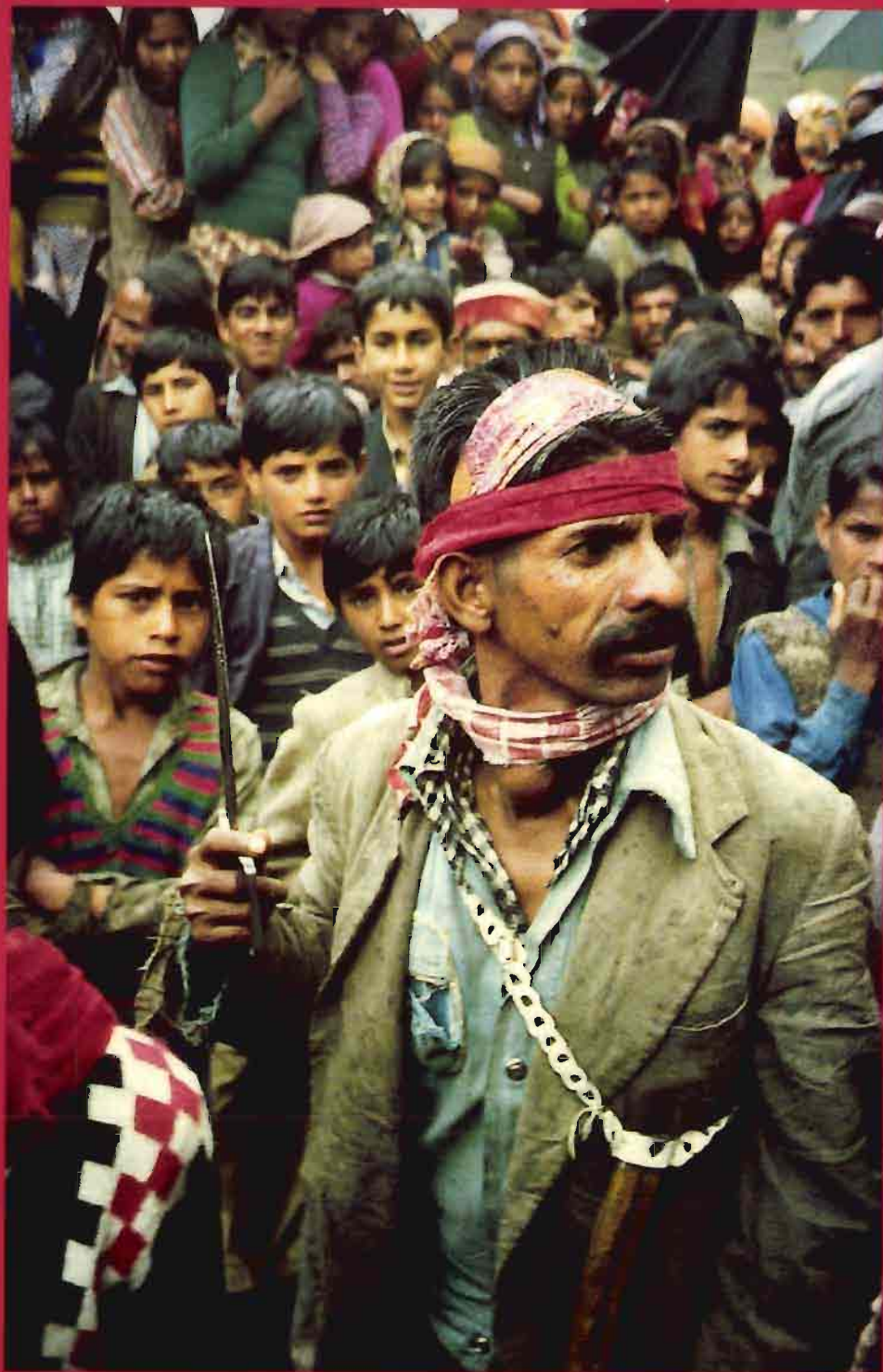


COLLECTION · PURUṢĀRTHA



**VIOLENCES ET NON-VIOLENCES
EN INDE**

VIOLENCES ET NON-VIOLENCES
EN INDE

*VIOLENCES AND NON-VIOLENCES
IN INDIA*

*VIOLENCES
AND NON-VIOLENCES
IN INDIA*

*EDITED
BY
D. VIDAL, G. TARABOUT, É. MEYER*

16

ÉDITIONS DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES
C O L L E C T I O N • P U R U Ṣ Ā R T H A
PARIS

VIOLENCES ET NON-VIOLENCES EN INDE

ÉTUDES RÉUNIES
PAR
D. VIDAL, G. TARABOUT, É. MEYER

16

ÉDITIONS DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES
C O L L E C T I O N • P U R U Ṣ Ā R T H A

PARIS

CENTRE D'ÉTUDES
DE L'INDE ET DE L'ASIE DU SUD

COMITÉ DE PARRAINAGE

B.S. Cohn (histoire),
University of Chicago, U.S.A.
R.F. Gombrich (sanskrit),
The Oriental Institute, Oxford, U.K.
G.G. Kotovsky (économie politique),
Institute of Oriental Studies, Moscou, U.R.S.S.
H. Kulke (anthropologie),
Südasiens Institut Heidelberg, R.F.A.
T.N. Madan (anthropologie sociale),
Institute of Economic Growth, Delhi University, Inde.
D.F. Pocock (anthropologie sociale),
Sussex University, U.K.
R. Thapar (histoire),
Jawaharlal Nehru University, New Delhi, Inde.

RÉDACTION

François Durand-Dastès
Marie-Claude Porcher
Henri Stern
Jacques Weber
Secrétariat de rédaction
Marie Fourcade

*L'image du serpent, reprise en maquette
par François Mutterer et Michel Le Louarn,
est inspirée d'un dessin
des femmes du Mithila
(collection privée Yves Véquaud).*

© 1994 École des Hautes Études en Sciences Sociales
ISSN 0339 1744
ISBN 2 7132 1014 3

Imprimé en France

SOMMAIRE

DENIS VIDAL, GILLES TARABOUT, ÉRIC MEYER INTRODUCTION. POUR UNE INTERPRÉTATION DES NOTIONS DE VIOLENCE ET DE NON-VIOLENCE DANS L'HINDOUISME ET DANS LA SOCIÉTÉ INDIENNE	9
--	---

ORDRE

GÉRARD HEUZÉ NON-VIOLENCE EN PAYS DE VIOLENCE. LES ENSEIGNEMENTS DU BASSIN MINIER DE DHANBAD	23
---	----

CHARLES MALAMOUD REMARQUES SUR LA DISSUASION DANS L'INDE ANCIENNE	53
---	----

JEAN-LUC CHAMBARD LES VIOLENCES D'UN VILLAGE HINDOU. SUICIDE DE FEMME CHEZ LES BARBIERS ET « VIOLENCES LÉGITIMES » DES DOMINANTS EN INDE CENTRALE	61
--	----

SACRIFICE

BORIS OGUIBÉNINE DE LA RHÉTORIQUE DE LA VIOLENCE	81
--	----

DENIS VIDAL LES RESTES DE LA VENGEANCE	97
--	----

MADELEINE BIARDEAU LE BRÁHMANISME ANCIEN, OU LA NON-VIOLENCE IMPOSSIBLE	125
---	-----

HIÉRARCHIE

CATHERINE CLÉMENTIN-OJHA L'INITIATION DE LA <i>DEVÍ</i> , VIOLENCE ET NON-VIOLENCE DANS UN RÉCIT VIȘNUTE	141
--	-----

GILLES TARABOUT VIOLENCE ET NON-VIOLENCE MAGIQUES. LA SORCELLERIE AU KÉRALA	155
---	-----

MARIE FOURCADE LES DÉNOMMÉES « TRIBUS CRIMINELLES » DE L'INDE BRITANNIQUE. VIOLENCE COLONIALE, VIOLENCE TRADITIONNELLE	187
---	-----

AFFRONTEMENT

VÉRONIQUE BOUILLIER LA VIOLENCE DES NON-VIOLENTS, OU LES ASCÈTES AU COMBAT	213
--	-----

VEENA DAS AND RAJIV SINGH BAJWA COMMUNITY AND VIOLENCE IN CONTEMPORARY PUNJAB	245
---	-----

CHRISTOPHE JAFFRELOT PROCESSIONS HINDOUES, STRATÉGIES POLITIQUES ET ÉMEUTES ENTRE HINDOUS ET MUSULMANS	261
---	-----

TABLE OF CONTENTS

DENIS VIDAL, GILLES TARABOUT, ÉRIC MEYER <i>INTRODUCTION. FOR AN INTERPRETATION OF THE NOTIONS OF VIOLENCE AND NON-VIOLENCE IN HINDUISM AND IN THE INDIAN SOCIETY</i>	9
---	---

ORDER

GÉRARD HEUZÉ <i>NON-VIOLENCE IN THE MIDST OF VIOLENCE: LEARNINGS OF THE DHANBAD COALFIELDS</i>	23
CHARLES MALAMOUD <i>ON DISSUASION IN ANCIENT INDIA</i>	53
JEAN-LUC CHAMBARD <i>THE VIOLENCES OF A HINDU VILLAGE. A WOMAN SUICIDE AMONG THE BARBERS AND THE DOMINANTS' "LEGITIMATE VIOLENCE" IN CENTRAL INDIA</i>	61

SACRIFICE

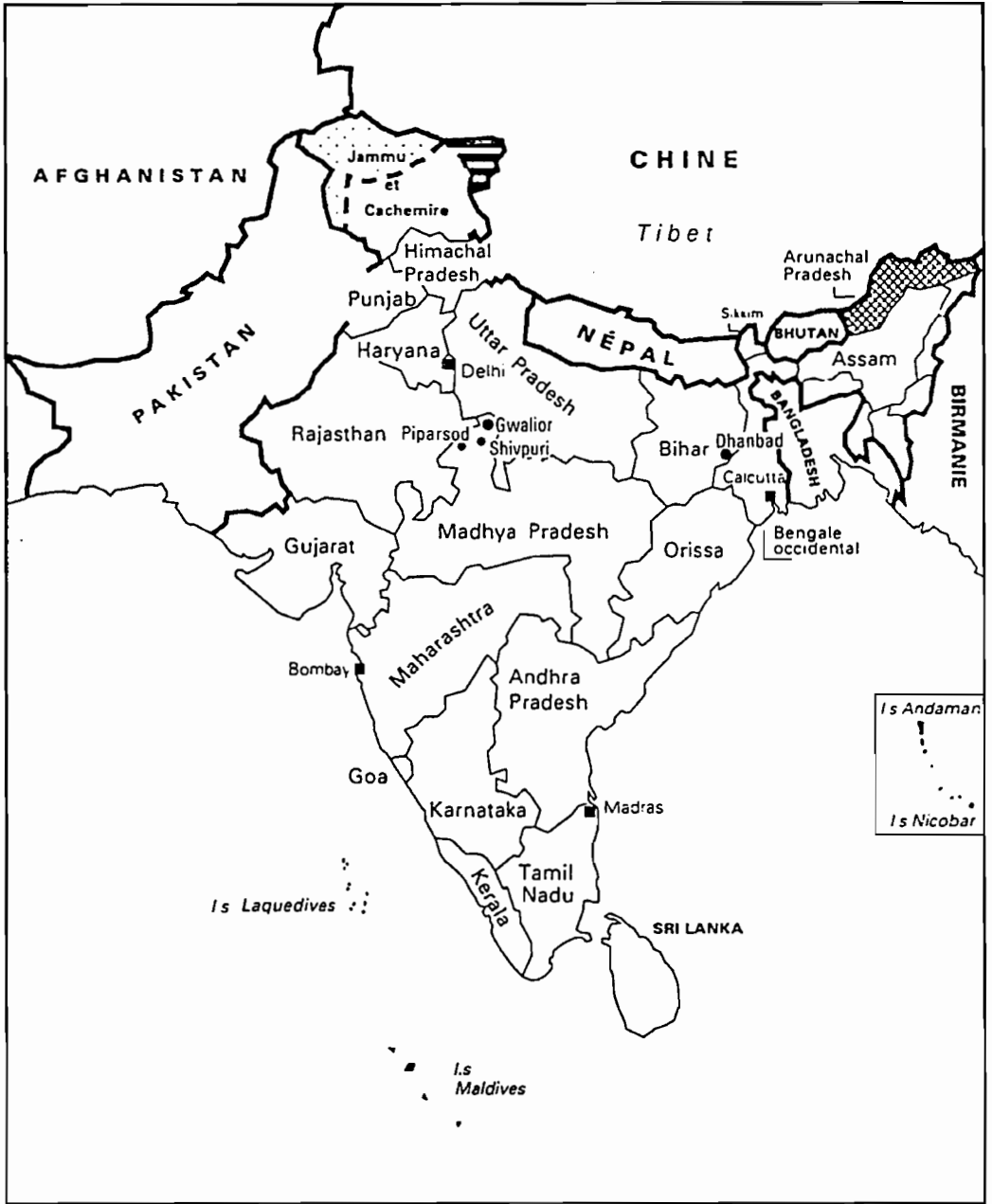
BORIS OGUIBÉNINE <i>ON THE RHETORICS OF VIOLENCE</i>	81
DENIS VIDAL <i>FEUD REMAINS</i>	97
MADELEINE BIARDEAU <i>ANCIENT BRAHMANISM AND THE IMPOSSIBILITY OF NON-VIOLENCE</i>	125

HIERARCHY

CATHERINE CLÉMENTIN-OJHA <i>INITIATION OF THE DEVI: VIOLENCE AND NON-VIOLENCE IN A VISHNUIT STORY</i>	141
GILLES TARABOUT <i>MAGICAL VIOLENCE AND NON-VIOLENCE. WITCHCRAFT IN KERALA</i>	155
MARIE FOURCADE <i>THE SO-CALLED "CRIMINAL TRIBES" OF BRITISH INDIA. COLONIAL VIOLENCE AND TRADITIONAL VIOLENCE</i>	187

FACING

VÉRONIQUE BOUILLIER <i>THE VIOLENCE OF NON-VIOLENTS: THE FIGHTING ASCETICS</i>	213
VEENA DAS AND RAJIV SINGH BAJWA <i>COMMUNITY AND VIOLENCE IN CONTEMPORARY PUNJAB</i>	245
CHRISTOPHE JAFFRELOT <i>HINDU PROCESSIONS, POLITICAL STRATEGIES AND HINDU-MUSLIM RIOTS</i>	261



Le sous-continent indien

INTRODUCTION

POUR UNE INTERPRÉTATION DES NOTIONS DE VIOLENCE ET DE NON-VIOLENCE DANS L'HINDOUISME ET DANS LA SOCIÉTÉ INDIENNE*

Comment comprendre que des ascètes aient développé en Inde une tradition martiale extrêmement élaborée, tout en ayant fait des vœux stricts de non-violence ? D'autant que cette tradition est mise aujourd'hui par certains d'entre eux au service des formes les plus exacerbées du militantisme hindou. Et comment se fait-il que des leaders syndicalistes à poigne puissent se réclamer avec conviction des mêmes idéaux que Gandhi, ou encore que des brahmanes hésitent aussi peu à manier le bâton tout en affichant haut et fort leur foi dans la non-violence ? De telles façons d'agir, souvent paradoxales à nos yeux, sont susceptibles cependant de renouveler notre compréhension des notions de violence et de non-violence dans l'hindouisme. Bien d'autres aspects de la société indienne et de sa culture contredisent, en effet, l'idée que l'on se fait habituellement de la place que la violence y occupe depuis le gandhisme.

Le problème de la violence peut être abordé de bien des façons. On peut vouloir étudier, par exemple, les aspects qu'elle prend, dans l'espoir d'en comprendre mieux les causes et les implications, pour y remédier ou pour en dénoncer l'usage. C'est ainsi que de nombreux ouvrages sont plus spécifiquement consacrés aux diverses formes de violences existantes dans la société indienne.

Une autre approche consiste à s'interroger, de manière plus générale, sur le rôle joué par la violence dans la société. La question sera alors de savoir quelle place revient à celle-ci dans l'instauration du lien social, dans sa perpétuation, dans sa transgression ou dans sa subversion. Mais, comme le montrent toutes les recherches consacrées à une anthropologie de la violence¹, de telles approches se compliquent singulièrement dès que l'on prête attention à un certain relativisme des valeurs, admettant alors la possibilité que ce qui relève manifestement de la violence à nos

yeux n'est pas nécessairement considéré comme tel dans une autre culture. Il est d'autant plus difficile d'analyser alors ce que représente exactement la violence, que sa définition constitue toujours un enjeu crucial, non pas seulement entre des cultures différentes, mais aussi bien au sein de chaque société.

Ainsi faut-il d'abord préciser que nous n'avons pas prétendu révéler ou dénoncer dans cet ouvrage les formes de violence qui existent dans la société indienne², ni même contribuer, sinon fort indirectement, au projet d'une anthropologie générale de la violence. Non pas, bien sûr, que de telles ambitions soient inutiles ou illégitimes ; mais notre visée était différente. Nous avons cherché à mieux comprendre dans quels termes était débattue la question de la violence au sein de la culture indienne, et plus spécifiquement dans l'hindouisme. Limitant ainsi notre ambition, nous évitions d'emblée certains écueils inhérents à toute recherche consacrée à la violence ; mais nous en avons rencontré d'autres, plus directement liés à l'état actuel des recherches sur l'hindouisme et sur la société indienne.

Gandhi n'a pas réussi toujours à persuader ses compatriotes de pratiquer la non-violence, comme en témoigne l'histoire souvent dramatique du mouvement nationaliste en Inde. Mais il a pu donner l'impression, surtout en Occident, que la non-violence était bien, en tant que telle, la valeur cardinale de la civilisation indienne, de sa culture et de sa société. Cela peut être exprimé avec enthousiasme ou, aussi, plus fréquemment, avec scepticisme : mais dans un cas comme dans l'autre, la notion de non-violence est généralement conçue en Occident, non seulement en terme d'idéal, mais aussi comme une forme d'idéalisme ou d'irréalisme. La non-violence est considérée alors comme une attitude, peut-être désirable dans l'abstrait, mais qui n'entretient de toute évidence qu'un rapport distant avec la réalité. Un tel point de vue s'accorde d'ailleurs parfaitement avec les stéréotypes véhiculés plus généralement sur l'Inde et sur l'hindouisme, qui ont longtemps mis l'accent sur le caractère « idéaliste » de cette civilisation et de ses habitants. La conséquence d'un tel stéréotype est la surprise, parfois même la commiseration, avec laquelle est souvent accueillie l'annonce de violences en Inde.

Aussi peut-on souligner que le point de vue de Gandhi était, de fait, beaucoup plus nuancé. Comme le remarque Bikhu Parekh : « Gandhi soutenait que, contrairement à ce qu'affirmait l'opinion générale, il existait une propension véritable à la violence dans la culture indienne. » Il blâmait son ami C.F. Andrews d'affirmer que la non-violence était le thème central des grands textes indiens : « je n'en vois pas trace dans le *Mahābhārata* et le *Rāmāyana*, pas même chez mon cher Tulsidas. »³ L'on ne saurait en effet comprendre la manière dont se définissent les notions de « violence » et de « non-violence » en les dissociant l'une de l'autre ; la non-violence ne se réduit pas, dans l'hindouisme, au refus de la violence ou à sa dénonciation. Comme le montreront les textes réunis dans cet ouvrage, la non-violence est aussi, bien souvent, ce au nom de quoi la violence se légitime.

QUESTIONS DE MÉTHODE

Le temps est passé où l'on pouvait se satisfaire, pour l'étude des sociétés et des civilisations non occidentales, de synthèses qui donnaient l'illusion de totaliser le savoir existant : non seulement à cause des préjugés spécifiques qui ont pu grever la qualité de tels travaux ; préjugés maintenant souvent dénoncés dans le cadre

d'études critiques sur les recherches issues de l'idéologie coloniale ou des traditions orientalistes, mais plus encore, peut-être, pour de simples raisons méthodologiques. Car comment faire l'économie, pour des sociétés aussi radicalement différentes des nôtres, du lent travail de compréhension et d'accumulation des connaissances, dont personne ne conteste la nécessité en ce qui concerne notre propre société.

L'anthropologie, comme l'histoire, de l'Inde et de sa civilisation ont rapidement progressé à partir des années cinquante, en mettant en cause plusieurs de ces préjugés. C'est ainsi que les anthropologues ont plus particulièrement dénoncé la tendance à ne voir dans la société indienne qu'une juxtaposition de cultures et de communautés hétérogènes, sans que soit prêtée une attention suffisante aux composantes sociales et culturelles qui permettraient d'expliquer son unité et son homogénéité.

Pendant, en mettant l'accent sur l'homogénéité de la culture en Inde, les recherches qui firent alors usage du corpus de connaissances fournies par la tradition orientaliste (Dumont et Pocock, Marriott, et d'autres) allaient s'exposer à leur tour à de nouvelles critiques : il leur fut reproché de prêter une attention trop exclusive aux seules réalités qui témoignaient, à leurs yeux, des valeurs plus spécifiquement caractéristiques de l'hindouisme ; au risque de contribuer à perpétuer une conception de cette civilisation qui paraissait, pour d'autres auteurs, essentialiste, monolithique et an-historique. Il a été montré, en particulier, que certaines des institutions et des valeurs supposées être au fondement des traditions culturelles et sociales de la société indienne avaient été beaucoup plus profondément redéfinies et transformées par la présence et l'idéologie coloniales qu'on ne l'avait estimé jusqu'alors.

