 29^e Congrès international des orientalistes, Paris, 1973.

1978b *The Marwaris. From Traders to Industrialists*. Delhi, Vikas.

TOD, J.

1829-1832 *Annals and Antiquities of Rajasthan, or the Central and Western Rajput States of India*. Londres, Smith Elder (rééd. 1971, Delhi, KMN Publishers).

1839 *Travels to Western India*. Londres, Allen and Co (rééd. 1972, Delhi, Oriental Publishers).

UJWAL, K.S.

1991 « Charans : their Origin, Status & Importance », in *Second International seminar on Rajasthan*, Udaipur, déc.

VASHISHTA, V.K.

1978 « John Ludlow and Social Reforms in the State of Jaipur (1844-1848) », *Proceedings of the Rajasthan History Congress, Jaipur Session*, 11.

1982 « Abolition of Chandi in the Rajputana States », in *Rajasthan History Congress, Proceedings of the Sirohi Session*, 13.

1985 *Transition in the Position of Charan Community in the Princely States of Rajputana during the Colonial Period*. Communication à l'Université de Baroda, mars.

VIDAL, D.

1986 « Le puits et le sanctuaire. Organisation culturelle et souveraineté dans une ancienne principauté de l'Himalaya occidentale », in GALEY, J.C. *L'espace du temple, II. Les Sanctuaires dans le royaume*. Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Puruṣārtha, 10), pp. 31-54.

1987 « Une négociation agitée. Essai de description d'une situation d'interaction entre des hommes et des dieux », *Études Rurales*, 107-108, juil.-août, pp. 71-84.

1989 *Le culte des divinités locales dans une région de l'Himachal Pradesh*. Paris, Éd. de l'ORSTOM.

1989 « Des dieux face à leurs spécialistes. Conditions de la prêtrise en Himachal Pradesh », in BOUILLIER, V. et TOFFIN G. *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya*. Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Puruṣārtha, 12), pp. 61-78.

1991 « Le savoir des marchands ; comment prendre en compte les valeurs en jeu dans l'économie ; Sirohi District, Rajasthan, Inde », in DUPRÉ, G. (ed.). *Savoirs paysans et développement*. Paris, L'Harmattan.

1992 « Le gandhisme en écho : des traditions de résistance à l'épreuve du colonialisme », *Cahiers des sciences humaines*.

1994 « Les restes de la vengeance », in VIDAL, D., TARABOUT, G. et MEYER, E. *Violences et non-violences en Inde*. Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Puruṣārtha, 16), pp. 9-21.

WEINBERGER-THOMAS, C.

1989 « Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde », *Archives des sciences sociales des religions*, 67 (1).

WINK, A.

1986 *Land and Sovereignty in India, Agrarian Society and Politics under the Eighteenth-Century Maratha Svarajya*. Cambridge, Cambridge University Press.

1990 *Al-Hind. The Making of the Indo-Islamic World*. Leiden, Brill, vol. 1.

YANG, A. (ed.)

1985 *Crime and Criminality in British India*. Tucson, University of Arizona Press.

ZIEGLER, N.P.

1976 « Marwari Historical Chronicles : Sources for the Social and Cultural history of Rajasthan », *The Indian Economic and Social History Review*, XII (2), avr.-juin, pp. 219-251.

1978 « Some Notes on Rajput Loyalties during the Mughal period », in RICHARDS, J.F. (ed). *Kingship and Authority in South Asia*. Wisconsin, Madison.

PÉRIODIQUES

Akland Bharat, Bombay.

Bharat, Bombay.

Bombay Chronicle, Bombay.

Bombay Samachar, Bombay.

Ihdam, Delhi.

Nahdat, Delhi.

Rajasthan, Ajmer.

Sirohi Sandesh, Bombay.

The National Call, Delhi.

Young India, Ahmedabad.

ABRÉVIATIONS UTILISÉES DANS LES NOTES

C.O.L., Collectorate Office Library, Sirohi¹

1. Il existe une collection d'archives dans la Bibliothèque du District Collector Office, située dans l'ancien palais de Sarup Singh à Sirohi. Ces archives sont probablement restées là, parce qu'elles n'avaient pas été classifiées avant l'indépendance et qu'elles n'ont pas été transférées à Bikaner, à la State Library, avec les autres archives du royaume. Ces documents ayant été conservés dans le plus grand désordre, les références les concernant sont souvent incomplètes.

I.O.L., India Office Library, Londres.
 Eur. Mss., European manuscripts.
 P.D., Political Department.
 P.S., Political Secretariat.
 R.A., Rajputana Agency.
 S.S.A., Sirohi State Affairs.

N.A.I., National Archives of India, Delhi.
 F., Foreign Department.
 F.A., Department of Foreign Affairs.
 F.P., Foreign and Political Department.
 Pol., Political Branch.
 R.A.O., Rajputana Archives Office.
 R.S.A., Rajputana State Agency.
 S., Sirohi.

A et int. B renvoie à deux séries différentes d'archives, les secondes à usage administratif interne sont généralement plus détaillées.

Cons., Consultation.
 f., file.
 l., letter.
 n., number.
 Pros., Proceedings.
 sr., serial.

S.A.R., State Archives of Rajasthan, Bikaner
 S.P., Sirohi Papers.

AUTRES ABRÉVIATIONS

A.G.G., Agent for the Governor General.
 C.M., Chief Minister.
 H.H., His Highness.
 P.A., Political Assistant.
 P.S., Political Secretary.
 R.R., Resident for Rajputana.
 S.G.I., Secretary to Government of India.

CRÉDITS PHOTOGRAPHIQUES

© The British Library, Oriental and India Office Collections : recto de la couverture, et pages 14, 28, 41, 56, 79, 100, 107, 112, 153, 163, 170, 190, 192, 207, 214, 217, 219, 221, 226 et 234.

Extraits de :

The Abu Album. Photographies de Herzog et Higgins, 1895-1896.

Sirohi Views. Offert par le *mahārāo* de Sirohi au vice-roi, Lord Curzon. (Les photographies ont été certainement prises aussi par Herzog et Higgins, vers 1895-1896, bien que cela ne soit pas spécifié, NDA.)

His Excellency the Viceroy's Tour in Rajputana. Photographies de Herzog et Higgins, novembre 1902.

© Denis Vidal : pages 13, 16, 34, 53, 61, 62, 64, 102, 142, 148, 149, 167, 188, 195, 224, 237, 265, 267.

Page 36 et verso de la couverture : extrait de G.H. Ojha, *Sirohi Rajya ka Itihas*. Ajmer, Vedic Yantralaya, 1911.

Index

- Abu Road : 16, 92, 161.
Abu Station : 162, 165, 220.
ādivāsi : 135.
administration coloniale :
— principes et objectifs : 78-79,
110, 208-209, 210-211, 213-
215,
— tensions administratives : 94-95,
154-155, 174-175.
Agent pour le Gouverneur Général : 91,
93, 95, 97, 106, 172, 221.
Agra : 23, 204, 205.
Agrawal : 190, 244.
ahimsā (non-violence) : 133.
Ajmer : 167, 176, 177, 190, 194, 215,
216, 218, 229.
Alwar : 233.
Ambaji : 161, 246.
Ahmedabad : 96, 117, 174, 175, 206.
Anderson, Maj. : 209.
Annals and Antiquities of Rajasthan : 39.
Anop Das : 186-189, 194, 207, 208,
212, 246, 247, 249, 260.
Artashāstra : 47.
āsāmī : 198.
Ātma purān : 186.

bachān (sauf-conduit) : 80.
bāgī : 65.
bahī : 112.
Bailey, F.G. : 136.
Bajaj, J.L. : 176, 238.
Bakhar : 87.
baniā, *mahājan* : 71, 72, 80, 141, 144,
166, 190, 197, 206, 243, 245,
246, 258.
Bayly, C. : 17, 19, 20, 39, 129, 204.

Bénarès : 33, 216.
Béteille, A. : 136, 137.
bhog batāi : 88, 193.
bhūmd : 115.
bhūt : 124.
Bhat (généalogistes) : 71, 111-119, 124,
131, 191, 220.
Bhil : 25, 51, 54, 67, 70, 87, 92, 102,
137, 140, 141, 145, 147, 150, 153-
158, 162, 165-169, 171, 174, 177,
206, 218, 224, 247, 260.
Bhitrot : 130.
Bhula : 166, 170, 176, 177.
bighōṭī : 88.
Bija : 60, 66, 126, 223.
Bijat : 126.
Bijawat : 66, 223-225.
Bijolia : 141-146, 150, 157, 171, 172.
Bikaner : 23, 55, 60, 126.
Bohra : 109, 190.
Bombay : 39, 106, 131, 175, 205, 206,
208, 212, 218-223, 231, 236, 238.
Bombay Chronicle : 106, 109-110.
Bombay Samachar : 229-230.
Bose, N.K. : 137, 172.
boycott : 147, 244, 245.
— des fonctionnaires chargés du
cadastre ou de relever le revenu :
— par les nobles : 70, 91,
— par les bardes : 108,
— par les populations tribales :
156-157, 163,
— des rites d'intronisation du nou-
veau souverain : 98,
— des réformes judiciaires par la
communauté marchande : 210-
216,