Ainsi, dans les deux dernières décennies, une nette tendance s'est-elle dégagée, en histoire d'abord, mais aussi en anthropologie, pour remettre en cause les prémisses sur lesquelles s'étaient fondées jusqu'alors la plupart des analyses de la société indienne. Et, complémentarément à une telle révision critique, une attention toujours plus grande a été prêtée à des catégories de population, à des formes de discours, à des modes de comportement, ou à des systèmes de valeurs complètement marginalisés ou très peu étudiés jusque-là (voir en particulier l'ensemble de travaux liés aux *Subaltern Studies*).

Les études consacrées à la société comme à la culture de l'Inde sont, de ce fait, à une étape décisive de leur histoire. Les acquis en sont maintenant plus nombreux et plus diversifiés qu'ils ne l'ont jamais été ; de même un véritable dialogue existe-t-il désormais entre différentes disciplines. Mais des questions nouvelles ont aussi émergé. Donnons-en un exemple : personne ne peut sérieusement douter de l'importance centrale que revêt l'ensemble des traditions et croyances qui caractérisent l'hindouisme si l'on veut mieux comprendre la société indienne et ses valeurs. Mais personne ne saurait, non plus, prétendre établir en toute certitude l'influence exacte de ces traditions sur la société dans son ensemble, sans parler même de la difficulté de retracer leur histoire et celle de leur transmission sur la longue durée.

Aussi le risque pourrait être d'en revenir, du même coup, à une conception de l'histoire et de la société qui soit à nouveau trop parcellisée, en adoptant paradoxalement alors un point de vue plus proche qu'on ne pourrait le penser de l'idéologie coloniale, quand étaient simplement niées toute unité et toute cohérence à la société comme à la culture indiennes. C'est une chose, en effet, de montrer, comme le fait justement Romila Thapar, que la notion même d'hindouisme est indissolublement

liée à l'idéologie caractéristique de la période coloniale ; mais c'en serait une autre que de nier, du même coup, l'existence de tout contenu derrière une telle appellation, en réduisant toute croyance à ce qu'il est maintenant convenu d'appeler les « traditions inventées ». De même, l'on peut se faire attentif à toutes les formes sociales et culturelles qui ne cadrent pas nécessairement avec la culture dominante à une période donnée de l'histoire de la société ; mais il ne faudrait pas pour autant perdre de vue l'importance que peut avoir, en tant que telle, une idéologie dominante.

Et si les recherches les plus novatrices ont pu être, dans les années récentes, celles qui ont permis de « déconstruire » un grand nombre de notions sur lesquelles se fondait la compréhension de la société indienne et de sa culture, le temps n'est pas loin où, du fait même du succès de telles études, de nouvelles exigences vont s'imposer. Il faudra bien, alors, non seulement s'interroger à nouveau sur ce qui fait la diversité, la richesse et la multiplicité de la civilisation indienne, mais aussi comprendre dans le détail ce qui a pu concourir à donner à cette société son identité globale comme son unité. La question sera de saisir comment se joue concrètement la transmission des traditions et des valeurs les plus centrales de la culture indienne, dès lors que l'on cesse d'en considérer l'existence comme une simple évidence.

C'est bien dans une telle perspective que les articles qui constituent cet ouvrage ont été réunis. En choisissant d'étudier des textes ou des modes de comportement qui mettent en jeu les notions de violence et de non-violence dans l'hindouisme, nous n'avons prétendu à aucune forme d'exhaustivité. Et nous n'avons pas prétendu, non plus, retracer l'historique de ces notions, ou encore établir leur influence générale sur la société indienne. Nous aurons atteint notre objectif si un tel recueil permet cependant de mieux faire sentir des spécificités importantes de la tradition hindoue concernant la violence, sans qu'il ait été nécessaire d'en appeler pour cela à des postulats implicites et invérifiables sur l'essence supposée de cette société comme de cette civilisation.

COMPOSANTES DES REPRÉSENTATIONS HINDOUES DE LA VIOLENCE ET DE LA NON-VIOLENCE

SÉPARER, SACRALISER, EUPHÉMISER LA VIOLENCE

Un effort essentiel de la tradition brahmanique a été de tracer les conditions d'exercice de violences porteuses de sens, opposées par définition aux violences « sans foi ni loi », oserait-on dire, symptômes d'un désordre. À l'époque védique, la plus ancienne qui nous soit connue par des textes, le sacrifice sert de grand principe ordonnateur. Il fonde l'univers même, y compris la « nature ». Diverses formes de violence y sont exaltées dès lors qu'elles s'inscrivent dans le rite : rapt ou conquêtes au cours de compétitions avec d'autres sacrifiants potentiels, mises à mort d'animaux. Or, c'est par rapport à cette violence « seconde », sacralisée, déjà séparée de la violence anomique, que semblent s'être constituées les premières spéculations sur l'*ahimsā*, le « non-désir-de-porter-toute-atteinte », comme le rappelle l'étude de Boris Oguibénine. Ce terme d'*ahimsā* a bénéficié d'une postérité inespérée : c'est sur lui que se sont focalisés les débats ultérieurs sur la « non-violence », alors que le vocabulaire de la « violence » – contrainte, agression, meurtre – est

bien plus diversifié. Il présente à l'origine une double caractéristique : d'une part, son champ d'application est restreint, puisqu'il fait avant tout référence au rite ; d'autre part, il est doublement « construit », puisqu'il se définit au sein de, et par rapport à, la violence « seconde » du sacrifice.

À cet égard, le védisme est loin de proposer une vue uniforme. Depuis les hymnes les plus anciens jusqu'aux textes tardifs, il est possible de déceler une évolution, et des positions contrastées. Ce qui est en jeu semble initialement moins être une préoccupation d'ordre éthique que le souci d'éviter la vengeance que pourrait infliger, dans l'autre monde, la victime. Aussi faut-il « l'apaiser », qu'elle soit « consentante ». L'acte de la mise à mort est rhétoriquement nié : dans le sacrifice, « tuer n'est pas tuer ». Aux animaux, l'on substitue des plantes, ce qui réduit les retombées néfastes de la violence, non sa nature. L'euphémisation de la violence sacrificielle montre que, malgré sa sacralisation, celle-ci n'a pas perdu tout caractère menaçant. Comme le suggère Boris Oguibénine, aussi bien les détails les plus caractéristiques du sacrifice védique que les innombrables interprétations qui en ont été données visent sans cesse à minimiser la violence commise dans le sacrifice : ce qui ne serait guère compréhensible si le sacrifice avait pour effet de neutraliser toute violence. Aussi, plutôt que d'analyser le sacrifice comme un rituel qui abolit la violence, doit-on le comprendre comme une opération complexe où rite et rhétorique se complètent, et qui vise à donner une forme toujours plus réduite et abstraite à la violence... sans perdre pour autant l'effet maximal qui résulterait de l'offrande idéale : celle où le sacrifiant est lui-même la victime.

Sacralisation et euphémisation de la violence, dans le sacrifice, sont donc en tension constante depuis une époque ancienne. Cette tension se retrouve dans les textes brahmaniques plus tardifs qu'étudie Madeleine Biarreau. La question du végétarisme, par exemple, y est l'objet d'injonctions parfois contradictoires : des passages autorisent la consommation de viande du moment que celle-ci provient de sacrifices, d'autres font de son abstention une valeur supérieure. La même tension se retrouve ultérieurement, à partir du *xvi^e* siècle et dans le cadre de mouvements théistes, lorsque des sectes vishnouites et *śākta* s'opposent à propos de la pratique de sacrifices d'animaux (C. Clémentin-Ojha). Elle s'observe enfin à époque récente, dans un contexte différent et sans référence particulière au védisme, parmi les populations de montagnards de l'Himachal Pradesh décrites par Denis Vidal. Là, tous, même les brahmanes, mangeaient de la viande, mais provenant exclusivement d'animaux offerts en sacrifice. De plus, certains des meurtres occasionnés par les formes de rivalité traditionnelle entre clans guerriers étaient interprétés dans une perspective sacrificielle, et n'entraînaient – du moins jusqu'à l'Indépendance – aucune culpabilité ou impureté grave pour ceux qui les commettaient. Cependant, même dans de tels cas, la violence inhérente à ces pratiques n'était pas abolie : elle se concentrait sur le fantôme de la victime, qui devenait un danger pour son propre clan, plutôt que sur le meurtrier – jusqu'à ce que la destruction soit ramenée dans le clan adverse.

INTÉRIORISER LA VIOLENCE

Nous savons peu de choses sur les conditions historiques réelles qui ont vu naître, à époque ancienne, une valorisation du végétarisme. Celle-ci aboutit à déplacer et à étendre la « non-violence », du domaine de l'opération rituelle à celui de la

règle de vie personnelle. Cette valorisation a pu voir le jour parmi les « renonçants » (B. Oguibénine, M. Biardeau) – qui, en quête de salut personnel, se désengagent des liens sociaux ordinaires – ou bien à partir d’une dynamique déjà présente dans le sacrifice védique⁴ ; quoi qu’il en soit, l’ascétisme sert très tôt de modèle à des conceptions élargies de la non-violence alliant deux caractéristiques :

– D’une part, comme le souligne Boris Oguibénine, elle est le fruit d’une intériorisation du sacrifice, d’une canalisation de la violence sacrificielle sur l’ascète lui-même ; ses macérations, ses privations, le fait de devenir ainsi sa propre oblation, font que l’ascète accumule en lui une puissance magique redoutable, ce qui le pose comme un allié ou un ennemi des rois. Il devient alors emblématique simultanément de la « non-violence » et d’un pouvoir sans limites, un personnage central et récurrent de toutes les représentations concernant la violence et la non-violence, comme en témoignent ici la plupart des contributions.

– D’autre part, la non-violence du renonçant apparaît liée au désintéret qu’il affiche pour les biens de ce monde, un désintéret parfois très théorique comme le montre Véronique Bouillier. Celui-ci sera curieusement réinterprété dans le cadre de l’action politique des rois ou de ceux qui en font figure, et permettra de légitimer toutes les formes de contrainte, y compris les plus brutales.

ASSURER L’ORDRE

À aucun moment, à époque ancienne, la question de l’*ahimsā* ne se pose au roi dans l’exercice de sa fonction, ainsi que le soulignent les études de Madeleine Biardeau et de Charles Malamoud. Son rôle est d’assurer le maintien d’un ordre global, le *dharma*, et pour cela tous les moyens, pratiquement, sont bons.

Charles Malamoud, à partir du traité classique de l’art de gouverner, met ainsi en évidence le pragmatisme fondamental qui doit guider les actions du roi. La paix n’est pas considérée comme une valeur supérieure à la guerre, mais comme l’une des formes possibles de relations avec d’autres royaumes. Le « bon » roi est d’ailleurs avant tout un roi victorieux, c’est-à-dire conquérant. La terreur qu’il inspire à l’extérieur, comme la menace du châtement à l’intérieur de son royaume, châtement qui doit être manié avec discernement, constituent des moyens dissuasifs qui maintiennent l’ordre au même titre que l’encouragement des sujets à pratiquer, dans leur vie, l’*ahimsā*. La quiétude de son royaume devient alors un indice de la qualité de son règne. L’idéal de non-violence n’implique pas que toute violence soit radicalement exclue ; non seulement celle-ci est légitime lorsqu’il s’agit de sauvegarder l’ordre dans son ensemble, mais le refus d’y recourir serait au contraire considéré comme un manquement grave⁵.

Dans l’épopée du *Mahābhārata* qu’étudie Madeleine Biardeau, cette « pragmatique » s’inscrit dans une vision renouvelée qui articule devoir royal et salut individuel. Ainsi s’introduisent des formes de réflexion développées parmi les renonçants, et qui trouvent ici leur expression dans une apologie du renoncement aux fruits de l’acte. Le roi doit agir, y compris en tuant des êtres humains, mais il le fait au nom du *dharma*. Poussant le radicalisme plus loin, l’épopée constate que toute tentative d’échapper à la violence, entendue comme une atteinte à une forme de vie quelle qu’elle soit, est vouée à l’échec : l’ascète perd simplement son temps de ce point de vue. Ce qui compte n’est pas l’abstention d’actes violents : c’est la rigueur avec laquelle on se détachera de tout investissement personnel dans l’action. Tout

INTRODUCTION

un chacun est violent : mais tout un chacun peut aussi rester non-violent au fond de soi. Si la légitimation de la violence royale n'est pas en tant que telle spécifique à l'Inde, il y a sans doute ici une particularité à vouloir placer le salut personnel du roi dans l'exercice dépassionné de la destruction nécessaire.

TROIS DYNAMIQUES

Violence sacrificielle, violence intériorisée, violence du châtement : ce sont là trois composantes dynamiques qui interfèrent et se combinent constamment dans les faits pour produire des configurations variables au sein même de la tradition « classique » et parmi ceux qui, en la réinventant, s'y réfèrent explicitement. Quelques brefs exemples :

- La tradition vishnouite a progressivement refusé l'idée que le meurtre d'un animal puisse se justifier dans un cadre sacrificiel, à l'opposé des sectes *śākta* vénérant la Déesse ; un récit hagiographique du XVIII^e siècle, étudié par Catherine Clémentin-Ojha, montre que cette conception vishnouite de la « non-violence » finit par triompher grâce à l'exercice d'une double contrainte : celle de la puissance magique d'un ascète, notamment lorsqu'il se soumet à la violence intériorisée d'un jeûne ; celle de la Déesse elle-même qui, une fois « convertie » à la supériorité de l'*ahimsā* par le saint homme, n'hésite pas à châtier les armes à la main ceux qui ne se plient pas à cette vision du *dharma*.

- Les ascètes combattants étudiés par Véronique Bouillier justifiaient leur recrutement initial, notamment à partir de castes guerrières, par la nécessité « désintéressée » de protéger les renonçants non combattants de leur ordre : il s'agissait de défendre le *dharma* – une légitimation de la pratique des armes qui permit par la suite à certains de devenir mercenaires ou d'assurer localement des fonctions princières ; également redoutés, de par leur ascèse, pour leur puissance magique, tous prononçaient un vœu d'*ahimsā* qui correspondait donc, dans les faits, au végétarisme.

- Les brahmanes ont généralement, en tant que caste, plus que d'autres vocation à une « non-violence » ; dans le village où a vécu Jean-Luc Chambard, ils sont économiquement et politiquement « dominants », et font respecter l'ordre local, lequel se confond avec la défense de leur position. Ce qu'ils n'hésitent pas à faire eux-mêmes de la façon la plus musclée dès lors qu'ils perçoivent une menace : modification des rapports de force avec les castes de service, atteintes à leur pureté, doutes sur l'ethnologue... À chaque fois, les manquements des autres créent une situation « de détresse », qu'ils n'hésitent pas à rectifier par tous les moyens et en toute légitimité.

La question se pose bien sûr de savoir comment juger de la conformité de l'emploi de la violence à l'idéal du « détachement ». Car, comme le montre Gérard Heuzé pour ce qui est d'un bassin houillier à l'heure actuelle, une telle idéologie est celle à laquelle auront recours encore aujourd'hui les personnages les plus désintéressés comme ceux qui le sont le moins : tous vont légitimer la violence avec une rhétorique fort semblable, preuve que l'on a bien affaire dans ce cas à un ensemble de valeurs partagées. Et si la violence est justifiée dès lors qu'elle s'exerce au nom d'un ordre global, au nom de ceux qui jouiront de la tranquillité résultante, comment pourront se faire entendre ceux qui, désignés comme les fauteurs de désordre,

ne seront souvent que les victimes de l'ordre ainsi institué ? C'est d'ailleurs une question comparable que soulève Madeleine Biardeau, lorsqu'elle souligne l'absence de la notion de « droits-de-l'homme-en-tant-que-tel » dans la tradition brahmanique : la violence ne se pense pas tant en termes « moraux » et universels par rapport à la victime, que dans le cadre d'une problématique visant à en limiter les conséquences néfastes *pour celui qui l'exerce*.

Il existe d'autres représentations de la violence également traditionnelles, mais non issues du brahmanisme – en tout cas non explicitées par ses textes même s'il arrive qu'il y ait recours à des références classiques (par exemple épiques) :

- « chaînes de vengeances », ou vendetta, connues dans l'ensemble de l'Inde et étudiées ici en Himachal Pradesh (D. Vidal) et parmi les Sikhs (V. Das & R.S. Bajwa), dans lesquelles les meurtres s'intègrent à des échanges et à des rivalités socialement bien délimités ;

- figure du martyr, qui concentre en lui la violence des autres – et non la sienne propre, comme l'ascète –, il transforme cette violence subie, et dans l'idéal volontairement acceptée, en une arme contre ses oppresseurs (V. Das & R.S. Bajwa) : une conception qui n'est paradoxalement pas toujours éloignée de celle que se faisait Gandhi de sa propre non-violence (et qui se retrouve dans l'action de certains syndicalistes marxistes dissidents liés aux mouvements indigénistes et *dalit* ; cf. G. Heuzé) ;

- protection de sa propre victime : recette éprouvée, consistant à protéger ceux à qui l'on a fait sentir la force d'une agression, à l'œuvre aussi bien dans le bassin minier étudié par Gérard Heuzé, que dans les représentations de la sorcellerie décrites par Gilles Tarabout. La présentation des relations entre vol et gardiennage dans le Sud de l'Inde, effectuée par Marie Fourcade, montre qu'il s'agit dans ce cas d'un système complexe de régulation collective, délocalisée, de la violence, où interviennent aussi bien des conceptions de l'honneur qu'une tarification sans états d'âme des dégâts. Un tel système ne pouvait qu'être confronté à la volonté britannique d'assurer un maintien de l'ordre centralisé, et à une vision sociale qui tend à distinguer les gendarmes et les voleurs.

CONSTRUIRE DU SENS

Les dynamiques évoquées précédemment, qu'elles relèvent ou non de la tradition brahmanique, ont une même raison d'être : donner un sens à la violence. Les études qui sont ici réunies mettent en évidence deux grands axes – qui se recourent – orientant cette élaboration de sens : par rapport à l'acte de tuer, et par rapport à la « non-violence », quelle que soit l'acception donnée à cette expression.

SÉMANTIQUE DU MEURTRE

La dénégation du meurtre dans le cadre du sacrifice – « tuer n'est pas tuer » –, c'est-à-dire une modification proprement rhétorique de la sémantique du meurtre (B. Oguibénine), a été déjà soulignée. Mais il est d'autres aspects.

Qu'il s'agisse des oblations sacrificielles ou qu'il s'agisse du châtement, la nature de la victime n'est pas indifférente (B. Oguibénine, M. Biardeau). La chaîne

des substitutions possibles dans le sacrifice, de l'homme aux animaux, des animaux aux plantes, suggère une continuité des êtres, et une gradation non pas de la violence qui leur est faite, mais des risques qu'elle peut entraîner pour le sacrifiant, donc du « sens » dont elle est porteuse. De même les vies humaines n'étaient pas, avant les lois issues de la présence coloniale, équivalentes devant la mise à mort, même au nom du *dharma* : leur valeur dépendait de la caste de celui qui accomplissait l'acte comme de celle de la victime. Tuer un brahmane n'est pas identique à tuer un intouchable, cela n'a pas la même signification. Le sens de l'acte de tuer, qu'il soit légitimé ou non, n'est pas donné une fois pour toutes, dans l'absolu, et s'inscrit dans des rapports de force idéologiques et sociaux.

Par ailleurs, légitimer une mise à mort – sacrifice, vendetta, protection du *dharma* – revient à exonérer celui qui l'accomplit des conséquences de son acte ; cela confère à cet acte une valeur positive, l'oblitére en fait en tant que violence⁶. Les autres violences ne sont cependant jamais éliminées de la vie sociale, et ne peuvent l'être : violence des autres, dépourvue de la légitimité que l'on pose à ses propres actes, ou violence résiduelle, « scorie » pour reprendre une expression de Gérard Heuzé – dans tous les cas, une violence dépourvue d'éthique. Du point de vue de celui qui tue, la distinction entre la violence « sensée » et celle qui est « insensée » s'opère fréquemment en invoquant une rhétorique du désir et de la nécessité, une rhétorique où intervient un terme médiateur supérieur : les dieux, le *dharma*, de la « non-violence » – mais aussi bien la fidélité aux siens, le socialisme, le progrès. Là encore, l'évaluation de la « nécessité » s'inscrit dans des rapports de force : après tout, le traité analysé par Charles Malamoud soulignait déjà que le bien du royaume se confond avec la lutte du roi pour garder le pouvoir : type d'argument que pourraient reprendre, sans détonner, les syndicalistes maffieux du bassin minier (G. Heuzé) !

PAR RAPPORT À LA NON-VIOLENCE

La « non-violence », nous l'avons vu, peut prendre des acceptions bien différentes selon les époques, les interlocuteurs, les contextes : végétarisme, refus des oblations animales, détachement des fruits de l'acte, et – depuis Gandhi – modalité de revendication politique. Cette polysémie est d'ailleurs sans doute essentielle pour que la non-violence puisse actuellement être présentée comme une valeur largement partagée en Inde : unanimité qui se fonde sur un malentendu gommant toutes les diversités et les niveaux de sens que peut revêtir l'expression. Quelle que soit cependant la signification qui lui est prêtée, le fait même de distinguer de la non-violence, et de lui accorder la plupart du temps une valorisation positive, n'est pas sans modifier considérablement le sens que peut prendre la violence, sans viser pour autant ni à exclure celle-ci ni à en annuler les manifestations.

Tout d'abord un réalisme élémentaire ne fait généralement considérer comme possible la non-violence que si elle est défendue, protégée, par de la violence. Ce qui est alors valorisé, c'est la non-violence que la violence autorise. Cette vue se retrouve dans pratiquement tous les textes réunis ici, et peut-être plus particulièrement en évidence dans les études de Catherine Clémentin-Ojha et Véronique Bouillier. En montrant en effet que la vocation individuelle des ascètes, orientée vers la non-violence, exige que cet idéal soit prôné dans la société et, s'il le faut, défendu les armes à la main, ces auteurs renouvellent la perspective sur l'ascétisme.

La recherche de la non-violence à titre individuel apparaît alors ainsi comme un choix de vie et un ordre de valeurs qui ne saurait se concrétiser en dehors de tout lien social, y compris pour les ascètes : elle nécessite au contraire une insertion dans une forme de société qui rende cette quête possible.

Bien plus, la non-violence est un des éléments essentiels de la légitimation du recours à la violence. Comme le note Gérard Heuzé, la non-violence transforme alors la violence brute en violence pleine de sens. Elle constitue de ce fait, avec l'usage dissuasif de la terreur (bien détaillé par Ch. Malamoud), une composante du pouvoir et du consensus qui s'établit autour de celui-ci : un leader, s'il se veut charismatique, se devra d'éviter tout contact direct avec les réalités dégradantes dont il peut néanmoins être l'instigateur.

La construction de sens autour de la violence ou de la non-violence s'effectue donc toujours à travers des rapports de force idéologiques et sociaux, qu'elle contribue à déterminer, et s'ouvre à la fois à une relativité des points de vue et à une certaine spécialisation sociale :

- Relativité des points de vue : la violence, c'est les autres, la contre-violence n'a pas le même sens et n'en est pas vraiment une, puisqu'il s'agit d'une légitime défense – un mécanisme qui ressort fortement des réactions des brahmanes du village de Jean-Luc Chambard, comme il est à la base des discours sur la sorcellerie présentés par Gilles Tarabout. Ce type d'argument se retrouve chez les émeutiers récents : inversant le rapport agresseur/agressé, ils justifient les massacres auxquels ils se livrent par la nécessité de se « défendre » et de « donner une leçon » à leurs victimes⁷, lesquelles, on le comprendra, non seulement ne sauraient partager ce point de vue, mais subissent une violence d'autant plus grande qu'elles ne peuvent lui donner un sens⁸. La relativité des points de vue est par ailleurs liée au fait qu'il n'y a pas unanimité, en Inde, sur la valeur à accorder à la non-violence : au lieu d'être considérée comme une arme à retourner contre des oppresseurs, elle peut être vue comme une marque de faiblesse (C. Jaffrelot, V. Das & R.S. Bajwa), ce qui se marque dans des idéologies et des rôles sociaux contrastés.

- Spécialisation sociale : si la défense violente de la non-violence peut être assurée par les intéressés eux-mêmes (ascètes étudiés par Véronique Bouillier, brahmanes décrits par Jean-Luc Chambard), il est plus courant en Inde d'en déléguer l'usage. Comme en témoigne la logique de la caste, nulle société plus que celle-ci n'a peut-être aussi nettement distingué le rôle et le statut de ses membres : de sorte que des comportements peuvent être considérés parfaitement légitimes et désirables sans qu'un tel jugement s'applique à la société dans son ensemble. Aussi diverses conceptions et valorisations de la violence, ou de la non-violence, s'articulent-elles ensemble en s'inscrivant de façon différenciée dans les groupes et les rapports sociaux : l'archétype classique de ces rapports étant la protection des brahmanes « non-violents » par des princes et des guerriers valorisant le combat (dépassionné bien sûr...). La polarisation sociale de la violence qui en ressort, avec toutes les restrictions qui découlent des divers niveaux de sens de la « violence » ou de la « non-violence », est alors l'un des éléments qui définit l'identité des groupes sociaux.

CONSTRUCTION D'IDENTITÉS

La violence est donc un critère selon lequel des groupes s'opposent, ou sont opposés de l'extérieur, à d'autres. Ainsi le bassin minier étudié par Gérard Heuzé est perçu comme un lieu de violences par ceux qui vivent dans les villages alentour. C'est encore plus vrai des castes. Ainsi dans les discours sur la sorcellerie au Kérala, les brahmanes paraissent en bloc lumineusement non-violents tandis que les basses castes se voient au contraire créditées des pires violences occultes (G. Tarabout). Il faut d'ailleurs bien voir que les interdits alimentaires propres à chaque caste sont aussi directement liés à des représentations de la violence (en particulier sur les animaux), et que ces dernières, sans être évidemment les seules, sont donc au cœur de la définition des castes et des rapports entre elles. La complexité de ces représentations en faisait cependant dans la société traditionnelle un opérateur d'identités essentiellement souple, ouvert à une diversité de points de vue. Dans certains cas, cependant, l'identité des groupes a été réifiée de l'extérieur, notamment par le pouvoir britannique et les valeurs occidentales qu'il véhiculait. Des castes où prévalait une valorisation des combats ont été étiquetées comme « martiales », pour peu qu'elles soient de statut moyen ou supérieur, ou comme « criminelles », si elles étaient de bas statut. L'étude de Marie Fourcade montre à quel point certaines castes ont été à la fois figées dans un rôle unique, et criminalisées, afin de répondre à la fois à la conception d'une éthique uniforme pour tous, à la vision « scientifique » d'un certain biologisme social en vigueur à l'époque, et aux impératifs d'un maintien de l'ordre centralisé.

Par ailleurs la violence peut être, dans sa mise en œuvre concrète, constitutrice ou disjonctrice de liens sociaux, et contribue donc à façonner la morphologie sociale. Trois études mettent ici expressément l'accent sur ce point, mais le fait apparaît en filigrane dans la plupart des autres. Denis Vidal montre comment la vendetta qui oppose entre eux des clans de l'Himachal Pradesh met en jeu un langage rituel et social commun, repose sur des rivalités mais aussi des obligations réciproques de ces clans, et trouve une résolution dans des récits héroïques associant les anciens adversaires. Cette « chaîne de vengeance » a donc simultanément valeur séparatrice et agrégative, comme le souligne également l'article de R.S. Bajwa et Veena Das : ces échanges de morts distinguent, au sein des Sikhs, les Jats que ces déchirements particuliers caractérisent. Par ailleurs l'ensemble des Sikhs se reconnaît une identité collective unifiante au travers d'une autre figure de la violence, mais inversée, le martyr.

Enfin l'étude de Christophe Jaffrelot éclaire cette faculté qu'a la violence d'agréger un groupe humain tout en le distinguant des autres. De fait, elle est au centre des stratégies du militantisme hindou radical : en calquant des démonstrations politiques sur le modèle des processions religieuses, en soi propices à une relative unification des participants, et en provoquant dans ce cadre l'affrontement violent avec l'adversaire désigné, ces stratégies visent à créer un clivage dans l'électorat selon une ligne de partage confessionnelle, qui unifie ainsi des identités « hindoues » autrement disjointes.

CONCLUSION : « TRADITIONS » ET « MODERNITÉS »

Il doit être clair que la délimitation de violences pourvues de sens, la valorisation ou la non-valorisation de la non-violence, ne vont pas en Inde sans tensions ni contradictions. Celles-ci sont dues à la nécessaire disparité des points de vue des protagonistes, à l'inscription idéologique de la violence dans des rapports de pouvoir, à la diversité des composantes des représentations de la violence. Interprétations et réinterprétations vont se jouer, selon les périodes et selon les contextes, à différents niveaux de discours, et dans divers registres des traditions et des institutions. C'est ainsi que R.S. Bajwa et Veena Das, comme Marie Fourcade, montrent comment des formes traditionnelles de violence (vengeance, banditisme) prennent une tournure nouvelle au cœur du système judiciaire mis en place par les Britanniques. Et Denis Vidal met en évidence les tensions qui peuvent exister, dans une même tradition, entre des interprétations issues de versions locales du *Mahābhārata*, des conceptions se voulant plus « orthodoxes » et se référant à des traités classiques, et leur réinterprétation moderne.

L'unification apparente que semble avoir effectuée la tradition brahmanique, référence croissante dans une majeure partie de la population au cours des siècles, consiste en fait souvent en une relativisation et en une hiérarchisation de points de vue distincts, non en leur effacement. Davantage que des pratiques rituelles ou sociales au sens strict, ce sont des formes rhétoriques communes qui se sont ainsi imposées. La valorisation d'une « non-violence » dans cette tradition, posée comme supérieure à la violence, mais non exclusive de celle-ci, n'a pu être l'objet d'un consensus qu'en se fondant sur la diversité d'interprétations qu'autorise la polysémie de la « violence » et de la « non-violence ». La continuité de la tradition n'est possible qu'au travers de ces réinterprétations constantes, qui viennent s'y fondre et la complexifier : réinterprétations d'autant plus libres que cette tradition permet le maintien de points de vue contrastés.

Une reformulation significative est offerte par les tendances apparemment opposées que représentent le gandhisme et le militantisme hindou radical. Christophe Jaffrelot souligne en effet que face à une commune perception de « la vulnérabilité hindoue », attribuée aux divisions sociales, deux stratégies opposées se sont mises en place : l'une, avec Gandhi, aboutissant à transformer une « non-violence » en arme politique ; l'autre, exemplifiée par l'organisation du RSS, cherchant à promouvoir un « nouvel homme hindou », qui serait combatif et rejetterait comme marque supplémentaire de faiblesse la non-violence politique. Deux points de vue opposés qui recréent « la tradition » tout en s'en réclamant : la non-violence politique de Gandhi s'appuie sur sa lecture personnelle de la *Bhagavad-gītā*, où se trouve en fait exposée la nécessité de la guerre désintéressée⁹ ; les radicaux redéfinissent un homme hindou dont le principe a bien peu à voir avec la tradition brahmanique.

C'est là un fait marquant de l'époque contemporaine : en étendant le champ de la non-violence à l'ensemble de l'activité sociale, dans un contexte où progressaient les valeurs occidentales, Gandhi a paradoxalement contribué à la constitution de deux pôles qui tendent à être vus de façon antinomique et non plus complémentaire : violence *ou* non-violence. Cette bipolarisation équivaut à un degré supplémentaire dans la réinvention des traditions, terme actuel d'un processus qui n'a sans doute jamais cessé.

D.V., G.T. et É.M.

NOTES

* Ce texte a bénéficié des observations de Jackie ASSAYAG et Catherine CLÉMENTIN-OJHA. Qu'ils en soient ici remerciés.

1. Voir par exemple *Études rurales*, 95-96 : *La Violence* (juillet-décembre 1984), et D. RICHES, ed. (1986), *The Anthropology of Violence*, Oxford, Blackwell.

2. Voir VEENA DAS, ed. (1990), *Mirrors of Violence. Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Delhi, Oxford University Press.

3. B. PAREKH (1989), *Gandhi's Political Philosophy. A Critical Examination*, Londres, Macmillan.

4. Point de vue défendu par J.C. HEESTERMAN (1984), « Non-Violence and Sacrifice », *Indologica Taurinensia*, XII, pp. 119-127.

5. À cet égard, la conception bouddhique du roi doit faire face à des contradictions autrement plus redoutables, car le bouddhisme rejette une légitimation de la violence royale par spécialisation de fonctions sociales.

6. Par contraste, dans le bouddhisme, la violence du souverain n'est pas oblitérée, et le remords joue en conséquence un rôle important.

7. Un fait bien mis en lumière par J. SPENCER (1992), « Problems in the Analysis of Communal Violence », *Contributions to Indian Sociology*, n.s., 26 (2), pp. 261-279.

8. Voir à ce sujet le remarquable article de Veena DAS sur les émeutes de Delhi de 1984 : « Our Work to Cry: Your Work to Listen », in V. DAS, ed., *op. cit.*, pp. 345-398.

9. Gandhi a éprouvé à plusieurs reprises la nécessité de justifier sa vision de la *Gītā*, par exemple face à des contradicteurs qui lui reprochaient d'en avoir une approche « chrétienne ». Cf. la compilation de ses articles in M.K. GANDHI (1950), *Hindu Dharma*, Ahmedabad, Navajivan Publishing House.

NON-VIOLENCE EN PAYS DE VIOLENCE

LES ENSEIGNEMENTS DU BASSIN MINIER DE DHANBAD

La violence contemporaine, mais aussi les pratiques et les théories de la non-violence sont facilement mises à l'écart des perspectives anciennes, plus « classiques » ou plus « nobles », du phénomène, particulièrement quand ce dernier prend place dans des univers urbains et industriels où les continuités avec la « tradition » paraissent pour le moins malmenées. C'est pour questionner ce type de conceptions que l'on mettra en scène plusieurs types de discours et de pratiques de la violence et de la non-violence dans l'un des bassins miniers les plus tourmentés de l'Inde. On tentera d'expliquer ensuite de quelle manière l'arrière-pays rural de cette zone industrielle utilise la non-violence comme symbole identitaire lui permettant de se démarquer de ce qui la menace et dont elle ne peut plus se passer.

OÙ L'HOMME EST UN LOUP POUR L'HOMME

La région minière de Dhanbad, à 250 km à l'ouest de Calcutta, s'est acquis depuis le XIX^e siècle une réputation de violence, qui s'est encore renforcée depuis la nationalisation des charbonnages (1971) pour en faire, selon les stéréotypes les plus populaires, le type du lieu n'ignorant aucun crime, aucune brutalité (sauf la guerre) et aucune corruption. Les journaux indiens, qui ne craignent pas le sensationnel dès que l'on aborde l'endroit, parlent de « puits de l'horreur », d'« enfer du crime », de « pouvoir du voyou », de « mafias » et de « d'abominations sans nom ». Ce territoire vallonné de quelque 600 km² a subi une industrialisation centenaire, et se trouve aujourd'hui troué et ravagé par plus de quatre cents installations minières, où deux cent mille mineurs à statut permanent et des dizaines de milliers de travailleurs à statuts précaires et de « récupérateurs » de charbon vivent et font vivre une popula-

tion trois fois plus nombreuse¹. Tout autour de la zone d'extraction une campagne surpeuplée et mal mise en valeur regarde avec de plus en plus d'envie et de rancœur vers le bassin minier, où une proportion importante, et sans doute toujours croissante, des emplois est attribuée à des migrants. On vient en effet de toute l'Inde, et d'abord de la populeuse plaine du Gange, pour travailler à Dhanbad, malgré son exécration réputation.

La région a tôt concentré de nombreux facteurs propres à susciter la violence. La présence de migrants de multiples *jāti* et groupes² dissociés, dont plusieurs accordent grand prestige à des idéologies guerrières, la concentration de main-d'œuvre vivant dans un cadre moins souvent familial qu'ailleurs et un milieu de vie épouvantable marquent la zone depuis sa création. Le bassin minier n'ignore pas les violences ordinaires de la société de son époque, celles qui tourment autour des alliances (dots) ou des patrimoines notamment, et la scène est à ce niveau d'une complexité qui défie la description, mais ce n'est pas ce qui fonde son image de marque. Frustrations sexuelles, bas salaires, pénibles conditions de travail, accidents, logement médiocre ou immonde dans des quartiers épouvantables, pressions souvent musclées des usuriers qui utilisent diverses sortes de tromperies constituent aussi un ensemble de violences, assez répandues dans les centres industriels de l'Inde, et surtout dans les mines, mais il n'y aurait pas non plus de quoi accoler à Dhanbad les superlatifs qui l'accablent. Quand un observateur local ou national parle de la violence dans le bassin minier, il songe ordinairement à autre chose.

En simplifiant beaucoup la situation, on trouve trois genres de violences « extraordinaires », cet adjectif signifiant que l'on tue des gens, ou que l'on cherche à les terroriser. L'inclusion de l'industrie extractive dans le contexte politique et social du Bihar est à la base d'un premier type, dont on retrouve d'ailleurs des équivalents dans les concentrations minières du monde entier. L'État et certains groupes de migrants y jouent les rôles actifs. On voit se combiner dans ce cadre les contradictions d'intérêts et les affrontements de factions politiques. La BCCL (*Bharat Coking Coal Limited*), l'entreprise nationalisée qui exploite la plupart des mines, sous-traite une partie de son activité³. Le charbon est par ailleurs contingenté et il existe une forte demande pour ce produit sur le marché parallèle. Les hommes politiques du Nord du Bihar exercent enfin une influence importante sur toutes les entreprises publiques de la région. Des éléments originellement syndicaux et proches du Congrès, aujourd'hui beaucoup plus diversifiés, ont vu depuis vingt ans dans cette situation l'opportunité de s'enrichir et de faire des carrières politiques, l'un et l'autre étant intimement liés. À partir de petits groupes de gens décidés, ils ont organisé des réseaux pourvus de lois et de codes particuliers avant de prendre, dans certains endroits, le contrôle de la société tout entière. Le surgissement, puis l'institutionnalisation plus ou moins profonde de vagues de « pillards » de l'État et leurs relations tumultueuses avec des cadres et des administrateurs corrompus constituent la première cause de violence « extraordinaire » car les différents groupes se battent entre eux pour le butin, le plus souvent par le biais d'hommes de main. La seconde cause vient des rackets que les échelons inférieurs de ces « sociétés du crime » exercent sur la population. Tout le monde ne peut pas s'attaquer à l'État, pour le miner ou pour s'en servir. Le « secteur privé du crime » est concurrencé sur ce terrain par une police sous-payée. La mise en œuvre de résistances de plus en plus vives par les victimes des rackets, à la fin des années soixante-dix, a été un important motif de violences. La troisième cause majeure de violences extraordinaires vient de

l'État-patron lui-même, lancé depuis 1975 dans une rationalisation de l'industrie charbonnière par les mines à ciel ouvert. Des villages sont déplacés, et les affrontements tournent autour de l'emploi à la mine, que les personnes déplacées tendent à exiger avec de plus en plus de véhémence. C'est un type de conflit qui, finalement, se rapproche assez des luttes pour la terre (et particulièrement pour la terre des tribaux présents dans les zones rurales environnantes), qui ont été aussi l'occasion de fréquentes bavures policières au cours des décennies passées.

Le lecteur aura pu se rendre compte combien les formes de la violence, et ses motifs étaient, là aussi, divers au point qu'il paraît souvent absurde de les associer dans un ensemble permettant de caractériser une société. L'ampleur exacte de la violence reste largement à déterminer. Il semble que la plupart des hommes et des institutions qui la mettent en scène l'exagèrent, pour des raisons très variables, et qui ne peuvent se réduire à l'impact (certain) d'une rumeur populaire qui tend à l'affabulation en la matière. Les morts d'hommes ont certes marqué Dhanbad et demeurent un fait incontournable⁴. Nous partirons cependant de l'hypothèse que la violence constitue aussi un enjeu social quotidien de statut et de pouvoir dans le bassin minier, et qu'elle est donc sujette à réinterprétation. Elle serait dans une certaine mesure une réalité construite. Son invocation servirait à articuler les discours des forces sociales les plus diverses. Une partie des habitants de la région, et particulièrement ceux qui se trouvent portés à assumer le statut d'élite, se trouveraient par ailleurs plus ou moins contraints de se définir par rapport à l'extérieur, en fonction de cette image de violence que les autres, et particulièrement les médias régionaux et nationaux, plaquent sur le bassin charbonnier. Violence mythique et violence réelle ne sont pas les seuls éléments du tableau puisque la non-violence, sous une forme plus ou moins articulée, est aussi très souvent invoquée sur place, dimension que les observateurs extérieurs ignorent totalement. Nous allons essayer de montrer ce qui se passe à deux niveaux essentiels, très souvent mis en cause quand il s'agit de violence à Dhanbad, les organisations syndicales du bassin et la société rurale proche des mines.