- de toute activité économique par les Jain : 237.
- Boyer, P. : 121, 123.
- Bundi : 38.
- cadastre :
 - opérations de – : 87, 89, 91-94,
 - résistance au – : 153-154, 238, 258.
- cahier de doléances : 146.
- Calcutta : 131, 204.
- campagnes de propagande : 259-263,
 - contre les *ṭhākur* : 143,
 - contre le souverain : 101, 153-154, 228-231, 248,
 - contre les Jain : 187,
 - contre les brutalités commises :
 - par les forces armées du royaume : 109,
 - par les Britanniques : 175-178.
- cash settlement* : 91, 93.
- Charan (bardes) : 23, 25, 26, 29, 30, ch. 4.
- Chattoadhyaya, B.D. : 40, 73, 114, 162.
- Chauri-Chaura : 144, 173.
- chauth* : 152.
- chemin de fer : 16, 92, 121, 206, 208, 214.
- chhuṭbhāi* : 57, 59.
- Chittor : 110.
- classifications coloniales : 18.
- coexistence (formes de) :
 - entre marchands et populations martiales : 22-23, 24, 188-189, 196, 201-202,
 - entre nobles et populations tribales : 66-67, 170,
 - entre brahmanes et populations tribales : 166.
- Cohn, B. : 19, 20, 129, 243.
- Cottam Ellis, C.M. : 191.
- Colvin, E. : 92-94.
- Congrès : 30, 31, 131, 176, 220, 230, 236, 238, 243, 249.
- Coventry : 52, 66.
- crédit : ch. VI, 185, 192, 197-199, 202.
 - importance pour les Jain et les castes marchandes : 200-201.
- dakṣiṇā* : 125.
- Danta : 147, 151, 154.
- darbār* : 56-58, 63, 66, 80, 82, 83, 85, 86, 93-95, 99, 108, 109, 161, 177, 229, 245.
- Delhi : 23, 40, 96, 174-176, 204, 206, 220, 223, 228, 229, 231, 233, 234.
- Deliège, R. : 136, 137, 162.
- Deora Chauhan : 40, 54-57, 66, 112, 157, 189.
- désengagement (stratégie de) : 254.
- dette (notion de), importance dans l'hindouisme : 199-200.
- Detienne, M. : 121, 129.
- détournement des nouveaux moyens de communication :
 - par les populations tribales : 92,
 - par les nobles : 91-93.
- Devra, G.S.L. : 34, 202.
- Dhakad : 142.
- dharma* : 21, 67, 169, 191.
- dhaṇi* : 72.
- dharmā* : 111, 116, 130.
- diṅgal* : 113.
- droits d'octroi : 22, 24.
- Dumont, L. : 18, 136, 137, 243, 252.
- Dungrawat : 60, 61, 63, 94.
- économie monétaire : 199.
- ekī* : 151, 156, 167, 168, 177.
- Eklingi : 146.
- élite(s) du royaume : 42, 215, 223.
- Empire moghol : 41, 47, 48, 96.
- Erimpura : 16, 95, 206.
- exil : 35.
 - volontaire comme menace utilisée par :
 - toutes les communautés : 202-203,
 - les cultivateurs : 143,
 - les nobles : 94,
 - la communauté marchande : 203-205,