L'ORGANISATION SOCIALE FACE À LA VIOLENCE : CLIENTÉLISTES ET RENONÇANTS

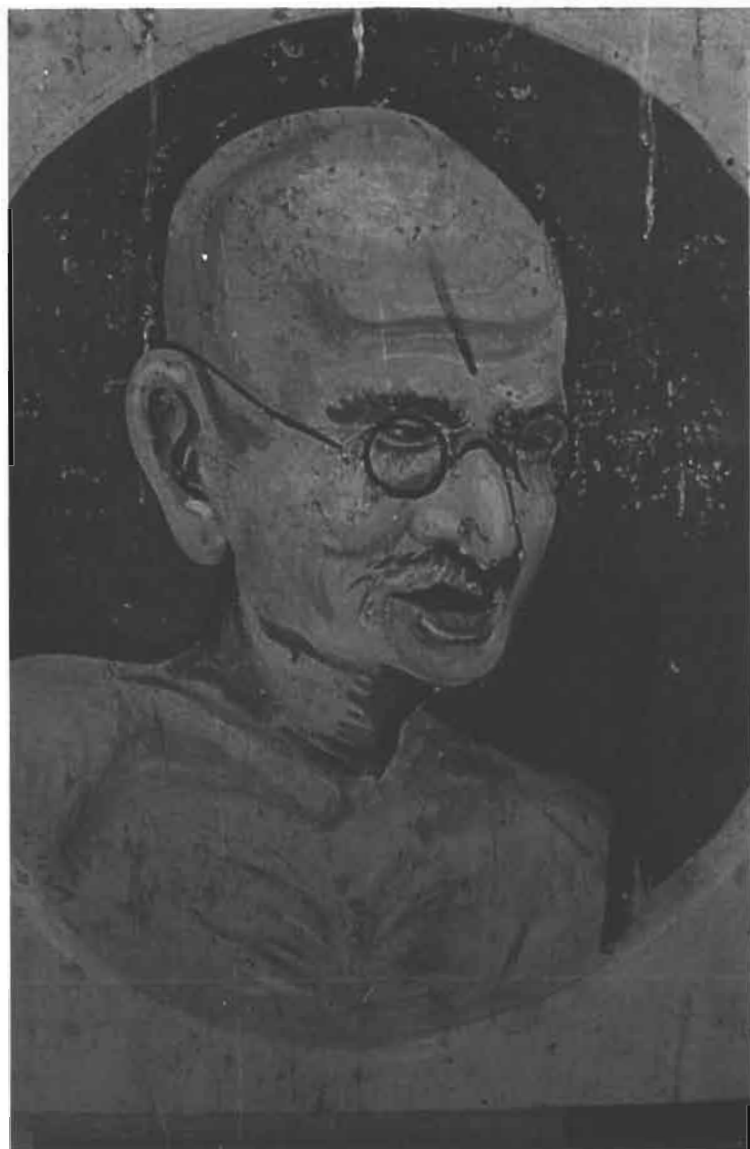
LA NON-VIOLENCE INSTITUTIONNELLE ET SES ACCOMMODEMENTS

Quand on se trouve dans le bassin minier, il n'est pas difficile d'imaginer, en lisant la presse et en écoutant les conversations, les péripéties des diverses violences. Elles sont omniprésentes et quotidiennes. Les principales forces sociales et politiques de la région se rejoignent pourtant pour condamner et refuser le phénomène. Le bassin est peuplé par une population si disparate qu'il paraît difficile de détailler ici les forces sociales en présence et de mettre en valeur leur organisation (Heuzé 1989), mais, en simplifiant outrageusement la scène et en ne prenant en compte que les forces organisatrices qui dominent cet univers industriel, on peut distinguer entre les hommes politiques (et l'administration locale du Bihar qui leur est inféodée), la bourgeoisie affairiste, la bureaucratie du secteur public (nationale), et ce que j'appellerai les Renonçants sécularisés. Si les premières catégories ne sont guère énigmatiques, la dernière requiert quelques explications. Les Renonçants

sécularisés constituent un tout petit groupe d'individus, généralement placés dans l'opposition au pouvoir en place, qui militent pour une société sans exploitation et sans violence au nom de principes moraux, inclus dans une idéologie gandhienne, socialiste gandhienne (J.P. Narayan) ou « marxiste-léniniste » (dérivé neutralisé du naxalisme). Nous les appellerons ainsi parce que, en dépit de leur indifférence ou de leur opposition à la religion, ils ressemblent de manière frappante à certains types de renouçants, et se trouvent considérés largement de cette manière par les gens⁵. Cette catégorisation des pratiques relationnelles n'enlève rien à l'autonomie, au radicalisme ou à la modernité plus ou moins accusés des discours explicites. Ils dirigent des syndicats, des petits partis ou des associations locales. Leur importance vient du soutien intense dont ils bénéficient dans certaines couches de la population. Si ces forces et ces élites sociales condamnent toutes la violence, elles ne le font pas de manière semblable, malgré des tendances à l'emprunt réciproque des méthodes et des idéologies concernant la violence.

Les hommes politiques du bassin minier appartenaient généralement au Parti du Congrès jusqu'en 1989-1991 (le BJP et le *Janata* ont pris depuis le relais, mais ce n'est probablement qu'un épisode). À côté d'anciens *zamindar* comme Shankar Dayal Singh (député de Katras), on trouve des syndicalistes de l'INTUC (B. Dubey ou D. Pandey) et des représentants du système politique bihari, centré sur la plaine du Gange. La violence, sous de nombreuses formes concrètes, fait profondément partie de la politique au Bihar, où plus d'un tiers des membres du *Vidhan Sabha* (assemblée régionale) ont un passé criminel (vol, viol, corruption, meurtres, etc.). Les élections sont l'occasion de règlements de comptes sanglants et il n'est pas rare de bourrer les urnes. Le pouvoir des hommes politiques du Nord ne repose cependant pas tant sur les actes de violence que sur la mise en place de clientélismes, donc de liens plus ou moins inégalitaires, souvent associés à des idéologies du consensus, voire de l'harmonie sociale. Cela veut dire concrètement que les députés avantagent tant qu'ils le peuvent leur parentèle, des réseaux d'allégeance fondés sur la caste et, notamment dans les zones urbaines, des groupes plus hétéroclites de clients. Ils essaient de leur redistribuer des emplois d'État, des licences de vente, des contrats de sous-traitance (pour les plus aisés) et diverses subventions. Pour les plus pauvres et les plus faibles on négocie plus souvent le *statu quo* et la non-intervention de l'État contre des activités illégales, ou des logements et des boutiques installés sur le domaine public. Le clientélisme politique fonctionne grâce à un système d'intermédiaires, des chefs « communautaires », des commerçants, des usuriers, des fonctionnaires peu scrupuleux ou des recruteurs de main-d'œuvre, qui bénéficient de parts supplémentaires de dépouilles et entretiennent des rapports personnels avec les hommes politiques. Ce modèle de relations a été importé à Dhanbad, qui était restée partie du Bengale occidental jusqu'en 1956, et il s'est très bien développé depuis les années soixante.

Dans la zone d'industries extractives, il existe cependant des particularités. Le syndicat INTUC de la mine (le *Rastrya Collieries Mazdoor Sangh* ou RCMS) est un élément typique du paysage⁶. Il y compte officiellement des dizaines de milliers de membres. Il pratique depuis les années soixante une sorte de cogestion avec les entrepreneurs, tendance qui s'est accentuée avec la nationalisation de 1971. Les dirigeants du RCMS ont des rôles politiques importants. Deux d'entre eux ont été ministres du Travail à Delhi et plusieurs ont obtenu des postes à Patna. En tant qu'hommes politiques, ils ne sont guère différents de leurs collègues de la plaine du



(Clichés Gérard Heuzé)

Gandhi. Fresque murale,
quartier ouvrier de Dhanbad.

Gange. En tant que syndicalistes, ils sont obligés de prendre en compte l'importance de la concurrence (il existe au moins une douzaine de syndicats) et les réactions des salariés, qui, malgré la persistance d'une bonne dose de dépendance dans la liberté (de vendre sa force de travail), parviennent mieux que les paysans à s'extraire des réseaux de sujétion. L'INTUC est une organisation clientéliste, qui échange, au plan local, la sécurité d'emploi et de logement contre l'allégeance, mais elle n'est pas que cela. Elle se préoccupe aussi de formation, d'assistance et de pouvoir d'achat. Au plan national, elle a tendance à pressurer l'État pour obtenir des avantages qu'elle redistribuera comme autant de prébendes en usant de son institutionnalisation et de son privilège de représentativité. Le syndicat est à la fois une voie vers le pouvoir, et un pouvoir en lui-même. On s'appuie sur lui pour entamer des négociations avec les autres forces politiques. Dans le bassin, le vote a été longtemps déterminé par l'appartenance syndicale (cela s'est peut être terminé avec l'irruption du BJP et des préoccupations liées aux quotas d'embauche). L'organisation est par ailleurs, mais de manière indissociablement liée, une source de profit pour une partie des cadres et des dirigeants. Elle a commencé à faire des affaires durant les années cinquante en vendant la paix sociale et en participant au recrutement de main-d'œuvre. Comme des marchands d'hommes et des affairistes professionnels y sont entrés de plus en plus nombreux au fur et à mesure que son poids politique et économique grandissait, cette évolution n'a fait que s'accroître. Durant les années soixante les contrats de sous-traitance des mines sont devenus la grande affaire, avec les prêts usuraires accordés à des travailleurs mieux payés, donc plus solvables. L'institutionnalisation du syndicat et l'hégémonie sans partage du Congrès ont aggravé les choses. Après la nationalisation, la sous-traitance est devenue encore plus rentable, et l'on a commencé à vendre des emplois et des promotions, entreprises devenues récemment essentielles avec la montée du chômage. À côté de noyaux de syndicalistes plus ou moins professionnels, peu intéressés par les trafics, l'INTUC minière abrite donc diverses couches parasites qui vivent du clientélisme, et qui utilisent l'organisation pour leurs fins propres. Il existe entre ces éléments une certaine symbiose, mais aussi des contradictions. Soumis à de très fortes pressions internes et externes, le syndicat congressiste paraît finalement plus souvent producteur ou utilisateur de violence que la majorité des hommes et des réseaux politiques ordinaires du Bihar.

Les notables de l'INTUC, qu'ils soient de la variété bureaucratique engagée dans le jeu formel des négociations collectives ou de la variété affairiste infiniment moins attirée par le formalisme, font profession de détester la violence. Prenons d'abord le cas de la bureaucratie professionnelle. L'idéologie officielle de l'organisation est fondée sur la négation de contradictions parmi ce qu'elle nomme « les différents partenaires de l'industrie ». L'INTUC minière (affiliée à la CISL) n'a jamais affronté directement l'État (ou les entrepreneurs privés). Elle a soutenu tous les gouvernements congressistes. La perspective de heurts violents dans le champ des relations employeurs/employés y est considérée avec une particulière suspicion. La violence à ce niveau n'est pas d'abord refusée pour des motifs culturels. La grève et d'autres formes de conflits ouverts pouvant déboucher sur la violence, notamment les *gherao* (séquestrations), seraient « anti-nationales » et « économiquement nuisibles ». Les seules formes d'expression acceptées sont les jeûnes de protestation et les pétitions. L'INTUC mise sur la protection de l'État, dans le calme, pour améliorer la condition du mineur. Les faits lui ont donné plutôt raison depuis 1971. Les bureau-



Manifestation en armes des militants du BCKU. Ruraux *mahto* et *adivasi* de la région de Dhanbad.

Affiche de film sur les bandits (dacoits) de Chambal (1984) « Chambal Ka Daku ».



crates de l'INTUC de Dhanbad ont vis-à-vis de la violence des convictions idéologiques qui peuvent être sérieuses. Ils les tiennent du gandhisme, qui leur attribue le rôle de « tuteurs » du monde du travail. L'INTUC de Dhanbad est pourtant très éloignée des expériences gandhiennes en matière de syndicalisme, et particulièrement du *Mazdoor Mahajan* (ou TLA) d'Ahmedabad, la seule organisation dont le Mahatma se soit concrètement occupé. On y cite Gandhi et Vinoba Bhave de manière circonstancielle pour justifier le légalisme et la modération en matière de luttes ouvrières, et pour fournir à l'horreur du conflit (et pas seulement de la violence) des cautions supplémentaires. C'est cependant en leur nom, et avec l'autorité que leur donne à ce sujet le poids combiné de leur origine de haute caste, de leur éducation et de leur aisance, qu'ils affirment leur intention de « réformer » et d'« élever » un milieu de la mine abaissé et souillé par l'alcool, la promiscuité et les violences domestiques. L'efficacité de ces thèmes est à peu près nulle, ils le reconnaissent eux-mêmes. Ils s'opposent aussi à la violence pour des raisons matérielles. Ce sont des médiateurs, qui vivent assez bien de leur capacité à maintenir le calme et à exprimer ce que pensent les mineurs. Des affrontements ouverts signifieraient leur désuétude en tant qu'instrument plus ou moins docile des politiques gouvernementales, mais aussi leur faillite en tant que promoteurs conscients du paternalisme syndical (et politique). Ils craignent enfin la violence contre eux-mêmes, violence des autres organisations désireuses d'accroître leur implantation – l'INTUC bénéficiant d'un monopole institutionnel qui paraît illégitime à beaucoup – et, depuis le début des années quatre-vingt, violences entre des factions politisées internes au syndicat. Cette dernière tension est devenue la plus importante. En 1986, on s'est battu à coups de revolvers pour le contrôle du local syndical, une grande bâtisse de ciment située dans un faubourg de Dhanbad, entre des partisans de l'ex-*Chief Minister* Jagannath Misra et des fidèles de B. Dubey⁷, qui allait devenir aussi *Chief Minister*. Plusieurs chefs locaux ont été assassinés la même année. L'invocation de la non-violence correspond donc, en dehors de références idéologiques précises, à un impératif de survie face à des tendances à la désintégration interne, qui semblent assez caractéristiques de la société locale car on les retrouve dans les champs politique, religieux et « communautaire ».

Les affairistes solidement retranchés dans la structure du syndicat savent aussi user de citations de Gandhi, et ils se montrent tout aussi opposés à la violence. Appartenant en général aux mêmes castes élevées, et aux mêmes réseaux politiques que les syndicalistes « purs », ils puisent aux mêmes sources idéologiques. Moins instruits et soucieux de légalisme, ils ont parfois vis-à-vis de la violence des attitudes plus pragmatiques que les bureaucrates parce qu'elle ne les concerne qu'en relation à leur pouvoir et à leurs intérêts concrets et personnels. Leur pratique générale est pourtant de maintenir le calme dans leur fief par tous les moyens... y compris la violence. Ils ont mis en place dans les quartiers des systèmes divers, mais généralement fragiles, de clientélisme, qui leur garantissent des allégeances, des votes (pour eux ou pour leurs patrons à l'échelon supérieur) et des profits. La violence dans les rapports de travail signifie l'interruption des opérations de sous-traitance, des rackets et de l'usure qui assurent leur assise économique. Elle crée des tensions et des polarisations qui menacent les réseaux d'allégeance et provoquent l'intervention de la police, qu'il n'est pas toujours possible de circonvenir. Ce sont des partisans acharnés de la paix sociale. La violence est condamnée au nom de l'« unité ouvrière », de l'« unité populaire », ou de la « fidélité au *neta* » (chef, meneur). Tout est fait, par ailleurs,

pour que les ouvriers ne se saisissent pas des moyens brutaux dont usent tous les jours leurs représentants syndicaux. L'idée d'une « grande famille de travailleurs », de membres de l'INTUC, ou de fidèles de tel ou tel chef local, est le support habituel du discours non-violent à usage interne des meneurs d'hommes clientélistes et affairistes. On ne saurait, selon l'idéologie dominante locale en matière de liens familiaux, se dresser contre son père (que le chef syndical utilise comme référence symbolique) ou contre son frère aîné, auquel se réfère en général l'homme de main ou l'agent sulbaterne de l'ensemble clientéliste. Ce type de représentation veut concrètement dire que la violence est inconcevable, ou abominable à l'intérieur du groupe, et qu'elle ne saurait servir à exprimer les contradictions permanentes qui existent entre les usuriers-syndicalistes, ou les recruteurs-syndicalistes, et les mineurs. Si ces derniers se révoltaient, la violence symbolique du père (ou plutôt du frère aîné) serait totalement légitime. Cela signifie aussi que la *violence*, inconcevable dans la famille (la clientèle d'un chef, parfois aussi l'INTUC-Congrès), n'a rien d'incongru au dehors. On évite seulement d'en parler parce qu'elle ne cadre ni avec les réminiscences gandhiennes des bureaucrates ni avec les intérêts des affairistes qui veulent éviter d'attirer l'attention de la justice.

L'EXTRÊME VIOLENCE INVOQUE LA NON-VIOLENCE

Depuis la nationalisation, on a vu surgir de nouvelles variétés de syndicalistes affairistes, qui posent le problème de la violence dans le bassin minier d'une manière légèrement différente sans toutefois s'opposer aux pratiques mises en œuvre à l'INTUC, dont ils sont généralement issus. Le courant le plus célèbre est celui du *Janata Mazdoor Sangh* (Organisation populaire des travailleurs ou JMS) de Surajdev Singh, créé en 1977 et qui compte actuellement un peu plus de 30 000 membres et est devenu la seconde organisation syndicale du bassin minier (Heuzé 1989). Le JMS n'est pas réductible à la personnalité de Surajdev Singh, auquel il a d'ailleurs survécu, mais on n'aurait pu imaginer son développement sans son chef charismatique, mort en 1991, qui dépassait largement en popularité les notables ministrables de l'INTUC locale. Singh est un ancien garde à la mine, arrivé du pays Bhojpuri dans les années 1960. Rapidement entré à l'INTUC, il devient à la fin de cette décennie garde du corps du plus grand dirigeant. Il liquidera peut-être celui-ci en 1971 (il n'y a jamais eu de procès) pour prendre sa place et se lancer dans la sous-traitance pour les charbonnages. La nationalisation donnera une grande impulsion à cette dernière et permettra, grâce à la corruption de certains cadres de la BCCL, de faire de l'homme de main félon un grand syndicaliste affairiste, associant contrats de sous-traitance et contrôle de la main-d'œuvre. Suite à son arrestation sous l'État d'urgence, las de subir les remontrances des quelques bureaucrates à principes de l'organisation congressiste, il la quittera et fondera le JMS en 1977, l'affiliant au nouveau parti au pouvoir (le *Janata*). L'organisation conservera le clientélisme de l'INTUC en se débarrassant du poids et du contrôle relatif des moralistes gandhiens et des spécialistes de la négociation collective. Le JMS n'a pas de grosses responsabilités institutionnelles (il participe aux négociations collectives dans le cadre du *Hind Mazdoor Sabha* auquel il est affilié (Heuzé 1993), et il ne bénéficie plus de l'appui de l'État depuis 1980). Il est cependant devenu le syndicat le plus riche du bassin. Il s'est développé d'abord aux dépens de l'INTUC, généralement par la violence. Exigeant des cotisations plus élevées que la moyenne et

exerçant toutes sortes de rackets, plus ou moins déguisés en tombolas ou en souscriptions, sur les ouvriers, à côté des habituels trafics d'emplois et de promotions, l'organisation exerce un contrôle total sur plusieurs secteurs situés au cœur de la zone minière.

Ces activités, menées en symbiose profonde avec la sous-traitance et la spéculation immobilière, constituent la raison initiale pour laquelle les journalistes évoquent la « Mafia de Dhanbad ». Il est certain que le syndicat (sans parler des gangs qui lui sont plus ou moins associés) est au cœur d'un ensemble de pratiques violentes. L'imposition des rackets (il y a même eu des taxes d'octroi levées par le syndicat au temps du *Janata*) a suscité des réactions populaires, notamment dans les franges rurales du bassin où les autochtones sont plus nombreux que les migrants du Nord. Le JMS tend à réprimer les révoltes individuelles avec une plus grande détermination que l'INTUC ne le faisait. Les contrevenants sont battus et leur maison est mise à sac dans les cas mineurs⁸. Quand un meneur d'hommes émerge, les anciens voyous et les affairistes reconvertis en syndicalistes brisent les membres de l'opposant, et le laissent en cet état pour l'exemple. Au début des années quatre-vingt, quelques individus réduits à l'état larvaire mendiant à l'entrée de Jharia constituaient la meilleure des propagandes. Il arrivait aussi que l'on tue ceux qui auraient pu faire des révélations. Vis-à-vis des autres organisations, ce qui subsistait de l'INTUC et les petites organisations marxistes et régionalistes, le JMS a longtemps mené une guerre sans merci afin de protéger ou d'agrandir son territoire. Elle s'est apaisée depuis 1989, quand le syndicat s'est trouvé représenter la cible d'une campagne de moralisation (du milieu) et de mise au travail (des mineurs) impulsée depuis la Nouvelle-Delhi. À l'égard de l'État-patron enfin, le JMS, sans se trouver dans une position d'opposition radicale, a rompu avec les pratiques de consensus de l'INTUC. Surajdev Singh, député *Janata* à l'assemblée provinciale, invoquait souvent ses origines populaires pour exiger des augmentations de salaires (qui alimentaient ses rackets) et l'emploi d'improductifs⁹. Le JMS fait très peu grève mais il recourt à d'autres méthodes de pression, utilisant son savoir-faire criminel pour circonvenir les forces de l'ordre ou les cadres. Comme ses chefs couvrent ou organisent diverses activités populaires effectuées aux dépens des charbonnages, le vol de ferrailles et de pièces, le vol de charbon et la cokéfaction illégale, ils se trouvent en contact permanent avec la police, prenant le parti des « petites gens » quand les agents de l'État ne s'associent pas à eux.

Il n'en était que plus remarquable d'entendre Surajdev Singh affirmer avec conviction et régularité son refus de la violence durant les années quatre-vingt. Il était officiellement impliqué dans 110 actes criminels, comprenant 27 meurtres, au milieu des années quatre-vingt. Il est vrai que les politiciens congressistes (et aussi ceux du *Janata Dal*) tendent à utiliser de manière systématique les accusations et les procès, souvent fabriqués de toutes pièces, pour immobiliser leurs opposants. Une grande part de ces actes de violence sont cependant confirmés par des enquêtes privées. L'homme commanditait en permanence la violence et en était entouré, en la personne de gardes voyants. Ses lieutenants reconnaissaient qu'il n'hésitait devant aucun moyen pour arriver à ses buts, et son efficacité était d'ailleurs une des bases reconnues de sa popularité. Des observateurs politiques locaux très bien informés, comme A. Beg, en faisaient le modèle du battant sans scrupules que n'impressionne aucune morale (Heuzé 1989).

Pourquoi le « Parrain de Dhanbad » se présentait-il alors comme un non-violent ? La réponse n'est pas simple. Il s'agit, à un premier niveau, d'un discours qui

tient à la volonté de réfuter la propagande de ses opposants. Le chef syndical expliquait que la violence, ce sont les autres, et qu'il ne faisait que subir de la manière la plus passive. Il n'hésitait pas, lui non plus, à se référer au Mahatma Gandhi¹⁰. La non-violence du criminel s'incarnait cependant plus concrètement, et de manière plus profonde. Surajdev Singh habitait une luxueuse maison au nord de Dhanbad, entouré en permanence de ses gardes, mais il y vivait comme un ascète. Il ne buvait jamais, ne fumait pas, vivait chastement et observait un strict régime végétarien. La majorité des migrants bhojpuri de sa *jāti* (*rājputrā*) et de son milieu observent localement d'autres mœurs, et sont plutôt connus pour leur alcoolisme effréné, leur propension à cogner dur et leur fréquentation assidue des bordels de Bokaro. Le Parrain détestait par ailleurs les armes à feu et ne supportait pas de voir la violence qu'il organisait, et qu'il avait bien connue du temps où il était chef des gardes du corps de B.P. Sinha à l'INTUC.

Il semble que l'invocation de la non-violence par ce spécialiste de la terreur tienne aux particularités du « leadership » charismatique dans le bassin minier, et plus largement en Inde. Sans être toujours nécessaire, elle en fait généralement partie. L'un évoque l'autre. C'est encore plus vrai dans les versions populistes. Malgré son usage régulier de la force en vue de régler les conflits, Surajdev Singh était un homme populaire. Il a été réélu régulièrement entre 1977 et 1991, et la coercition ne semble pas être la raison principale de l'attitude des électeurs. Il tenait de temps à autre des réunions massives. Il représentait un mouvement et une sensibilité, celle des pauvres ruraux, venus récemment du Nord de la province pour travailler à Dhanbad. Des milliers de gens l'adoraient et s'affirmaient prêts à se sacrifier pour lui. Quand il a été enfermé en 1985, plus de 15 000 manifestants ont affronté la police. Le charisme de S. Singh n'était pas extraordinaire dans le contexte indien. Il s'appuyait sur la mise en scène de la supériorité morale du chef, d'où les habits blancs, le végétarisme, la référence à la pureté sous toutes ses formes ainsi que sur l'existence de liens personnalisés entre des foules atomisées et lui lors des réunions publiques. Dans le cadre de la culture politique de masse d'une région minière, il ne pouvait être question de « vertu *rājputrā* », guerrières ou bhojpuri, ou de toute autre culture sectorielle. Si le dirigeant syndical était venu devant ses fidèles avec un révolver et des vêtements luxueux, le processus d'identification du chef au guru religieux (si largement entretenu et propagé par le Congrès), qui fonde largement la pratique charismatique, n'aurait pu par ailleurs fonctionner. Il aurait été aussi mis en cause si l'homme s'était sali les mains (car c'est de cela qu'il est question) chez lui tout en éliminant la violence de la scène publique. Ces actions sont praticables par les dirigeants de l'INTUC, parce qu'ils sont appuyés par une puissante bureaucratie et par l'État, mais ils perdent les élections locales. La non-violence, et c'est très important, n'est pas le non-recours à la force, dans l'absolu, mais l'absence de contact direct du chef, organiquement lié à ses supporters, avec les réalités dégradantes. Ses partisans, ou peut-être plutôt l'influence structurale du type de leadership populaire dans lequel s'inscrit son action, exigent de lui qu'il ne s'abaisse pas en pratiquant lui-même la violence et en adoptant les mœurs dépravées qui vont avec, le tout étant très lié. Violence correspond sans doute alors à un autre nom pour souillure. Elle ne doit pas apparaître parce qu'elle anéantit la relation du chef à ses partisans, et toute l'efficace, un peu magique, du premier. En la refusant comme il refuse d'autres pratiques jugées ordinairement inférieures et sales, le chef élève ses fidèles, dans la version gandhienne, et il les rend forts, dans la version Surajdev. Le

second terme l'emporte à Dhanbad depuis vingt ans, mais il semble que les deux perceptions de l'utilité, ou de la nécessité d'une certaine mise en scène, quasiment rituelle, de la non-violence, ont des origines fort anciennes. Il ne paraît pas absurde de dissocier un modèle brahmane d'interprétation (celui de l'élévation) et un modèle « ksatriya-tribal » (celui de l'efficacité instrumentale) en se rappelant que dans les faits, la réalité demeure très brouillée (nombre de Brahmanes soutenaient S. Singh).

Les gens de Kustor et Jharia (où le JMS détient ses fiefs) n'étaient cependant pas aveugles au point de ne pas voir que leur chef avalisait et ordonnait des violences. C'était cependant très souvent considéré comme faisant partie d'une sorte de concret « communautaire », placé dans un registre proche de celui des conflits familiaux, où il est jugé normal par tout le monde que l'autorité s'impose durement pour maintenir la cohésion. On se rappelait opportunément que la culture bhojpuri et celle du bassin légitiment dans d'assez nombreux cas (atteintes à l'honneur) le recours à la force. Cela mettait en scène des valeurs plus répandues mais moins élevées. On faisait sortir cette violence du champ de la tentative, jugée supérieure, d'intervention sur l'ensemble du social. La relation au *neta* et à l'affirmation collective n'était pas en cause. À côté existait enfin une violence oubliée, une part maudite, celle qui était liée au fonctionnement des affaires. Surajdev Singh en admettait l'existence quand on le poussait dans ses retranchements mais refusait, comme ses partisans, de lui accorder la moindre importance, ou plutôt valeur, alors qu'il en reconnaissait à la non-violence. Cette violence était considérée comme une scorie de la terrible vie de Dhanbad. Elle n'avait aucun sens éthique.

La violence interne était par ailleurs refusée pour les raisons de clientélisme qui inspirent les affairistes de l'INTUC, mais avec beaucoup plus de détermination. Contrairement à ce qui se passe dans cette dernière organisation, où l'assimilation du syndicat ou de la faction syndicale à une famille est essentiellement symbolique, globale et plutôt abstraite, le clientélisme de Surajdev Singh s'appuyait de manière concrète sur une pratique familiale et, par extension, clanique élargie. Il n'existait pas de factions dans l'organisation, et la présence d'un chef charismatique prêt à utiliser les pires méthodes pour demeurer incontesté y était pour beaucoup (l'unité de cet homme a quelque chose de magique pour beaucoup de gens). Ce chef disposait de réseaux de partisans dévoués, et intéressés à tous les échelons. On s'appelle « frère » à ce niveau. On se réunissait souvent chez Surajdev, qui régalaient, appelant les hommes par leur prénom. Lorsqu'un homme de main ou un dirigeant local était assassiné, lors de rivalités avec l'INTUC ou l'extrême gauche par exemple, le Parrain accueillait la veuve et les enfants chez lui, durant des périodes prolongées, et il leur faisait ensuite verser des pensions. Il n'abandonnait jamais un des siens. Contrairement aux dirigeants de l'INTUC, qui ont souvent laissé leurs partisans entre les mains de la police, il était considéré comme l'homme de la fidélité, du lien indestructible. Dans ce contexte, la conjuration de la violence interne, qui couve toujours, et se trouve attisée de l'extérieur avec efficacité, s'appuie sur des pratiques effectives. Ceux qui agresseraient la direction ou le chef s'excluraient de la famille et encourraient une violence légitime, non explicitement évoquée mais qui constitue une formidable évidence. Par extension, tous les habitants de la région minière où le JMS dominait, étaient fréquemment considérés comme faisant partie de la famille. Comme personne n'ignorait la légende du « Parrain de Dhanbad » (la noire et la dorée), les mineurs savaient à quoi s'en tenir.

LE RENONÇANT ET LA VIOLENCE LÉGITIME

La pratique et la théorie de la violence connaissent un nouveau glissement, *sans subir de ruptures radicales*, quand on aborde certains groupements d'opposition d'extrême gauche et des mouvements nationalistes et tribaux de la mouvance Jharkhandi. Les zones limitrophes du bassin fournissent une partie importante de la main-d'œuvre. On y trouve un peuplement très composite, une forte minorité tribale (Santal, Munda, Bhumij), diverses basses castes venues du Nord pour échapper à leurs maîtres de hautes castes (Bunyas, Mahtos), des usuriers et propriétaires terriens de haute caste arrivés du Nord aux XIX^e et XX^e siècles et des représentants des hautes castes bengalaises (le bengali étant la langue parlée dans les campagnes) qui bénéficient d'un grand ascendant culturel. Le mouvement du Jharkhand¹¹, né un peu avant la Première Guerre mondiale, s'appuie sur les tribaux et leur conscience spécifique par rapport au sol, mais, depuis l'inclusion du district dans la province de Bihar, il est aussi le produit d'alliances politiques assez variables entre les divers autochtones, contre les migrants ruraux et urbains venus de la plaine du Gange. Revendiquant un degré plus ou moins important d'autonomie pour la région sud du Bihar et certaines zones adjacentes, il dispose d'un poids électoral considérable depuis les années 1970. Il a vu surgir plusieurs partis, comme le « Parti du Jharkhand » (1950) et le « Front de libération du Jharkhand » (*Jharkhand Mukti Morcha*, ou JMM, 1974). Ces partis ont généralement tendu à légitimer la violence exercée par les autochtones contre les migrants aisés et contre l'État. Après quelques années de radicalisme, leurs pratiques tendent cependant à se rapprocher de celles du Congrès et, au plan syndical, de celles de l'INTUC. Les communistes, populaires parmi la population bengalisante, et qui ont une pratique syndicale assez active, sont partagés entre un sous-clientélisme, qui copie l'INTUC sans en avoir les moyens, et le propagandisme anti-gouvernemental ; ils sont, de plus, fondamentalement légalistes. C'est à la conjonction des deux types de mouvements, ceux qui se prévalent de l'« ethnique » et ceux qui mettent en avant la « classe », que s'est développée l'une des praxis les plus singulières et les plus typiques du bassin minier, celle déployée par A.K. Roy dans son Syndicat des travailleurs des mines du Bihar (*Bihar Collieries Kamgar Union* ou BCKU)¹².

Le BCKU, fondé en 1968, veut associer la revendication de classe, radicalisée par le recours à l'idéologie marxiste-léniniste, le discours d'émancipation des membres de basse caste et aborigènes (*dalit*) et les revendications ethniques et régionalistes¹³. La mise en œuvre de cette perspective de libération tous azimuts, qui s'est concrétisée au travers d'une pratique et d'une organisation très particulières, repose d'abord sur la personne de Roy, un ex-ingénieur originaire du Bengale oriental qui incarne le principal théoricien et qui constitue le lien effectif entre des factions assez disparates. Roy est un chef charismatique, bien qu'il soit entouré d'intellectuels et que son syndicat fonctionne selon des normes plus démocratiques que la moyenne. Il est perçu par ses partisans, et aussi par ses opposants, comme porteur des traits essentiels du renonçant et même du saint. Il ne boit ni ne fume ni ne fait l'amour. Il vit seul et circule à bicyclette. Il est pauvre et dort sur un *carpay* dans un local minuscule, près du peuple. Il fait de la théorie comme d'autres lisent les textes sacrés. Ces éléments d'une réputation non usurpée ne sont pas secondaires. Ils fondent le succès du BCKU, son émergence d'un ensemble communiste assez déconsidéré et suscitent le fort soutien populaire (Roy a été élu pour la troisième fois député



Monument commémoratif aux martyrs du BCKU. Kusunda, district de Dhanbad (1986).

au Lok Sabha en 1989, puis battu en 1991 par une candidate BJP) que lui accordent les électeurs de Chas, une région rurale située à 40 km au sud de Dhanbad. Le vœu de pauvreté est tout ce qui sépare A.K. Roy de Surajdev Singh dans la vie quotidienne. Il caractérise par ailleurs le charisme d'un urbain instruit s'adressant à de pauvres ruraux. Le Parrain de Dhanbad, comme ses semblables du Nord Bihar, était venu à la mine pour faire de l'argent. Les migrants du Nord (bien plus surpeuplé que Dhanbad) apprécient plutôt les modèles de réussite économique quand ils sont dans le bassin minier, et tendent seulement à dissocier l'honorabilité et la richesse, alors que les autochtones ruraux les opposent fréquemment.

Roy ne commet jamais d'actes de violence lui-même. Il n'a jamais non plus organisé d'actions où les autres se salissent les mains à son service. Cela rendrait certainement inefficace son charme d'homme parfait, abstrait des liens, des corruptions et des compromissions de ce monde. Comme accoucheur de consciences nouvelles et porteur d'un message de libération des faibles et des pauvres (c'est ainsi qu'il se considère), il traite cependant souvent de la violence. Il se place en contradiction avec tous les autres discours à ce propos. Il use en effet de sa propriété morale et de sa non-violence affirmée et vécue pour justifier des actes de violence effectués par les Justes, c'est-à-dire, selon son interprétation : les paysans pauvres, les *adivasi* (autochtones), les *dalit*¹⁴, et les salariés exploités par l'État ou les intermédiaires recruteurs de main-d'œuvre. La violence est d'abord parfois un moyen de survie, dans cette portion de la société à laquelle il accorde une valeur (mais non pas un statut) supérieure. Il déclare, certes de manière répétitive, que la violence est

plus souvent exercée par les riches à l'encontre des pauvres, ou par la police à l'encontre des citoyens que l'inverse (et la statistique lui donne souvent raison), et il ne saurait être question de donner à la violence en général une valeur transcendante. Il existe cependant de nombreux cas de violences légitimes, et des degrés variables de légitimité. Les violences des *dalit* sont d'abord légitimées parce qu'elles sont exercées par ceux qui ont longtemps subi sans rien dire (idée d'une violence reçue qui doit être rendue pour que le monde se moralise). Ces « Opprimés » sont vus comme l'avenir (vision moderne), mais aussi considérés comme les plus purs dans le pays (on retourne l'argument classique des Brahmanes dans une logique sectaire). Certaines violences sont porteuses d'une légitimité spéciale parce qu'elles sont magnifiées et quasiment sacralisées par le rituel de leur « interprétation théorique correcte », et enfin, et peut-être surtout, parce qu'elles sont purifiées par la médiation de Roy (ou de l'Organisation) et sa propre dignité d'incorruptible. S'il s'abstient de participer à la violence conformément à une logique renonçante qu'il partage partiellement avec Surajdev Singh, il participe néanmoins à la transformation de la violence brute et dépourvue de sens en violence libératrice et pure, plus ou moins chargée de transcendance, en usant de perspectives eschatologiques modernes comme de concepts et de relations de l'univers de la caste.

Le BCKU ne se livre donc pratiquement jamais aux jeûnes publics et aux autres actions rituelles des gandhiens, du JMS et des communistes. Sa Direction étant partisane de l'action directe, et opposée à l'omniprésente médiation judiciaire qui caractérise les relations professionnelles en Inde, elle a participé à de très nombreux conflits depuis sa création. Il y a eu des affrontements avec la Direction des mines et la police à propos des salaires et des conditions de travail. Il y a eu des campagnes contre « les voyous du JMS ». Des offensives ont été menées contre les boutiques d'alcool et les usuriers (très liés). Depuis le milieu des années 1980, le syndicat s'oppose enfin aux trafics à l'embauche et mène une lutte pied à pied contre la politique de mécanisation des mines et d'ouverture de mines à ciel ouvert (qui déplace des milliers de paysans). Toutes ces activités, appuyées sur la mobilisation de foules, ont impliqué un degré plus ou moins élevé de coercition sur les adversaires, violence dont la nature dépend en général du jugement moral que l'on porte sur eux. Les « voyous » ont été bâtonnés et parfois lynchés et les boutiques d'alcool saccagées. Les cadres de la mine sont seulement séquestrés. Les réactions des autorités et des rivaux ont été extrêmement dures et l'organisation a eu plusieurs martyrs depuis Sadanand Jha, tué à Gomoh en 1973 par des éléments de l'INTUC affairiste.

Le martyr, témoin de la violence que les « forces illégitimes » (et non l'illégitimité de la force) ont infligée à l'organisation des Justes, figure un des thèmes essentiels, un acquis culturel si l'on veut, du BCKU. Il se distingue à ce niveau de la plupart des autres organisations. En attribuant un statut élevé à ce concentré sublimé de violence subie, qui fonde le lien fraternel d'une communauté sans hiérarchie, il utilise les références communistes mais se rapproche aussi de l'univers idéologique des musulmans. Ces derniers sont assez nombreux dans l'Organisation, et ils sont aussi bien représentés dans la circonscription de Chas où Roy s'est fait élire plusieurs fois. Il paraît cependant peu probable qu'il existe une intention à ce niveau. Les dirigeants du BCKU ne parlent guère des dimensions concrètes de l'affirmation collective (les *dalit* sont une invention idéologique), sauf pour condamner dans les termes les plus durs les pratiques « divisives » des « fanatiques religieux » de tous bords. Elles semblent considérées à la fois comme impures et théoriquement

ineptes. Il n'existe par ailleurs aucun discours explicite relatif à une « famille » des membres du BCKU, et les pratiques paternalistes et filialistes qui ont cours ne sont ni valorisées ni reconnues. La seule référence acceptée est l'ensemble des « opprimés ». La violence au sein des opprimés est cependant aussi taboue que la violence au sein de la famille pour les gens du JMS. Elle est refusée pour des motifs rationnels (défaite politique, échec des grèves) intimement associés à l'idée de pureté virgine (primitive au sens de premier) des *dalit* et de leurs alliés. En récusant les symboliques familialistes, et le prêt-à-penser idéologique qui l'accompagne dans la région, les dirigeants du BCKU s'exposent cependant à voir leur organisation parcourue de conflits de factions (qui ne manquent pas) et guettée par la désintégration. C'est par l'affrontement perpétuel avec des forces extérieures supérieures, et grâce au culte des martyrs, que le syndicat maintient son unité. Cette secte, car c'en est une d'une certaine façon, n'est en conséquence guère nombreuse, malgré son prestige et son influence électorale. Le BCKU compte cinq fois moins de membres cotisants que l'organisation de Surajdev Singh.

LA VIOLENCE, ENJEU CONSTRUIT ET INTERPRÉTÉ DES PRATIQUES SOCIALES

On voit qu'il existe bien des façons d'être violent à Dhanbad, capitale de la violence indienne contemporaine, et que dans le cadre restreint des perspectives ouvertes par les organisations ouvrières, le problème se trouve abordé de manière très diverse. Entre une violence refusée par principe parce qu'elle divise la nation, mais par ailleurs concrètement acceptée parce que le consensus national exige la coercition, une violence abhorrée car elle met en danger les affaires et constamment utilisée pour mettre à mal les concurrents, une violence exorcisée parce qu'elle divise la famille mais employée dès que l'on en sort ou s'en exclut, et enfin une violence sacralisée dans un certain cadre social et programmatique, mais généralement hors de question, on voit la multiplicité des acceptions de la violence parmi les organisateurs et les représentants des mineurs. Une perception de Brahmane de l'action non-violente, « d'homme sacré » qui pense qu'il peut influencer autrui (par des « jeûnes à mort » qui durent quelques heures), n'est perceptible que dans la partie bureaucratisée et « honnête » de l'INTUC et chez les communistes légalistes. Au-delà, la scène est marquée par le pragmatisme et la mixité (à la fois hybride et complexe, interférente) des références culturelles. Peu d'organisations, pas même parfois le BCKU de Roy, échappent à la tentation de provoquer l'insécurité pour imposer la protection, en jouant perpétuellement avec les formes les plus crues de violence. La non-violence, une non-violence qui dépasse largement le champ des références explicites au gandhisme, occupe pourtant le discours de la majorité et inspire nombre de pratiques. La manière dont les modèles hindous de relation avec le *guru*, et les figures sectaires du renoncement influencent les pratiques et les représentations de la violence au sein d'univers restés très « sécularisés », est tout à fait remarquable. Ce sont ces figures et ces modes de relations qui évoquent dans le contexte des pratiques ou des idéologies non-violentes, et non l'inverse. Des spécialistes de la violence sur commande et des apôtres de la violence libératrice y font appel pour améliorer leur propre statut, accentuer la cohésion de leurs troupes et mener le débat avec leurs contradicteurs.

Le consensus à ce propos ne concerne pas tant la nature de la violence que le désir de s'en dédouaner. À Dhanbad, la violence c'est toujours l'autre, et le

champ de la violence légitime est aussi restreint et idéal que son expression pratique et concrète est vaste et quotidienne. La « mafia », inventée par les journalistes dans les années soixante-dix, devient une métaphore utilisable dans tous les cas pour désigner autrui, les partisans du BCKU n'échappant pas au qualificatif. L'État tient un grand rôle dans ce jeu de mots perpétuel avec une violence que l'on tend à se repasser comme une chose malpropre et dégradante tout en reconnaissant son omniprésence. L'État à Dhanbad, c'est le patron des mines et une demi-douzaine de forces de police rongées par la corruption, et donc engagées du côté des activités affairistes et dans la délinquance, qu'elles soient ou non de nature syndicale. Détenteur du monopole de la violence légitime, il est profondément dévalorisé vis-à-vis de ses sujets par ces caractéristiques. La violence de l'État est apparue par ailleurs à de nombreuses reprises comme partisane depuis le temps de Sadan Gupta¹⁵ et excessivement cruelle. Ce ne sont pas les seuls éléments qui font que le pouvoir d'État et sa violence se trouvent délégitimés puisqu'il existe aussi des revendications sub-nationalistes ou régionalistes à contenu divers, mais ils tiennent une grande place dans l'acceptation particulièrement facile par les mineurs du « pouvoir du voyou »¹⁶, comme celui du JMS, qui copie l'État en utilisant une violence qui paraît finalement moins illégitime. Le discours des révolutionnaires du BCKU, qui promettent une généralisation libératrice et brève de violence transcendante pour le « Grand soir », séduit plutôt ceux qui peuvent s'extraire des réseaux de clientélismes et des urgences du bassin minier, c'est-à-dire les travailleurs qualifiés et la main-d'œuvre venue des villages. L'État sert un peu à tous de paratonnerre, de lieu sur lequel déverser la violence sans problèmes moraux, malgré la liaison intense de deux des forces organisationnelles que nous avons décrites avec ce dernier. Les membres de l'INTUC pratiquent la dénonciation de la faction rivale de l'INTUC, associée à la dégénérescence étatique, plutôt qu'une condamnation globale de l'institution, mais on retrouve largement les mêmes phénomènes.