- des souverains et princes héritiers : 213,
- forcé comme menace utilisée à l'encontre :
 - des populations tribales : 171,
 - des Jain : 187.
- Ewald, F. : 255.
- faujwal* : 75
- Faye, J.P. : 49.
- féodalisme : 44, 150.
- Feynman, R. : 20.
- Forbes, A.K. : 116, 119, 127, 128.
- Furer Haimendorf, C. : 126.
- gaddi* : 58.
- gadetra* : 203.
- Gajaji : 60.
- Galey, J.C. : 200.
- Gandhi, M.K. : 13, 30-32, 96, 133, 140, 141, 144, 147, 157, 159, 175, 177, 179, 183, 239, 243, 247, 259, 262-265.
 - identification à – : 16, 158,
 - jugements de – sur Motilal et son mouvement : 173-174, 180,
 - consultation de – pour l'administration du royaume : 172, 182, 227, 236, 261,
 - rencontre de – avec les nobles : 97,
 - comparaison de – avec le dernier *rājā* de Sirohi : 231-232.
- gandhisme : 30-32, 132-133, 180, 182, 261-264.
- généalogie(s) : 111, 112, 114.
- gestion :
 - coloniale du royaume : 209-210,
 - de l'économie locale par les Jain : 190-194, 198-199,
 - des *jāgir* : 66-67, 191,
 - alternative d'autogestion populaire : 150, 157.
- Ginzburg, C. : 257.
- Girasia : 25, 28, 87, 137, 154, 157, 161, 162, 164-166, 169-172, 176-178, 246, 247.
- Gokulbhai Bhatt : 13, 131, 240, 243, 247, 249.
- Gosain : 146, 162, 213.
- Gujarat : 13, 15, 21, 23, 41, 61, 88, 116, 117, 119, 151, 194, 204-206, 208, 218, 227, 236, 239, 248-250, 262, 264.
- Gupta, B.L. : 117.
- Gupta, K.S. : 102.
- Gupta, S.P. : 17, 196, 202.
- gurdwārā* : 204.
- Gwalior : 37.
- halbandi* : 88.
- Hardiman, D. : 194.
- Hardwar : 216.
- Hastings : 37, 40, 46.
- hazur vakil* : 109, 110.
- Heber, R. Rév. : 115, 117.
- Himachal Pradesh : 138.
- historiographie : 23, 29, 30, 37, 43, 44, 73, 111, 233.
 - coloniale : 17, 119-120, 128, 136,
 - contemporaine : 17, 19, 102, 129, 140-141, 181, 197,
 - locale : 113-114, 120
 - transferts historiographiques : 45-50, 114, 128.
- Holland, R.E. : 97, 99, 100, 106, 109, 172-178, 180, 182.
- Home Rule Party* : 96.
- Howard M. Jones, J. : 197, 199.
- hukamnāmā* : 74, 82.
- Idar : 147, 151, 154.
- idéologie coloniale : 118-120, 127-128, 133, 160-162, 251-253.
- ijārā* : 196.
- imprécations et accusations (usages anciens et modernes) :
 - par les bardes : 115-116, 131,
 - vis-à-vis des Jain : 187-188.
- Inden, R. : 19, 44.
- Jacquemont, V. : 45.

- Jagat hitkarnī* : 186.
jāgir : 24, 51, 55, 59, 61, 63, 77, 84-86, 92-94, 142-144, 150, 238.
 — statut : 73-76,
 — définitions : 82-83, 89-91,
 — renégociation du statut : 99-102.
jāgirdār : 54, 55, 67, 70, 73-75, 82, 86, 89-94, 97, 99, 101, 107, 144, 238, 249.
Jain : 15-16, 21, 25, 29, 35, 67, 147, ch. VI, 220, 237, 239, 241-246, 248-249, 260, 262.
Jaisalmer : 38.
jajmān : 112.
jajmāni : 17, 192, 193.
jana : 105.
jāti : 135.
jauhar : 110.
Jawal : 58, 63, 246.
Jharol : 144, 145, 147.
Jodhpur : 15, 33, 35, 40-42, 51, 52, 54, 65, 69, 95, 107, 120, 141, 238, 249.
Jogmaya Devi : 116.
Jogapura : 169, 170.
journalistes : 132, 172, 176, 259.
journaux : 97, 106, 109, 176, 177, 226, 229, 238, 260.

Kalantri, K. : 175, 176.
kamdār : 66, 67, 191.
kaṭār : 115.
Keane, M. : 89, 91, 93.
Keshri Singh : 33, 56, 74, 81, 84, 89, 91, 94, 97, 99, 120, 213-216, 224.
khālsā : 55, 77, 80.
Khan Singh : 84, 85.
kherā : 83.
Khund Kanet : 126, 138.
khyāt : 114, 125.
Kolff, D. : 20, 34, 38, 68, 202.
Kota : 38.
Kothari, M.L. : 159, 174, 175, 180, 182, 261.
ksatriya : 21.

Lakhawat : 60, 61, 63, 94.