VILLES ET CAMPAGNES : VIOLENCE, NON-VIOLENCE ET CRÉATION D'IDENTITÉS COLLECTIVES

Regardons maintenant la violence à Dhanbad à partir d'une autre perspective, celle des villages qui entourent le bassin minier, qui lui envoient quotidiennement une main-d'œuvre importante, qui lui doivent largement leur survie, et par ailleurs leur stagnation économique¹⁷. Les villages ne constituent pas une société homogène que l'on pourrait opposer, dans sa culture et dans son mode de vie, au bassin minier. Nous avons déjà souligné le caractère disparate d'un peuplement effectué au cours de vagues successives, à partir de migrations depuis des régions peu lointaines. Les différences de classe sont moins visibles à la campagne, mais elles se combinent aux dimensions ethniques et aux restes de hiérarchies anciennes pour être au moins aussi cruelles et ressenties. On ne saurait trop par ailleurs mettre l'accent sur le degré élevé et l'ancienneté de l'interpénétration économique entre le bassin et les zones avoisinantes. « Les villages » (les deux tiers de la population du district) se sont distingués entre 1970 et 1990 par une relative unité politique puisque lorsque le bassin minier favorisait le Congrès ou le syndicalisme musclé et affairiste de Surajdev Singh, leurs habitants préféraient le mouvement de A.K. Roy (basé en ville) ou les

autonomistes du Front de libération du Jharkhand, qui sont, eux, installés dans les zones rurales, les deux ayant longtemps pratiqué des alliances électorales.

Vis-à-vis de la violence, les discours des villageois sont d'un unanimité remarquable. Elle est considérée comme une particularité exclusive de la zone minière. Pour en venir à cette conclusion, on ne prend pas en compte toutes les formes de violences. Le « bandit Surajdev qui fait tout ce qu'il veut » était donné comme l'exemple le plus caractéristique au cours de la décennie passée. C'est un symbole, fréquemment accompagné (ou illustré), et non concurrencé, par cette image, qui revenait souvent, du voyou qui arrache les colliers des femmes devant le cinéma. Viennent ensuite, sans ordre, le traitement infligé aux récalcitrants par les bandes, les collectes forcées, les élections emportées à coups d'intimidations, les chefs syndicaux assassinés et la guerre des gangs. Les massacres inter-communautaires (47 Sikhs tués à Bokaro en 1984) ont par contre été oubliés ainsi que les violences liées au travail¹⁸, à l'exploitation ou à la dégradation du milieu, qui ne sont pas considérées comme porteuses de sens. Surajdev Singh, la violence faite homme ou le démon, s'il faut en croire les ruraux de la région de Dhanbad (même ceux qui appartiennent à sa clientèle quand ils ont quitté le village), est considéré d'une curieuse manière. Pour montrer qu'il est capable de tous les crimes, on insiste sur le fait qu'il refuse l'assistance aux siens et qu'il « crache sur son père ». Les villageois qui veulent désigner le mal absolu évoquent d'ailleurs ces « politiciens » du Bihar qui fermentaient leur portes à leurs parents, amis et connaissances dès qu'ils ont un poste officiel, leur barrant l'accès à la source de prébendes. Ils détruiraient alors la famille, donc la société. Les gardes de Surajdev, qui lui servent à pressurer la population et à lutter contre la concurrence, sont décrits comme des remparts entre le dirigeant du BMS et sa famille. Le village opposerait donc des « vertus familiales » à l'anomie du bassin, définie comme une absence de liens.

C'est curieux, ou révélateur, car s'il est un homme qui place sa famille au-dessus de tout, et qui attribue aux liens familiaux une valeur sacrée, c'est bien Singh, qui payait une pension à ses parents et introduisait ses frères dans son organisation-entreprise. C'est d'ailleurs son frère aîné qui a repris le syndicat, mais échoué à hériter du siège de député. Sans participer tout à fait de la même culture (l'univers bhojpuri est très spécifique), les villageois et le « héros noir » de Dhanbad détiennent grossièrement les mêmes valeurs. L'opposition d'intérêts croissante entre les migrants venus de la plaine du Nord et les locaux (particulièrement sensible depuis quinze ans en ce qui concerne le marché du travail) empêche que l'on puisse reconnaître des qualités au représentant le plus agressif des migrants - mais pourquoi avoir inventé de telles contre-vérités ? La plus grande violence, pour les gens de la zone rurale, serait de trancher dans des liens, d'interrompre des relations de sang, sacralisées ou non par un contexte et une idéologie hiérarchiques. Les hiérarchies de caste, qui n'ont jamais été claires, ont perdu une grande part de leur consistance dans la région. Les castes tendent à jouer les groupes de pression sur un plan d'égalité, et donc à entrer en conflit violent. C'est la famille (les multiples genres de famille) qui concentre encore l'essentiel des comportements hiérarchiques, et qui demeure la matrice de leur perpétuation, malgré l'intensité des disputes (liées à des perspectives égalitaires). Ce repli du social sur le familial dans un univers de pénurie tend à placer les familles en position de rivalité, de concurrence toujours accentuée. Le consensus vis-à-vis de l'interprétation de la violence est considéré comme l'une des rares traces d'une harmonie passée, fréquemment idéalisée, ou même

inventée. Si l'on a porté le débat sur ce point, et si l'on s'est saisi de l'image négative de Surajdev Singh, c'est parce que l'on ressent largement qu'il faut s'unir pour survivre, les villages étant (dé)considérés en bloc par les nouveaux maîtres de la mine, et très mal partis dans la course aux emplois et aux prébendes. La nouvelle donnée n'est pas la violence mais la compétition pour un emploi de plus en plus rare. Le seul atout des autochtones est d'avoir été là avant les autres, car ils connaissent des handicaps à tous les autres niveaux, et cet atout ne peut devenir effectif que s'ils présentent un front politique uni. Il importe de définir une « identité rurale » et locale à partir du puzzle sans consistance des communautés, des cultures et des intérêts divergents. Il semble



Pūjā de secte *sākta* à la Déesse. Laksmanpur près de Danbhad.

particulièrement important de pouvoir se prétendre lié au sol de toute éternité (la région n'est peuplée que depuis quelques siècles), et donc de réanimer les idéologies disponibles du lien, sans renoncer à créer d'autres facteurs de loyauté (sub-nationalisme moderne). C'est la tâche à laquelle le mouvement Jharkhandi s'est attelée depuis cinquante ans avec un succès assez notable. La construction d'identité en temps de crise nécessite un ennemi, un contre-modèle, et la violence mythique du chef du BMS, avec le bassin minier en général, sert dans cette perspective, au niveau le plus profond et le plus quotidien.

Cette assimilation symbolique de la violence au lien tranché s'exprime à de nombreux niveaux et elle correspond à des pratiques quotidiennes qui, interprétées à la lumière de ce qui se passe aujourd'hui dans le bassin, permettent de fonder l'opposition conceptuelle entre les deux univers sur la base de la mise en scène de la violence, et de procéder à la construction (ou réinterprétation moderne) de l'identité villageoise. Il n'y a jamais eu de consensus à propos de l'ordre social dans la région, mais il existe des éléments communs de culture qui peuvent servir à en pro-



Culte à la Déesse dans un faubourg urbain. Asansol (bassin minier).

duire l'illusion face au dehors. Par exemple, les ruraux n'utilisent pas tellement de couteaux, surtout dans les maisons (mais les arcs et les flèches sont d'un usage courant). On se sert d'une lame posée sur un socle, avec laquelle le geste symbolique de trancher est comme euphémisé (Heuzé 1989). Les choses ne sont pas tellement différentes dans les localités minières, étant donné que ce sont les femmes ou les cadets qui font la cuisine et que les symbolismes en usage s'accordent, dans la plupart des milieux, pour leur refuser des outils qui les feraient sortir de leur position inférieure et soumise. Si les légumes sont coupés de la même manière à Jharia (centre du bassin) ou à Chandiankari (bourg du sud), c'est un fait ignoré par les ruraux qui citent constamment les couteaux à cran d'arrêt (vendus librement entre 1977 et 1988 et assez rares à la campagne) comme l'outil caractéristique de la zone minière. Entre ceux qui tranchent, et dans la chair humaine plutôt que dans le légume, et ceux qui se refusent à couper avec violence même le végétal, l'opposition tourne à la caricature, mais c'est justement la caractéristique de cette construction d'identité effectuée face à l'urgence.

Les références idéologiques invoquées pour refuser la violence, et surtout pour associer les paysans-mineurs des villages à une non-violence radicale et globale, sont assez variées. Elles changent selon les castes, les cultures et les provenances. Les Brahmanes et *Kāyastha* de culture bengali invoquent Ramkrishna Paramhansa Dev ou leurs gourous (*gosvami*) ; les membres de basses castes, Ambedkar ou Gandhi ; les Santal, les Mahtos et presque tous les autres sont influencés par les Bauls, les Kabirs et les gourous de caste beosnab¹⁹. Les renonçants de sectes bhaktistes, nombreux dans la région, sont généralement opposés à la violence et à sa mise en scène. Leur grande popularité semble avoir préparé le terrain à des personnages

charismatiques tels que Roy. Les communistes du CPI(M) enfin, qui exercent une influence non négligeable depuis leur bastion tout proche du Bengale occidental, jouissent d'une réputation et d'une pratique bien assise de légalisme. Depuis qu'ils sont au pouvoir (1977), ils tendent à exorciser la violence sur le plan politique. Il est certainement important, et peut-être déterminant, que des discours et des références non-violentes, s'exprimant dans plusieurs perspectives du social, aient été disponibles dans le contexte culturel local, comme elles le sont d'ailleurs dans le bassin. Des autorités multiples, plus ou moins lettrées et sacrées, s'accordent pour structurer et légitimer le sentiment général qui veut que la violence ne peut caractériser les villages, où ne vivraient que « des pauvres », associés par une destinée commune d'exclusion et d'injustice. On tend par ailleurs souvent à considérer que, face au bassin, les villages forment une famille, avec ses limites étroites et son honneur, et qu'il convient de la défendre en bloc. C'est le sens de l'allusion fréquente aux agressions de femmes à la sortie du cinéma (en fait très rares), les colliers volés étant facilement assimilés à l'honneur de la femme et de son collectif d'appartenance. « Ils violent nos femmes », insinue-t-on pour resserrer les rangs, mais ce n'est pas l'élément principal de la construction identitaire.

Cette évolution générale, évidemment sujette à contradictions, retours en arrière et variations très diverses (il y a des partisans de Singh et de son « efficacité » dans les campagnes), prend place dans un univers précocement et profondément marqué par la violence. Violence liée aux affrontements entre les ruraux et le monde extérieur (dont l'État), constamment ravivée entre l'Insurrection des Santals de 1855 et le mouvement de réappropriation des terres usurpées par les usuriers de 1973-1975²⁰, mais aussi et d'abord violence entre les ruraux. La mortalité suite à des crimes est élevée, comme elle l'est dans l'ensemble du Sud Bihar, et elle l'est sans doute plus que dans un bassin minier où l'afflux de richesse évite tout de même que des hommes soient tentés de tuer quelqu'un pour voler sa chemise, comme cela se pratique assez couramment dans les campagnes à partir de 30 km de Dhanbad. Des exploits nocturnes des *daku* (bandits) aux accidents d'après boire, la majorité de ces violences internes paraissent cependant dépourvues de signification, et de danger pour l'idée que l'on se fait de la société. Il en va différemment pour les conflits agraires, qui menacent d'embraser la scène, comme ils le font au Nord du Bihar, et que seule la présence de l'emploi aux mines permet de contenir. Si l'on veut éviter la migration (but général) et l'explosion des conflits internes, il importe de montrer et de faire ressentir que le villageois constitue bien le prototype d'une espèce agressée chez elle par des forces extérieures, une espèce ignorant la violence parce qu'elle n'a jamais fait qu'une avec le sol. La mise en scène de la non-violence pauvre des campagnes, et son opposition à l'anomie opulente du bassin servent à cela. Certaines castes supérieures (Brahmanes bengalais), à la fois anciens occupants et propriétaires, jouent un rôle particulier à ce niveau, mais l'ensemble des plus grands propriétaires²¹ se distingue par son attachement au mythe non-violent. Les plus riches ont certes intérêt, dans le contexte actuel, à défendre l'idée d'une communauté paisible et agressée, mais il est certain que la majorité des pauvres et des sans-terre accepte de se regrouper autour de certaines élites terriennes, le jeu politique étant assez libre.

Expulser sa propre violence factionnelle au dehors et former une entité homogène définie par rapport à une vision du social qui associe le lien et la non-violence constituent donc des projets et des pratiques liés, et fort diversement réalisés. La

forme de ces perceptions concrètes de la non-violence fondatrice d'identité est variable en effet, selon les milieux, les conditions locales, la proximité du bassin et les cultures communautaires. Les Brahmanes et les *Kāyastha* bengalais ne défendent pas seulement à ce niveau des intérêts agraires. Ils luttent pour le statut et la prééminence politique. Dans de nombreux endroits, la société des villages compte des Brahmanes venus du Bihar et de l'Uttar Pradesh à côté des hautes castes bengalisantes qui pratiquent le culte de la déesse. Ils se jugent d'un statut supérieur aux Brahmanes bengalais parce qu'ils observent une diète végétarienne alors que les Mukherji, Chatterji, Banerji et Chakravarti mangent du poisson et font des sacrifices de chèvres. La non-violence comme la pureté rituelle sont du côté des Brahmanes venus de l'extérieur, mais ils n'en tirent pas profit au niveau du prestige social effectif et de l'influence. La majorité des gens les considèrent comme des étrangers (ils sont arrivés au XIX^e ou au XX^e siècle en même temps que des groupes de basses castes qui refusent maintenant de leur être associés) et des ennemis. Les Brahmanes bengalais, associés à des basses castes qui furent leurs clientes, leur entretiennent une réputation de violence abominable, reprise par la majorité et qui suffit à détruire leur prestige. Leur crime est l'accaparement de terres, souvent interprété de manière symbolique comme une déchirure, encore une cassure de liens. Dans bien des cas, les familles de haute caste venues du Nord, et leurs alliés Marvari, n'ont jamais procédé, ou ne procèdent plus depuis longtemps à des vols de terre. Ce sont simplement des grandes familles bien cohésives qui savent utiliser toutes leurs relations et la loi moderne. Cette dernière, comme l'État en général, est considérée comme un agent de séparation (des hommes et du sol, des hommes entre eux), et donc comme un facteur de violence et de chaos, les deux étant indissolublement liés.

Nous avons finalement une situation où les membres d'une caste qui ne pratiquent pas l'*ahimsā*, et dont le statut est fortement dégradé au regard de principes hindous que tout le monde connaît, bénéficient d'un prestige et d'une réputation globale de non-violence qui leur permettent d'assurer leur prééminence vis-à-vis de leurs compétiteurs de plus haut statut. La violence et la non-violence ont comme partout à voir avec le statut, et notamment avec les rituels religieux, mais en tant que régulatrices de l'ensemble social, on les voit s'incarner de manière décisive au niveau politique. C'est l'illégitimité du groupe des Brahmanes et des *Bhūmihar* migrants de langue hindi, placés dans le rôle d'ennemi intérieur, qui se trouve signifiée avec la réputation de violence qui leur est faite malgré leurs mœurs plus rigoureuses. Il est symptomatique de voir les membres de la basse caste Mahto, grands chasseurs, batailleurs et « trancheurs » pour ce qui concerne la vie quotidienne, pourvus eux aussi d'une réputation de non-violence. Elle ne tient ni à leurs actes ni à leurs mœurs mais au fait qu'il n'ont pas la réputation de voler la terre des autres et qu'ils ne font guère référence à la Loi de l'État.

On voit donc l'importance, sans cesse accrue, de la violence comme enjeu et symbole que l'on se renvoie de l'un à l'autre, comme fondateur d'identité et comme objet de débat social permanent, dans cette campagne surpeuplée et hantée par le chômage. Dans le contexte d'une société complexe, multiculturelle, pourvue de plusieurs prétendants au « leadership » social (nous avons éludé le cas spécial des Santal) et depuis longtemps travaillée par une industrie et une ville qui vivent pour elles-mêmes, les notions purement rituelles et religieuses de la violence, très tenaces dans les discours privés, ne paraissent plus tellement opérantes dans le champ social.

L'esprit de systèmes de relations préexistant à l'industrialisation, dont font partie certaines conceptions très anciennes de l'unité sociale, se trouve en revanche conservé, quand il ne connaît pas un « revivalisme » aux expressions variables : traditionalisme, marxisme ou mouvement *jharkhandi*). La perception essentielle est que si les membres d'une société sont dissociés, ou associés par de seuls intérêts économiques, surgit infailliblement la violence la plus dangereuse - ce que nous appellerons l'anomie et que les Brahmanes bengalais nomment le *Kali-yuga* quand ils n'évoquent pas plus concrètement le bassin minier et ses voyous. La non-violence du monde rural, devenue emblématique, est surgie comme naturellement, c'est-à-dire en relation à la culture la mieux partagée d'un substrat de pratiques et de conceptions qui se recoupent et se contredisent fréquemment, mais auxquelles cette référence apporte un semblant d'unité.

VIOLENCE, NON-VIOLENCE, CADRE ET RÉFÉRENCES DE LA RECOMPOSITION SOCIALE

Il s'est construit à Dhanbad, et semble-t-il au contact de nombreuses autres régions industrielles de l'Inde, un rapport global d'opposition ville/campagne, qui tient à *la multiplicité des cultures dans l'un et l'autre milieu et au caractère colonisateur (classeur, dominateur et exploiteur) de la ville industrielle*. Une différenciation interne profonde, rendue insupportable face à la modernisation, qui tend à faire éclater ce qui restait des systèmes de liens globaux et à annuler les références communes, semble susciter des mouvements de recomposition et d'unification. Il n'est pas possible, notamment à Dhanbad, de brandir toujours à ce niveau les symboles communautaires, bien que cela ait été largement fait dans le cadre du mouvement tribal et autonomiste du Jharkhand. Les tribaux sont minoritaires, et fort divisés. Si les deux mondes, le rural et l'industriel, sont liés, et ils le sont d'une manière extraordinairement forte, il est devenu important qu'ils le soient dans la séparation et que la campagne oppose ses « vertus morales » et sa pauvreté (l'unification par le bas chère aux populistes) à l'influence jugée déstabilisante des migrants et de l'argent facile. Cette volonté croissante de séparer les mondes s'appuie, côté urbain, sur une exaspération des idéologies de la modernité et du mépris de la campagne « arriérée » et sur la volonté de se débarrasser d'une main-d'œuvre peu qualifiée et trop revendicative. Les relations sur le mode de l'exploitation-séduction entamées à la fin du siècle dernier entre la zone minière et son arrière-pays se poursuivent mais le rempart de l'identité rurale et *jharkhandi*, que l'invocation de la non-violence rurale et de la violence urbaine a beaucoup contribué à ériger, est venu ajouter un nouvel élément au tableau. Peu de gens ont localement théorisé sur la non-violence dans le cadre socio-économique contemporain. Elle n'est pas un sujet de débat. Elle s'est plutôt imposée à partir de systèmes de relations et de références préexistantes et elle a « glissé » hors de ses champs habituels de mise en scène. Elle sert à interpréter et rationaliser, notamment les conflits, en expliquant la nature de l'ennemi en dehors du cadre réducteur des pratiques familiales. C'est une idéologie « sociale », qui dépasse les perspectives de parenté, et qui permet d'expliquer et d'agir face à des situations imprévues.