Lakhpāt Ram Singh : 227, 248.
Lallubhai Desai : 222, 229.
Lawrence, H.M. : 118.
Lilibhai : 221, 222.
Lloyd, G. : 175.
Lyall, A. : 44, 73.

mābāp : 169.
Mac Gregor, G.L. : 52, 65, 243.
Macpherson, col. A.D. : 98-101, 108, 181, 207, 215.
Madras : 131, 205.
Mahābhārata : 67.
mahājan : v. *baniā*.
mahārājā : v. *rājā*.
mahārāni : 248.
Malamoud, C. : 125, 199.
Malaviya, M. : 178.
Malaviya, R.K. : 172, 175, 176, 177, 182, 261.
malle postale : 92-93.
manāmanā : 203.
Mandar : 106, 107, 190, 245, 247.
Man Singh (oncle de Sarup Singh) : 169, 170, 223-225, 227, 228, 230, 233, 245, 248, 260.
Man Singh (rājā de Jodhpur) : 33, 34, 42.
Marathes : 36-38, 44, 46, 48, 152, 252.
Marwar : 15, 23, 33-35, 38, 40-43, 54, 55, 72, 85, 102, 125, 249.
mārwarī : 113, 211.
Marwari : 24, 248.
Matadevi : 145.
Mayo College : 218.
médiateurs, nouveaux médiateurs : ch. V, 135, 140, 160, 183, 259-261.
médiation : 168, 169, 175, 177, 181-183, 261.
Meharda, B.L. : 137.
menace(s) : 18, 27, 80, 111, 116, 117, 124, 125, 129, 141, 196, 202, 254, 258, 262.
Mewar : 15, 37, 38, 55, 110, 118, 120,

- 140, 141, 144, 146, 147, 150-152, 154, 162, 175, 215.
- Mewar Bhil Corps* : 152, 156.
- Mewar Pukar* : 146.
- Mina : 25, 28, 71, 162, 224.
- mobilité (avantages de la) :
- pour les nobles rebelles : 70,
 - pour les populations tribales en révolte : 154, 155,
 - pour les cultivateurs endettés : 193-194,
 - pour la communauté marchande : 204-205.
- Modi, D. : 108, 109.
- Moghols (empire moghol) : 24, 36, 43, 47, 48, 61, 66, 69, 87, 96.
- Mont Abu : 14-16, 34, 39, 40, 51, 92, 147, 170, 213, 249, 250.
- Morvada : 105-110, 121, 129, 130, 132.
- Monilal Tejawat : ch. V, 135, 140, 141, 144-147, 150, 151, 154-160, 162-164, 166-175, 179-183, 188, 259-261.
- mouvement nationaliste (développements locaux) : 30, 54, 78, 97, 101, 131, 172, 178, 189, 208, 212, 220, 230, 235, 236, 242, 243, 245, 246, 250, 260-262.
- moyens de pression : 25, 27, 211, 212, 229.
- muāfi* : 67, 77, 88.
- Muir, W.J. : 80, 115, 161, 162.
- muni* : 246.
- musahib ala* : 60.
- Nainsi : 22, 77, 188.
- Nathu Singh : 79, 80, 87.
- National Call* : 228.
- Nau Pargana Association : 237.
- Navin Rajasthan* : 176.
- nazrānā* : 74, 82, 83.
- non-violence : v. *ahimsā*.
- Ochterlony, D. : 38, 40, 47.
- Ojha, G.S. : 120, 260.
- pagri* : 82.
- Palampur : 35, 69, 94, 96, 98, 151.
- Pali : 23, 249.
- pamphlets : 143, 145, 186, 259.
- pañch, pañchāyat* : 145, 166, 203, 211.
- Pandya, I.K. : 223, 227, 236, 247.
- Paramar : 66, 157.
- pārganā* : 88.
- Patel, V. : 131, 227, 230, 235, 236, 247-249.
- Pathik, V.S. : 141-144, 150, 157-159, 172-174, 176-177, 179, 180, 182, 259, 261.
- patwāri* : 67, 87, 91, 93.
- Perlin, F. : 37, 257-259.
- perspective anthropologique sur la société indienne : 17, 18-19, 138-139, 142, 243.
- pétitions : 96, 224, 228, 260.
- des nobles contre le souverain : 94-95,
 - contre les réformes : 107-108,
 - contre les abus seigneuriaux : 147,
 - contre les Jain : 245-246.
- pidhiāvālī* : 112.
- Pindari : 37, 38, 44, 46, 48, 68.
- Pindwara : 55.
- politique coloniale : 24, 26-27, 37, 42, 78, 103, 128-129, 251-252, 256,
- et réformes : 78, 127,
 - et conservatisme social et institutionnel : 240-242, 252,
 - et ses interlocuteurs privilégiés : 78, 95,
 - de temporisation des conflits : 93, 100-101, 147, 164-165, 207-208,
 - de « criminalisation » des populations et des traditions locales : 27-29, 81, 118-119, 152,
 - de contrôle du territoire : 152,
 - de répression : 71, 72, 165-166, 168, 171, 179, 242,

- de division des populations : 243-246.
- pol pat* : 118.
- populations tribales : v. aussi tribu, 15, 17, 22-30, 35, 38, 57, 67, 68, 72, 77, 87, 88, 110, 132, 136-141, 147, 150-152, 154-157, 159-160, 164, 166, 169-171, 179-183, 185, 189, 195-196, 198, 239, 244, 246, 251, 253, 259.
- Pouchepadass, J. : 96.
- Praja Mandal : 131, 212, 220, 230, 235, 236, 238-240, 242-249, 259.
- presse : 101, 105, 109, 131, 177, 220, 228, 230, 259.
- Pritchard, H.R.N., Maj. : 162-165, 168, 176, 177, 218.
- Prithviraj Chauhan : 40.
- pujāri* : 166.
- Pukhraj Singh : 187, 188, 233, 236, 237, 247.
- purohit* : 66, 191.
- Rabari : 23, 71, 145.
- rājā, rāo, mahārājā* : 22, 24, 33, 35, 40-42, 52, 55, 58-60, 65, 66, 69, 70, 80, 81, 87, 97, 110, 118, 146, 161, 166, 172, 197, 227, 230, 232, 233, 248, 249.
- Rajgar (brahmanes de) : 130.
- Rajput : 15-17, 23, 24, 30, 35, 37-40, 43, 44, 46, 48, ch. II et III, 107, 110, 113, 114, 118-119, 125, 126, 129, 132, 136-138, 141, 147, 157, 162, 176, 186, 188, 191, 195, 196, 218, 222, 223, 225, 229, 246, 247, 249.
- éthique : 72,
- formes de solidarité : 59-60, 65-66, 79-80,
- prépondérance du clan des Deora : 54-56,
- différenciations internes au clan : 59-65.
- Rajputana Madhya Bharat Sabha : 176.
- Rajputana Sewa Sangh : 176.
- rāj sahib* : 58.
- rāj śrī sahib* : 58.
- Rām navani* : 143.
- rāo* : v. *rājā*.
- Rawal : 7, 8, 107.
- Renou, L. : 111, 125, 199.
- résistance (modes de —, traditions de —) : 24-27, 29, 32, 37, 89, 132, 144, 145, 171, 207, 208, 238, 240, 261, 262.
- Reuter, Agence : 106.
- révolte de 1857 : 52, 86, 144.
- Roberts, M. : 143.
- Rohua : 51-54, 58, 63, 65-68, 71, 170, 238, 245.
- Royal Asiatic Society : 39.
- Rowai : 130.
- Rudolph, S. et R. : 102, 231.
- ruptures d'allégeance :
— des nobles envers le souverain : 63, 69-70,
— des populations tribales : 156-158.
- sādhu* : 123, 145, 156, 172, 204, 232, 246, 252.
- Sadhu : 172, 232, 246, 252.
- Sangawat : 63.
- sarāyat* : 58, 98.
- Sarneshwar : 228.
- Sarup Singh : ch. VII, 97, 98, 100, 101, 178, 210, 212, 213, 215-224, 226-228, 231-234, 236, 245, 247, 248.
- sāsan* : 77, 88, 107, 118, 125.
- sati* : 118, 127, 130.
- sauf-conduit (traditions de) : 22, 80, 85, 152, 168.
- scheduled tribes* : 135.
- Scindia : 37.
- serment (voir aussi *eki*) : 147, 150, 151, 164, 167-169, 177, 203.
- Sharma, G.D. : 102.
- Sharma, G.N. : 110.
- Sharma, K.L. : 141.
- Sheoganj : 16, 186, 206, 208.
- Sheo Singh : 213.
- Shiva : 116, 117, 123, 126.