Les deux univers ont énormément de choses en commun, y compris leurs analyses de la violence, interprétée en référence à des liens sociaux qu'il convient de

garantir ou de forger. Si le clientélisme n'assume pas une dimension voyante et de masse à la campagne (ce qui fait que l'on n'y parlera pas de mafia), il s'y porte très bien. La dérive récente du « Front de libération du Jharkhand » a montré une fois de plus que les mœurs politiques de la campagne du Sud Bihar n'avaient rien à envier aux systèmes de relations des immigrés du Nord²². On ne peut pas dire qu'il existe une société cohésive à la campagne, et l'anomie dans le bassin minier. Quand on les confronte, les deux violences de Dhanbad, la rurale et l'urbaine, font un peu penser à l'évolution du cinéma populaire indien depuis les années 1950. C'est une métaphore pertinente car le film est devenu, de très loin, le premier élément de culture dans le bassin, et il constitue aussi une référence d'importance à la campagne. Dans les zones rurales, on projetterait donc encore un film des années 1950. La violence est quotidienne, les hommes sont meurtris et meurent vite mais ils sont plutôt attaqués par la nature (la famine de 1967 est encore souvent évoquée) ou par des exploiters d'ancien régime comme l'usurier de village. Ces visions d'un affrontement avec des forces puissantes mais surmontables et d'ailleurs partiellement surmontées, expliquent le progressisme encore vif des campagnards alors que le bassin ne croit plus à grand-chose. À Dhanbad, on donne une représentation d'après 1980. C'est la lutte de chacun contre tous. Les pénuries sont aussi folles que l'abondance. La violence est le spectacle et les salauds sont partout parce que la libération folle des désirs a détruit tous les liens, les hiérarchies et les fraternités, plus concrètement encore les familles. Beaucoup d'observateurs ruraux s'aperçoivent quand même que le bassin laisse une grande place aux fraternités comme aux hiérarchies et que le culte de la famille (notamment chez les Bhojpuri) y est au moins aussi accentué que dans les villages. On remarque notamment que les migrants du Bihar savent serrer les coudes dans les syndicats ou pour faire front aux catastrophes climatiques (qui frappent au moins aussi dur à la mine que dans les campagnes). *Ces éclairs de lucidité ne suffisent cependant pas à remettre en cause l'image d'un univers de violence anémique, concentrant autour des mines, et chez des migrants, les traits que l'on ne veut pas accepter en soi.*

PARTICULARITÉS DE LA VIOLENCE CONTEMPORAINE

La violence qui emplit les journaux de l'Inde – et celle de Dhanbad en fait partie au tout premier plan – paraît souvent relever d'un univers de relations, et plus largement d'une culture qui est celle de la modernité et des conflits de classe importés ou stimulés depuis l'extérieur. Si l'on s'en tient aux analyses courantes (mais il est encore plus habituel d'évoquer la violence sans chercher à l'analyser), ce qui se passe dans le bassin minier procéderait de conflits d'intérêts et de contradictions politiques qui auraient leurs équivalents partout dans le monde²³. L'on peut alors se demander s'il est justifié d'invoquer les spécificités culturelles du pays pour analyser la violence. Au-delà de luttes pour l'argent et le pouvoir, pourvues d'aspects assez « internationaux », notre approche permet cependant d'éclairer d'autres dimensions des phénomènes, et notamment le caractère autonome des systèmes de liens et de représentations sociales par rapport au contexte économique. Les intérêts s'expriment et prennent sens en référence à des notions du social, de l'identité collective et des systèmes de valeurs. La question de la violence sert à ce niveau de médiateur et de révélateur. Pour appréhender ce qui

se passe à ce niveau, l'approche empirique semble particulièrement adaptée. Il existe en effet un corps de doctrine important sur la violence à Dhanbad, mais que sont les textes de Gandhi, des Jains (longtemps influents dans le district) ou de Ramkrishna une fois séparés de leur contexte concret d'utilisation et de leurs étranges trajectoires ? Au-delà des références écrites, très souvent simplificatrices car chercheuses de cohérence, les discours des uns et des autres sur la violence sont d'une fascinante complexité et mériteraient des approches spécifiques, mais ce qu'ils cachent - une propension à mobiliser et hiérarchiser les loyautés au bénéfice de certains types de relations sociales - ou prétendent relativiser n'est-il pas plus important que ce qu'ils proclament ? On s'en aperçoit seulement en comparant les attitudes des divers acteurs. La pratique sociale contemporaine vis-à-vis de la violence est par ailleurs très fortement influencée par des références, des attitudes, des systèmes de relations anciens, et toujours plus ou moins vivants, qui s'étaient déjà définis par rapport au problème et en avaient conçu la fondation d'un ordre ou d'une praxis. Dans tous les cadres de références quelque chose d'important, la religion, le vocabulaire, la culture familiale ou la tradition politique, légitime ou facilite l'invocation et l'idéalisation de la non-violence. À ce niveau, le système culturel de l'Inde, et l'ensemble de son histoire, interfèrent bien de la manière la plus profonde avec cette violence qui, par ailleurs, paraît économique et exogène. L'opposition, ou même la simple séparation de faits de violence (et des références à la non-violence) considérés comme « traditionnels » et de nature culturelle d'avec une violence « moderne » qui ignorerait les particularités sociales de l'Asie du Sud nous semblent être des erreurs.

Dhanbad, la terre du crime, invoque donc la non-violence avec unanimité, en réservant des espaces, lointains ou secondaires selon les dires des acteurs, à l'exercice d'une violence légitime. On a vu que la non-violence était intimement associée aux systèmes de clientélisme de masse auxquels elle sert d'argument idéologique en relation à d'autres références symboliques. Il ne paraît pourtant pas qu'il existe de lien général, même dans la région, entre ces systèmes fondés sur le patronage et l'absence de choix de l'individu, et l'invocation de la non-violence pour créer ou cautionner des atmosphères consensuelles. Le clientélisme rural n'utilise pas de références de ce genre et la non-violence rurale sert à affirmer des choix collectifs et à élargir la possibilité d'action des familles et des individus. À ce niveau, la non-violence de la ville et celle de la campagne s'opposent assez profondément. Ce n'est pas le clientélisme qui est légitimé par la référence à la non-violence, c'est le lien social quel qu'il soit, et, pour les autochtones seulement, le lien entre les sociétés et le sol qui les porte. La non-violence de Dhanbad ne vise pas à obtenir un but concret et se trouve par ailleurs largement dissociée des discours moraux et des soucis d'élévation spirituelle chers à Gandhi. Elle est le symbole, très modérément efficace vis-à-vis du monde extérieur, mais fort opératoire au niveau de chaque acteur de la scène, d'une certaine communion quant aux valeurs et aux pratiques de l'organisation sociale. Le fait que le saint (athée) puisse ressembler au bandit (plus ou moins bigot) en ce qui concerne certains aspects de la question est à cet égard éclairant. La non-violence, comme la violence, dans toutes leurs manifestations concrètes et leurs expressions symboliques, expriment et caractérisent un état de société, un système de relations. La non-violence de Dhanbad est enfin généralement dissociée des enjeux de statut collectifs, si importants dans certains cadres. Cela ne signifie pas

qu'elle ne joue pas de rôle à ce niveau, mais plutôt que l'influence du cadre global de confrontation entre la ville et la campagne dans un univers de collectifs en quête d'Être tend à laisser à ces dimensions une réalité subsidiaire, ou tout au moins localisée.

G.H.
CEIAS/CNRS

NOTES

1. Le recensement de 1981 indiquait l'existence de 1,044 million d'urbains et 1,070 million de ruraux dans l'ensemble du district. Étant donné les particularités de l'industrie extractive, de nombreux villages sont intégrés dans des zones urbaines, et les ruraux situés au-delà du bassin sont largement concernés par la mine. *Census of India*, 1981, Series 4: Bihar, Parts XIII A & B. Voir aussi HEUZÉ 1989.

2. Aucun terme globalisant ne peut désigner de manière satisfaisante les collectifs qui structurent et déstructurent la société minière, et l'ensemble rural aussi bien. « Communauté » est particulièrement vague et porteur de confusion (d'où son usage entre guillemets), mais « groupe » est encore plus vague. Dans « communauté » on trouve en effet des références à : (1) n'importe quel collectif ; (2) les multiples, mais pas infinis, niveaux d'incarnation du concept de *jāti* (espèce + rang) ; (3) les constructions catégorielles de l'État colonial puis de son successeur indépendant ; (4) tout ensemble social dont la cohésion fait référence symbolique ou réelle à la parenté ; (5) les constructions (organicistes, symboliques, allégoriques, etc.) des mouvements et des courants influencés par le nationalisme...

3. Les charbonnages de l'Inde (*Coal India Limited* ou CIL) sont constitués depuis 1973 de 7 compagnies nationalisées, dont la BCCL. Voir KUMAR 1981 : 824-830.

4. Pour la période de grande violence de 1979-80, on a parlé de 400 à 2000 victimes. Les organisations ne rêverent la mémoire que d'une trentaine de martyrs, toutes tendances confondues, mais il y a bien sûr de nombreuses victimes obscures. Lire DHAR 1979 : 690-691 ou T. GHOSH (1979), « The Mafia Still Rules », *Sunday*, 2 septembre, ou encore A.S. 1980 : 2046 ; SRIVASTAVA 1979 : 550.

5. Des dirigeants syndicaux de ce type sont présents dans d'autres régions. Les plus notoires de la période récente sont Swami Agnivesh (carrières de pierre du sud de Delhi) et Shankar Guha Nyogi, qui dirigeait un mouvement dans les mines de fer du Madhya Pradesh. Ce dernier a été assassiné par des tueurs à gages en septembre 1991. Lire BANDHUA-MUKTI MORCHA 1981 et SEN 1992 : 271-290.

6. Le RCMS a été fondé en 1949 par l'INTUC. Il revendique actuellement 250 000 membres parmi les 560 000 employés de la mine. Son influence n'a jamais été sanctionnée par des élections syndicales (qu'il refuse absolument), mais seulement estimée par l'administration. Elle a disposé d'un privilège absolu de représentativité jusqu'en 1974. Depuis cette date, elle prépare et signe tous les quatre ans la convention collective de la mine (les *National Coal Wage Agreements*) aux côtés des autres centrales nationales (AITUC et HMS en 1974, puis AITUC, HMS, CITU et BMS après 1977), tout en conservant la première place.

7. JABBAR ALAM (1986), « Dubey Thrown Out from INTUC Union », *New Age*, 22 juin, « Bihar INTUC Rift Widens », *Amrita Bazar Patricia*, 27 août ; témoignage de l'auteur.

8. SINHA 1982 : 111-136.

9. La BCCL supporte depuis sa création un énorme déficit d'exploitation, qui n'est que partiellement le résultat de lourds investissements. On estime qu'elle emploie au moins 50 000 personnes inutiles, et d'ailleurs très souvent absentes. Des centaines d'employés ne vont jamais au travail et vivent de *rangdari* (patronage, racket) en sus de leur paye. Pour des détails : « Rangdari Ko Kuli Chhut », *Janmat*, 15 avril 1986, ou K. KETHAR (1979) « Gangsterism in Dhanbad », *Economic Times*, 5 mars, ou encore « Bihar Ke Udyogpati. Bihar Kyon Nahin Rahna Chahta ? », *Bhubharti*, mai ; ou enfin ROY 1984 : 1699-1702.

10. Entretiens de l'auteur avec SURAJDEV SINGH en novembre 1986 à « Singh Mansion » et au local du *Janata Mazdoor Sangh* à Jharia ; HEUZÉ 1987a ; S. SINGH (1984), « I Will Continue to Fight », *India Today*, 15 février. Surajdev Singh est mort au printemps 1991, d'un arrêt du cœur au cours de la campagne électorale. Son frère a repris le syndicat mais s'est fait battre aux élections (locales) par une femme présentée par le *Janata Dal* et soutenue par l'ensemble de la gauche.
11. Lire à ce propos : WEINER 1978 ; K.L. SHARMA 1976 : 37-43 ; SENGUPTA 1980.
12. Lire PRADEEP & DAS 1979.
13. On s'est référé notamment à : ROY (1983), *Kis Aur ?* Dhanbad, BCKU ; Id. (1984), *New Dalit Revolution*, Chaibasa, Tribal Documentation Centre.
14. Le terme, qui veut désigner l'ensemble des « opprimés » de la société actuelle en faisant référence aux dimensions de caste et de classe, s'est récemment popularisé à partir du Maharashtra et de mouvements comme les *Dalit Panthers*. Il est encore nouveau au Bihar. Lire le *Dalit Voice*, édité à Bangalore par R. Shetty qui exprime très bien les thèmes du mouvement.
15. Sadan Gupta, dirigeant syndical ressemblant beaucoup à A.K. Roy, a créé en 1947 un syndicat combatif. Il a été condamné à mort en 1953, suite au meurtre d'un entrepreneur par des mineurs, puis relaxé en 1967. Il a alors transmis son expérience et son esprit à A.K. Roy. La police a effectué plusieurs massacres lors de grèves au début des années 1950 ; 40 à 80 mineurs ont notamment péri lors d'un conflit à Amlabad.
16. *Le Gunda Raj*. C'est devenu une expression populaire et un thème de slogan en 1977.
17. D. Rothermund fait de l'opposition duelle entre la stagnation des campagnes et le développement économique du bassin une donnée essentielle et caractéristique de la région. Il a souvent raison, mais les ressemblances et les relations entre les deux univers nous paraissent sous-estimées dans sa perspective un peu économiste. D. ROTHERMUND (1986), « Enclave Economy of Dhanbad », *Times of India*, 28 décembre.
18. La catastrophe de Chasnalla (456 tués en 1975 suite à la crevasse d'une poche d'eau) est encore dans les esprits pour rappeler que la mine et les soucis de production à tout prix sont des mangeurs d'hommes. Cette violence occupe cependant un registre à part, et tient un rôle assez effacé. Il faut reconnaître que la Direction de CIL (Charbonnages de l'Inde dont fait partie la BCCL) fait tout ce qu'elle peut depuis 1977 pour limiter les accidents.
19. Secte créée par les disciples de Chaitanya, philosophe hindou de la Bhakti né au Bengale en 1486. Originellement de bas statuts divers, les Beosnab sont devenus une caste qui produit dans les campagnes du bassin des prêtres (ils effectuent des *pūjā* « secondaires ») et des gourous appréciés des gens de basse caste.
20. IVER & MAHARAJ 1977 ; D.N. & G.K. 1989 : 1505-1506 ; SENGUPTA 1988.
21. La petite paysannerie domine et les grands propriétaires sont rares. Voir HEUZÉ 1989 ; MUNDLE 1979.
22. Le JMM a éclaté depuis 1988 en de nombreuses factions dont certaines ont rejoint le Parti du Congrès, avec lequel il a passé une alliance électorale. Une nouvelle génération d'organisations « Jharkhandi » est née à partir de mouvements d'étudiants. Accusant les anciens dirigeants de corruption et de népotisme, elle leur a ravi une part de leur popularité.
23. Pour illustrer cette tendance : [anon.] (1984), « Dhanbad Mafia », *The Illustrated Weekly of India*, 4 avril ; A. BOSE (1979), « The City of Terror », *Sunday*, 11 mars ; A. SINGH (1983), « Mafia in Coal Belt », *National Herald*, 18 avril, et de très nombreux autres articles de journalisme mais aussi le livre collectif éd. s. dir. SENGUPTA (1982).

BIBLIOGRAPHIE

- BANDHUA-MUKTI MORCHA (1981), *Bonded Liberation Front, an Introduction*. New Delhi, Special Editor.
- BONDURANT, J.Y. (1958), *Conquest of Violence*. Princeton, Princeton University Press.

- DHAR, H. (1979), « Gangsters and Politicians in Dhanbad », *Economic and Political Weekly*, XIV (15), pp. 690-691.
- ERIKSON, E.H. (1969), *Gandhi's Truth*. New York, Norton.
- HEUZÉ, G. (1987a), « L'épilogue du voyage », in *Philographies. Mélanges offerts à Michel Verret*. Saint-Sébastien-sur-Loire, ACL.
- HEUZÉ, G. (1987b), « Travail ouvrier et consciences communautaires. L'évolution des mentalités des travailleurs de la mine en Inde contemporaine », *Cahiers de Sciences humaines*, 23 (2), pp. 245-260.
- HEUZÉ, G. (1989), *Ouvriers d'un autre monde*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.
- HEUZÉ, G. (1993), « Inde », in J. Sagnes, s. dir., *Histoire générale du syndicalisme des origines à nos jours*. Toulouse, Privat.
- IYER, K.G. & MAHARAJ, A.N. (1977), *Agrarian Movements in Dhanbad*. New Delhi, National Labour Institute.
- KARNIK, V.B. (1978), *Indian Trade Unions. A Survey*. Bombay, Prakashan.
- KUMAR, R. (1981), « Nationalisation by Default. The Case of Coal in India », *EPW*, XVI (18), pp. 824-830.
- MUNDLE, S. (1979), *Agrarian Relations in a South Bihar District*. New Delhi, Indian Institute of Public Administration.
- N., D. & K., G. (1989), « Some Agrarian Questions and the Jharkhand Movement », *EPW*, XXIV (27), pp. 1505-1506.
- PRADEEP, P. & DAS, A.N. (1979), « Organisation of the Future? A Case Study: Bihar Colliery Kamgar Union », *Human Futures*, 2 (3).
- ROTHERMUND, D., KROPP, E. & DIENEMANN, G. (1980), *Urban Growth and Urban Stagnation*. New Delhi, Manohar.
- ROY, A.K. (1984), « Cleaning the Coalfields, Limitations of the Gujral Way », *EPW*, XIX (39), pp. 1699-1702.
- S., A. (1980), « New Aspects of Coalfield Politics », *EPW*, XV (49), p. 2046.
- SEN, I. (1992), « Les femmes, le travail et la mine au Chhattisgarh », *Puruṣārtha*, 14 : *Travailler en Inde*. Paris, Éd. de l'EHESS, pp. 271-290.
- SENGUPTA, N. (1980), « Class and Tribe in Jharkhand », *EPW*, XV (14), pp. 664-671.
- SENGUPTA, N., ed. (1982), *Fourth World Dynamics: Jharkhand*. New Delhi, Author Guild Publications.
- SENGUPTA, N. (1988), « Reappraising Tribal Movements », *EPW*, XXIII (20), (21), (22), (23).
- SHARMA, K.L. (1976), « Jharkhand Movement in Bihar », *EPW*, XI (1-2), pp. 37-43.
- SHARMA, U. (1978), *Violence Erupts*. New Delhi, Radhakrishna Prakashan.
- SINHA, A. (1982), « Struggles against Bureaucratic Capitalism », in N. Sengupta, ed., *Fourth World Dynamics: Jharkhand*. New Delhi, Author Guild Publications, pp. 111-136.
- SRIVASTAVA, A. (1979), « Trade-Unions Murders in Dhanbad », *EPW*, XIV (10), p. 550.
- WEINER, M. (1978), *Sons of the Soil*. Princeton, Princeton University Press.

RÉSUMÉ

Le bassin minier de Dhanbad (au Bihar) est connu en Inde comme un haut lieu de violences liées au travail, à l'exploitation et à la désagrégation sociale. Dès que l'on prend ses distances vis-à-vis des images stéréotypées, l'importance des pratiques et des références liées à la non-violence y paraît cependant essentielle. L'exemple des syndicats du bassin minier le montre, au travers de diverses pratiques et configurations idéologiques. Le milieu industriel habituellement présenté comme « moderne », et les zones rurales avoisinantes, que la seconde partie des stéréotypes dualistes dominants voient forcément comme reliés à « la

tradition », se renvoient à ce niveau des images et des attitudes d'une extrême ambiguïté. Il y a bien une utilisation, plus ou moins croisée, de plusieurs notions de non-violence pour s'inventer des substances opposées, en relation au champ hystérisant et déshumanisant imposé par les forces proclamées de modernisation. À côté, la non-violence sert un peu à tout, parce qu'il existe des champs idéologiques et des complexes d'attitudes qui rendent son invocation utile ou nécessaire. La variabilité, qui n'est pas infinie, des incarnations du concept de non-violence n'a d'égale que la complexité des jeux concrets, en opposition à une certaine tendance simplificatrice des discours sur la violence et la non-violence.

ABSTRACT

NON-VIOLENCE IN THE MIDST OF VIOLENCE: LEARNINGS OF THE DHANBAD COALFIELDS

The Dhanbad coalfields (Bihar) are reputed for their ubiquitous violence, connected with work, exploitation and evolution towards a state of anomy. These real features do not prevent the local social forces from abundantly referring, in theory and practice, to various kinds of non-violence. This prevalent trend is properly illustrated by the case of local trade unions. At that level, the industrial (so-called modern) region and its rural hinterland (too often presented as 'traditionalist'), make use of extremely ambiguous images and attitudes. On the one hand, several notions of non-violence are effectively referred to by the protagonists in order to figure out, for their more or less fragmented selves, crossed and opposed identities in that framework of a dehumanising development. On the other hand, non-violence is used in numerous, and more or less pragmatic ways related to ideological fields that endow it with credibility or necessity. Although restricted, the variety of incarnations of the concept of non-violence are equated by their complexity when speeches about violence and non-violence seem to assume a simplifying character.