- Shraddhananda : 31.
 Shyamaldas, K. : 120.
 Siawa : 160, 161, 164, 170, 175.
 Sirohi Rajya Praja Mandal (voir aussi Praja Mandal) : 131.
 Sitaram, Sadhu : 143.
 Sitla Mata : 40.
 Sobha : 60.
 Solanki : 55, 66, 157, 260.
 Sri Aurobindo : 31, 172.
 Srinivas, M.N. : 129.
 Stern, H. : 48, 55, 146.
 Stern, R.W. : 102.
Subaltern Studies : 19, 20, 31, 159.
 suicides de protestation (idéologie et pratiques) : 108, 110, 111, 116, 118, 124-125, 130-131.
 succession (conflits de) :
 — à la tête d'un *jāgir* : 80-86.
 — à la tête du royaume : 69, 222, 223-228,
 Surtan : 60, 61..
- tahsildār* : 105, 106.
talati : 88, 89.
tazim : 58, 63.
tazimi sirdār : 58.
 tensions confessionnelles : 185, 187-189, 222, 246.
 Tejawat : 63.
 Tej Singh : 227, 247, 248.
 télégraphe : 260.
 témoignages (établissement de) : 108-109, 129-130, 175-177, 222, 257-258.
 Tessitori : 46, 111-113, 120, 125, 126, 128.
thākur de Sirohi : Barlut 83. Bhatana 58, 63. Dabani 58, 63. Jawal 58, 63, 146. Kalandri 58, 63, 83-86.
 Mandar 106, 107, 190, 245, 247.
 Mandwara 58, 63, 102. Motagaon 58, 63, 83, 86. Nibaj 35, 41, 58, 61, 63, 69, 94. Padiv 61, 94, 98, 218. Rewara 72. Rohua 51, 52, 54, 58, 63, 65-68, 170, 238. Thal 70.
thākur rāj śrī : 58.
thānā : 152, 162.
 Tod, J. : 36-40, 42-49, 69, 73, 78, 114, 118, 119, 128, 162, 205, 252, 257, 259.
trāga : 116.
Travels in Western India : 39.
 tribu (notion de) : 135-139 v. aussi populations tribales.
tyāg : 118, 120.
- ucchālā* : 203.
 Udaipur : 15, 35, 37, 38, 55, 97, 141, 146, 159, 162, 172, 173, 197, 205, 239.
 Umaid Singh : 69, 166, 213, 214, 223.
- vair* : 72.
vaishya : 198.
 Valoria : 166-168, 170, 176.
vamsavali : 114.
varṇa : 198.
 Vasa : 166.
 Verma, M. : 143.
vigat : 114.
 Vir Vinod : 120.
- Wink, A. : 37, 47, 48.
 Wood, J.B. : 109.
- Zafarul Hassan : 227.
zamīndār : 89, 90.
 Ziegler, N. : 47, 57, 61, 69, 72, 73, 113, 114.

Table des matières

REMERCIEMENTS	7
INTRODUCTION	11
<i>Le royaume de Sihori</i>	13
<i>Les registres d'une interdépendance</i>	17
<i>Forces en jeu</i>	21
<i>Formes traditionnelles de résistance</i>	24
<i>L'impact colonial</i>	26
<i>La violence en débat</i>	29
<i>Le gandhisme en écho</i>	30
CHAPITRE PREMIER. LA SIMPLIFICATION DE L'HISTOIRE	33
« <i>Un parfait désert</i> »	33
<i>Un certain regard</i>	36
<i>Le royaume rescapé</i>	39
<i>La simplification de l'histoire</i>	43
CHAPITRE II. DE NOBLES SOLUTIONS	51
<i>Rohua, 1939</i>	51
<i>Analyse d'une tradition</i>	54
<i>Solidarités parmi les Rajput</i>	54
<i>Le darbār</i>	57
<i>Nobles en révolte</i>	65
<i>La force des rebelles</i>	66
<i>Manières de se rebeller</i>	68
<i>Équilibre de forces</i>	72
<i>Le statut des jāgirdār</i>	73
<i>Le point de vue du souverain</i>	74
<i>Le point de vue des thākūr</i>	75
CHAPITRE III. CADASTRE ET MALLES POSTALES	77
<i>Avantage au souverain</i>	77
<i>La criminalisation des rebelles</i>	79
<i>La redéfinition des droits</i>	81

<i>L'incident de Kalandri</i>	83
<i>De nouvelles répliques</i>	86
<i>L'échec du cadastre</i>	87
<i>Un problème de classification</i>	89
<i>Des attaques ciblées</i>	91
<i>La hiérarchie prise à rebours</i>	94
<i>Les nouveaux médias de la calomnie</i>	101

CHAPITRE IV. LA CRISE DE LA VÉRITÉ 105

<i>L'incident de Morvada</i>	105
<i>La violence contre soi</i>	110
<i>Bhat et Charan</i>	111
<i>La vérité des bardes</i>	121
<i>La crise de la vérité</i>	127

CHAPITRE V. L'ENTRÉE EN SCÈNE DES MÉDIATEURS. LE MOUVEMENT DE MOTILAL 135

<i>La notion de tribu</i>	135
<i>L'entrecroisement</i>	139
<i>Un problème d'historiographie</i>	140
<i>Motilal Tejawat</i>	141
<i>Le serment de l'Unité</i>	150
<i>L'effet de déterritorialisation</i>	151
<i>L'hypothèse d'un autre royaume</i>	157
<i>Le personnage de Motilal</i>	158
<i>Les contre-feux de la tradition</i>	160
<i>Les incidents de Siawa</i>	160
<i>Les incidents de Bhula</i>	166
<i>Une autre partie</i>	171
<i>Jugements sur Motilal</i>	173
<i>Les narrations de la violence</i>	175
<i>Le conflit des narrations</i>	178
<i>Conclusion</i>	180

CHAPITRE VI. LE CRÉDIT DES JAIN 185

<i>Anop Das</i>	186
<i>Sous le signe de l'altérité</i>	189
<i>Les Jain dans le royaume</i>	189
<i>Principes d'une complémentarité</i>	198
<i>Un marché de la protection</i>	201
<i>Les limites d'une complicité</i>	202
<i>Entre deux régimes de sociétés</i>	203
<i>La communauté Jain face au pouvoir colonial</i>	205
<i>Une connivence initiale</i>	205
<i>La marginalisation des castes marchandes</i>	208

CHAPITRE VII. SARUP SINGH OU LA SYNTHÈSE IMPOSSIBLE	213
<i>Les trois vies de Sarup Singh</i>	218
<i>Un oncle vindicatif et ambitieux</i>	223
<i>La lutte pour la succession</i>	226
<i>Campagne de presse</i>	228
<i>Un curieux personnage</i>	231
CHAPITRE VIII. LA FIN DU ROYAUME	235
<i>Des alliances improbables</i>	235
<i>Le Praja Mandal en évolution</i>	235
<i>L'inversion rhétorique</i>	240
<i>Les jeux de la division</i>	242
<i>La fin du royaume</i>	247
<i>Épilogue</i>	248
CHAPITRE IX. VÉRITÉ ET VIOLENCE	251
<i>La désarticulation de la société</i>	251
<i>La normalisation de la société</i>	255
<i>L'effet « Perlin »</i>	257
<i>Les nouveaux médiateurs</i>	259
<i>La logique du gandhisme</i>	261
BIBLIOGRAPHIE	267
<i>Périodiques</i>	276
<i>Abréviations utilisées dans les notes</i>	276
<i>Autres abréviations</i>	277
<i>Crédits photographiques</i>	278
INDEX	279

Formaté typographiquement par DESK,
Laval – Tél. (16) 43 68 13 67

Achévé d'imprimer
sur les presses
de la SNI Jacques & Demontrond
ZI Thise/Besançon
Dépôt légal juin 1995 n° 12319

L'étude du mouvement nationaliste en Inde a paradoxalement souffert de l'attention excessive portée à Gandhi lui-même, ainsi qu'aux élites engagées dans la lutte pour l'indépendance. Aujourd'hui, une nouvelle historiographie insiste, à l'inverse, sur l'importance des populations "subalternes" dans cette phase décisive de l'histoire de l'Inde. Mais ces analyses prennent le risque de s'enfermer dans une vision souvent manichéenne de la société indienne, en analysant les événements de cette époque comme la seule expression du conflit latent entre élites et classes populaires. C'est une perspective différente qui est proposée ici. Anthropologue de formation, Denis Vidal prend ses distances avec les conceptions courantes sur lesquelles ont longtemps reposé les analyses sociologiques de la société traditionnelle en Inde. Mais aussi, contre les tentations simplificatrices, il prend résolument le parti de la complexité : celui d'une approche qui se veut attentive à des faits parfois peu significatifs en apparence et qui, à partir d'eux, reconstruit une interprétation subtile et compréhensive des groupes, de leurs relations, des enjeux qui les rassemblent ou les affrontent. Il esquisse ainsi une conception inédite de la société indienne et du mouvement nationaliste contemporains.

Denis Vidal est anthropologue à l'ORSTOM et membre du Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud de l'EHESS. Il a effectué des recherches sur les cultes locaux dans l'Himalaya indien (Himachal Pradesh) avant de travailler sur l'histoire locale du Rajasthan.



Prix : 200 F



9 782713 210181

ISBN 2-7132-1018-6