REMARQUES SUR LA DISSUASION DANS L'INDE ANCIENNE

Sur les quinze livres dont est formé l'*Arthaśāstra*, le grand traité indien sur l'art de gouverner, huit (de VII à XIV) sont consacrés à la politique étrangère. Celle-ci consiste à appliquer, selon les circonstances, l'une ou l'autre des « six mesures » (*sādguṇya*) que voici : la paix, la guerre, l'abstention, la marche, la recherche d'une protection, la politique double (VII 1, 2). La paix et la guerre, on le voit, ne sont pas ici des termes simplement antithétiques ; bien plutôt ce sont deux pôles extrêmes d'un continuum de procédés. C'est que la paix n'est pas définie uniquement par l'absence de guerre : elle se nomme, dans ce texte, *sandhi*, vocable dont le sens propre est « accord », et elle se caractérise par ce lien positif qu'est un traité (*paṇabandha*). C'est le terme *āsana* que nous avons traduit par « abstention » (on le rend aussi parfois par « attente ») ; littéralement, il signifie « posture assise » et décrit cette attitude qui n'est pacifique que dans la mesure où elle est exempte d'hostilité active. La marque de la guerre proprement dite (*vigraha*), c'est qu'on cherche à se faire du mal (*apakāra*). Ce qu'on appelle « marche » (*yāna*), c'est l'accumulation des forces. Chercher protection (*saṃśraya*), c'est recourir à l'aide d'une autre puissance à laquelle on accepte, provisoirement, de se soumettre. Enfin, pratiquer la « politique double », c'est faire simultanément la guerre et la paix : le texte ne permet pas de décider si cette politique double est un double jeu à l'égard d'un même partenaire (ouvertement, la paix ; en secret, la guerre), comme il est probable, ou bien, comme le veulent vertueusement les savants indiens, la quête de la paix avec un partenaire, et des actions de guerre contre un autre. Notre texte se demande s'il ne faut pas ramener ces « six mesures » à deux : ne s'agit-il pas, dans chaque cas, comme le dit certain maître ancien, de réalisations particulières soit de la guerre, soit de la paix ? Non, répond Kauṭilya, le maître dont l'*Arthaśāstra* énonce la doctrine, il faut effectivement distinguer six procédés, six attitudes, car chacune d'elles a sa spécificité.

Mais s'il est vrai que la politique étrangère ne se réduit pas à un simple choix entre la guerre et la paix, peut-on voir se dessiner, dans ce complexe des « six mesures », une combinaison particulière de guerre et de paix qui évoquerait ce que nous nommons dissuasion ? C'est dans le procédé « marche » qu'on serait tenté de chercher cette figure, s'il nous était dit qu'il s'agit là d'accumuler des forces de façon ostensible, ostentatoire même, de manière que l'adversaire soit intimidé, persuadé qu'une attaque de sa part aboutirait inévitablement à une défaite très coûteuse. En fait, la dissuasion ainsi comprise n'est pas une notion qui soit bien isolée dans l'*Arthaśāstra*, et de cette absence on peut proposer une explication : c'est que l'*Arthaśāstra* ne pose pas en principe que la paix est préférable à la guerre. Ce texte est un recueil de préceptes destinés au roi, un roi dont il est dit expressément, et à maintes reprises, que sa nature, sa vocation, sa raison d'être le définissent comme le *vijigīṣu*, « celui qui a le désir de conquérir ». Et cette conquête doit s'étendre, par hypothèse, à la terre entière. Aussi n'est-il pas étonnant que l'essentiel de ces préceptes concerne l'offensive. La défense n'est pas envisagée comme ce qu'il faut faire pour résister à une attaque et, plus généralement, maintenir une situation donnée, mais comme un ensemble de retraites préalables à la reprise de la marche en avant de la conquête (voir surtout le livre XII). Puisqu'on ne théorise pas vraiment la défense, le problème est moins de dissuader l'adversaire d'attaquer, que d'affaiblir sa résistance. Un des moyens est de le décourager par la terreur (*vibhīṣaṇa*, *vibhīṣika*, *trāsana*). La dissuasion n'est pas une option stratégique, mais peut être un moment de la tactique. Dans le combat proprement dit (et non dans les manœuvres destinées à empêcher que le combat n'ait lieu), la tâche d'effrayer l'ennemi au point de le paralyser est principalement celle des éléphants (X, 41). (Rappelons que les éléphants sont la première « arme » du corps de bataille indien, les trois autres étant, dans l'ordre hiérarchique, la cavalerie, les chars et l'infanterie.) Terrifier l'ennemi est un des procédés de cet ensemble de tactiques appelé « combat par ruse » (*kūṭayuddha*). Dans d'autres textes, d'inspiration plus chevaleresque que notre *Arthaśāstra*, il est considéré comme une forme de guerre déloyale et méprisable. Dans l'*Arthaśāstra* même, le « combat par ruse » (qui comporte, outre la terreur, l'attaque inopinée, l'attaque au moment où l'adversaire est affaibli par une calamité naturelle, la feinte qui consiste à battre en retraite pour brusquement fondre sur un ennemi dont la vigilance s'est relâchée) est simplement opposé, sans appréciation morale, au « combat ouvert » (*prakāśayuddha*) et distingué du « combat silencieux » (*tūshṇīmyuddha*), lequel consiste en l'utilisation d'agents secrets (*apaśarpa*) et en la mise en œuvre, si fréquemment évoquée, de scénarios de provocation (*upajāpa*).

Avec ce « combat silencieux » nous quittons le domaine de l'affrontement direct de deux armées sur le terrain, pour entrer dans celui des opérations qui ont pour scène le territoire de l'ennemi. C'est là surtout que la terreur dissuasive a sa place. Fait digne de remarque, cette terreur a pour ressort principal cette forme particulière de fiction qu'est le bluff. Sans doute le « roi désireux de conquête » ne néglige-t-il pas de démoraliser l'ennemi en lui infligeant des dommages très réels : en incendiant ses campements, en envoyant derrière ses lignes des soldats, déguisés en ascètes ou en mendians, qui surgissent brusquement et mettent à mort bêtes et gens, en faisant assassiner les principaux personnages de la cour, etc. Mais ce que l'*Arthaśāstra* décrit avec le plus de détail, ce sont les tours de magie qui donnent à croire à l'adversaire que le roi conquérant est doué de pouvoirs surnaturels et surtout

qu'il est dans la familiarité des dieux. Pour réaliser ces prétendus prodiges (par exemple, des statues de dieux s'animent et se mettent à parler), grossiers dans leur principe, brutaux dans leurs effets, mais compliqués dans leur mécanisme, le roi conquérant emploie une foule d'agents secrets aux spécialités les plus diverses, mais qui toutes relèvent, d'une façon ou d'une autre, de l'art de l'illusionniste. Il est du reste troublant que ce texte d'allure rationaliste qu'est l'*Arthaśāstra*, tout en montrant très cyniquement comment il faut exploiter la crédulité religieuse de l'adversaire, énonce une longue suite de préceptes où la magie et la religion sont prises au sérieux : charmes, recettes extravagantes de magie noire entremêlées d'instructions sur les rites et les prières destinées à faire périr l'adversaire ou simplement à écarter le malheur forment notamment la matière du livre XIV (« livre des pratiques ésotériques »). À ce recours aux prestiges du surnaturel s'ajoutent, dans l'arsenal du « combat silencieux », l'emploi d'une fiction plus terre-à-terre, et qui correspond à ce que nous appellerions l'« intox » : accabler l'ennemi de fausses nouvelles désastreuses, qui, par la réaction qu'elles entraînent, finissent par acquiescer de la consistance. Les manœuvres et manipulations du « combat silencieux » sont résumées et brièvement commentées dans ces sentences de X 6, 48-50 : « Le roi conquérant doit frapper de terreur l'ennemi par ses machines, par l'emploi de pratiques occultes, par des assassins qui tuent les êtres qui manquent de vigilance, par la magie, en manifestant son association avec les dieux, [...] en créant des diversions par des agents qui, apparaissant comme des messagers, vont dire au roi ennemi : 'ta forteresse est prise, ou incendiée ; tel membre de ta famille est entré en rébellion contre toi ; tel chef de tribu forestière, ton allié, prend parti contre toi et change de camp. Une flèche décochée par un archer ne peut tuer qu'un seul homme, ou même peut n'en tuer aucun. Mais l'intelligence mise en action par un homme avisé peut tuer même des enfants dans le sein de leur mère'. »

Un procédé proche de la dissuasion proprement dite est la prise d'otages par précaution. Elle est enseignée en VII 17. Quand le roi part en campagne, il emmène avec lui, étroitement surveillés, des fils ou des frères des princes alliés, en gage de leur loyauté.

*

Cette remarque sur les alliés, c'est-à-dire sur des éléments étrangers mais inclus dans le camp du roi, nous permet de passer de la politique étrangère à la politique intérieure.

Dans la guerre et la diplomatie, on l'a vu, la dissuasion a sa place parmi les moyens tactiques d'une action qui, par essence, est l'offensive permanente du conquérant. Le thème dominant de la politique intérieure est, au contraire, la défense. La tâche du roi, en effet, à l'intérieur du royaume, n'est en aucune manière de réformer, ni même d'instituer (on laisse de côté ici le problème des territoires nouvellement conquis). Elle consiste uniquement à protéger l'ordre social ou, éventuellement, à le restaurer lorsqu'il a été bouleversé. Cette structure sociale juste, en harmonie avec l'ordre cosmique, il ne s'agit pas, insistons-y, de la fonder, de l'inventer, ni même de la découvrir : contemporaine de la genèse, ou, en tout cas, d'une phase, plus ou moins tardive, selon les écoles, de la mise en place du monde, elle est inscrite dans la nature des choses, bien qu'elle puisse être brouillée par le mauvais vouloir des hommes et mise en danger par la décadence générale de

l'humanité. Le roi n'a pas d'autre fonction que d'empêcher cette altération en veillant à ce que chaque individu et chaque groupe se tienne au statut et au système d'observances qui lui est propre². L'ordre socio-cosmique (*dharma*) n'est stable et intact que si chacun demeure fidèle à son *dharma* particulier. Sans doute la défense (ou la défensive) sociale n'exclut-elle pas nécessairement l'offensive politique ; il est remarquable cependant que l'*Arthasāstra*, composé, si on en croit la tradition, par un ministre qui a aidé son maître à s'emparer du trône en chassant le souverain en place, n'enseigne rien sur l'art de conquérir le pouvoir : toujours il adopte le point de vue du roi installé, légitime par définition, et qui doit se préserver des attaques d'autrui. Dans cet effort pour maintenir l'ordre dharmique, effort qui coïncide, pour le roi, avec la lutte qu'il lui faut mener pour garder le pouvoir, la dissuasion est un élément essentiel. À l'instar de Yama, dieu de la mort, roi des morts et prototype des mortels, le roi a pour arme et pour emblème le bâton, *daṇḍa*, si bien que l'un des noms de la « politique » est *daṇḍanīti*, littéralement « l'art de diriger le bâton ». Mais l'*Arthasāstra* rejette l'opinion de certains « maîtres anciens » qui veulent que le roi ait toujours son bâton brandi et frappe constamment. Tout l'art de la politique, au contraire, consiste à se servir du bâton avec discernement, à faire en sorte que le *dharma* soit respecté (et le roi obéi) sans qu'on ait à recourir toujours à la répression (I 4, 3-16). Et bien que l'*Arthasāstra* consacre une grande partie de ses développements aux techniques à employer pour « éliminer les épines » (c'est le sujet, notamment, du livre IV tout entier, intitulé *kaṇṭaka-śodhana*), il laisse entendre qu'une administration efficace et juste évite le mécontentement des sujets et permet donc au roi de faire sentir la menace du châtement, mais non sa réalité.

Faire un usage modéré et judicieux du bâton : dans ce projet, le roi est puissamment aidé par le fait qu'en théorie ce n'est pas tant sa volonté personnelle qu'il lui faut imposer qu'un ordre perçu par tous comme naturel. Les contraintes du *dharma*, s'il est vrai que seul le roi peut les faire respecter en usant de la force, sont intériorisées par chacun et défendues par toutes les instances de la société ; en dernier ressort, c'est bien le roi, ou le juge qui parle en son nom, qui énonce ou entérine la peine que subira le délinquant ; mais avant d'en arriver à ce stade, le criminel en acte ou en puissance aura dû affronter les réactions non directement violentes, mais singulièrement dissuasives, de sa famille, de sa caste, de son village : l'exclusion de la caste n'est guère moins redoutable que la plus cruelle des peines corporelles prononcées par la justice du roi. À cela il faut ajouter que la crainte des conséquences à subir dans l'au-delà des crimes commis ici-bas agit en Inde de façon plus concrète peut-être que dans d'autres civilisations traditionnelles : dans les milieux où la théorie de la rétribution des actes (*karma*) et du cycle perpétuel des renaissances (*samsara*) est admise, c'est une vérité d'évidence que la manière dont on se comporte dans cette vie-ci détermine, de façon prévisible et inéluctable, la forme d'existence, humaine, ou animale, qui lui succédera. Toutefois, dans ce traité politique qu'est l'*Arthasāstra*, ce type d'arguments n'est que rarement invoqué : les valeurs et les croyances sur lesquelles repose la société indienne, sans doute parce qu'elles vont de soi, n'y sont évoquées que de façon allusive. Et l'on peut dire que s'agissant de la dissuasion intérieure, l'arme principale de la dissuasion royale, c'est l'existence même, non seulement de la science politique, mais encore de ce livre qui la contient. À la différence des codes de lois et traités de *dharma* (comme le recueil des *Lois de Manu*, par exemple) qui se bornent à définir les délits et énoncer les peines afférentes (infligées par la justice des hommes ou par la mécanique du *karma*),

L'*Arthaśāstra* décrit en outre, avec une extraordinaire pédanterie, les moyens que le roi met en œuvre pour détecter les criminels, au nombre desquels il faut compter les « opposants », les rivaux, usurpateurs ou conspirateurs potentiels : tortures, provocations, pièges savamment spécialisés permettant au roi de mettre à l'épreuve la loyauté, ou simplement la solidité de caractère de tous ses sujets, du ministre aussi bien que du marchand. L'*Arthaśāstra* enseigne qu'à côté de la procédure pénale régulière, le roi peut avoir recours au « châtiment silencieux » (*tūṣṇīm daṇḍa*) pour se débarrasser, par le poison ou quelque autre moyen rapide, de qui le gêne. Les techniques de la police, sont, par définition, du domaine du secret. Mais que ces techniques existent, que les agents soient omniprésents et que, grâce à eux, le roi soit omniscient et tout-puissant, voilà ce que l'*Arthaśāstra* révèle. L'idée, même confuse, que le roi est en possession de tous ces pouvoirs inspire aux sujets une terreur salutaire, qui épargne au roi la peine de les appliquer effectivement : c'est, proprement, la dissuasion. Notons, chemin faisant, que la répression enseignée par l'*Arthaśāstra* menace ceux-là même qui sont chargés de dissuader et réprimer les sujets : juges, policiers, geôliers qui seraient négligents dans leur office, ou qui se comporteraient de façon trop cruelle envers leurs prisonniers, sont avertis que le roi a les moyens de déceler et de punir leurs méfaits. L'énorme corps des surveillants et contrôleurs, publics ou secrets, est lui-même surveillé et contrôlé, publiquement et secrètement.

*

La cohésion du royaume est donc assurée par deux ensembles dissuasifs distincts : le système général des valeurs dharmiques, c'est-à-dire, schématiquement, les normes religieuses qui structurent chaque instance sociale, et, à la limite, chaque individu ; le *daṇḍa* royal. Entre ces deux ensembles, nulle incompatibilité, en théorie. Des problèmes d'ajustement se posent, néanmoins, sous des formes variables suivant les textes et les époques.

Une manière commode de les aborder de façon à mettre en lumière ce qu'il y a de spécifique, à ce propos, dans l'Inde ancienne est de s'interroger sur la non-violence. L'*ahimsā* (c'est ce terme qu'on traduit d'ordinaire par « non-violence », mais il signifie proprement « volonté de ne pas tuer ») est une des vertus que les traités de *dharma* recommandent à tous les hommes, quelle que soit leur condition. L'*Arthaśāstra*, curieusement, formule la même doctrine. Il est dit, par exemple, en I 3, 13 que sont des obligations « communes à tous : la non-violence, la vérité, la pureté, l'absence de malice, la compassion ». Ces listes de vertus contiennent parfois une *ahimsā* superlative ; c'est l'*abhaya*, le fait de n'être ni un danger ni une menace pour quiconque, d'être, au contraire, un foyer d'où rayonnent la paix et la sécurité. L'attitude inverse, qui consiste à répandre la peur autour de soi par ses paroles ou par ses gestes, est expressément condamnée (dans l'*Arthaśāstra*, en III 18).

Que la volonté de ne pas tuer, et, plus encore, celle de ne pas représenter un danger ou une source de frayeur pour autrui soient avant tout des thèmes religieux, et même ascétiques, est indéniable. Il faut constater, cependant, qu'avec plus ou moins d'insistance, plus ou moins de sérieux, ces idéaux, non seulement chez les bouddhistes et les Jains mais aussi chez les Hindous, sont proposés à la société tout entière (chez les Jains, la crainte de détruire la vie peut nous apparaître parfois

comme une véritable phobie). Il ne suit pas de là que dans sa réalité effective, l'histoire de l'Inde traditionnelle, hindoue, bouddhiste et jain, ait été notablement moins violente que celle des autres peuples – encore que la pratique de la torture, des mutilations, des massacres semble y avoir été moins répandue qu'ailleurs –, mais les conséquences culturelles de cette exaltation de la non-violence sont considérables. On ne proposera ici que l'ébauche d'une énumération, en liaison avec notre examen de la dissuasion.

(1) Les écoles philosophiques et les cercles religieux, dans l'antiquité indienne, ont réfléchi intensément sur la façon de rendre compatible l'obligation de pratiquer l'*ahimsā* et le devoir qui incombe au roi de protéger la prospérité du royaume par la menace, la violence et même la guerre ouverte. La forme la plus éloquente, et la plus connue, de cette réflexion est celle que propose la *Bhagavad-gītā*. Sur le plan théorique, on aboutit à une distinction entre l'acte même de la violence, souvent inévitable et devant lequel il ne faut pas reculer quand le devoir d'état (en l'occurrence le *dharma* royal) l'exige, et l'esprit du sujet agissant, lequel doit être pur de tout désir égoïste quant au fruit de cet acte. La critique de la violence, et l'art de s'en arranger, s'intègrent à une théorie d'ensemble sur l'acte en général : le même détachement quant au fruit s'impose. Sur le plan de la pratique sociale, ces doctrines renforcent l'idée que la seule violence légitime est celle qui est exercée par le roi, ou au nom du roi.

(2) Condamnée, compte tenu des réserves qu'on vient de voir, dans les rapports entre les hommes, la violence est également blâmable quand elle s'exerce sur les animaux. Et, progressivement, elle sera exclue du sacrifice. Mais déjà à l'époque védique, bien avant que l'immolation des victimes animales ne soit abandonnée (et elle ne le sera jamais complètement, mais les sacrifices sans mise à mort ne cesseront de gagner en dignité), les brâhmanes mettent au point des procédures rituelles qui ont pour effet de dénier ou de neutraliser la violence inhérente à ce meurtre ; ces procédures sont destinées aussi à dissuader la victime, non par la menace mais par des paroles apaisantes, de se venger de ses bourreaux dans l'au-delà.

(3) Ne s'exerçant pas contre autrui, la capacité de violence du sujet est disponible pour se retourner sur le sujet lui-même : les performances ascétiques corporelles les plus douloureuses et les plus extravagantes accompagnent l'élaboration de théories minutieuses sur les voies du renoncement au monde. Mais quand on a réussi à réfréner les penchants qui nous portent vers le monde et que l'on a consacré la violence dont on est capable à contrôler son propre corps, on acquiert, selon les idées indiennes, des pouvoirs formidables, où se combinent le prestige moral d'avoir atteint cette sur-nature, et l'efficacité proprement physique qui caractérise le regard et la parole de l'ascète. Les récits légendaires et édifiants offrent maints exemples de son courroux terrifiant. On voit ici comment la non-violence se transmue en violence, une violence qui peut être éminemment dissuasive.

(4) Tous les ascètes ne sont pas des brâhmanes, et surtout tous les brâhmanes ne sont pas des ascètes. Mais plus que d'autres groupes sociaux, les brâhmanes ont une sorte de vocation à la non-violence : ils s'abstiennent de travailler eux-mêmes la terre, pour éviter de tuer la vie qui est en elle ; plus « naturellement » que d'autres, ils sont végétariens. Leur statut, leur affinité particulière avec le sacrifice les rendent plus aptes que d'autres à se donner à cette combinaison de violence et de non-

violence qu'est l'ascétisme. Et de fait, leurs moyens de faire pression sur autrui, et notamment sur le pouvoir royal, lorsqu'il s'agit de le dissuader de porter atteinte aux immunités dont ils jouissent, appartiennent à la sphère de l'ascétisme : c'est principalement le jeûne de protestation (*prāya*), individuel ou collectif. Cette arme « non-violente » des brâhmanes, les rois la redoutent comme un fléau ; à leur tour ils imaginent des moyens pour la rendre inopérante, ou pour dissuader les brâhmanes d'y recourir ; le roi (si on en croit un texte qui ressemble assez à une chronique historique, la *Rājatarāṅginī*) a des fonctionnaires « préposés aux jeûnes » ; s'il est prêt à soutenir l'épreuve de force, le roi peut refuser de laisser incinérer le corps de ceux qui sont morts d'un jeûne entrepris pour une cause injuste. Du côté des jeûneurs, l'escalade est possible, et aboutit à la forme dite *trāga* : le protestataire ne se contente pas de menacer de jeûner à mort lui-même, il fait périr, par le même moyen, son fils, un serviteur, du bétail.

Revenons, pour terminer, sur la spécificité de l'*Arthaśāstra* et sur l'autonomie (relative) du « politique » par rapport au religieux que l'on peut y découvrir.

Sans doute est-il affirmé à plusieurs reprises dans le traité de Kauṭilya que le but ultime du roi est de protéger le système des quatre *varṇa* et des quatre *āśrama*. Sans doute aussi est-il bien souligné que le roi ne peut recourir aux procédés de la guerre secrète et du châtement silencieux que dans la mesure où il trouve son plaisir dans le *dharma* (le roi doit être *dharmaruci*), c'est-à-dire qu'est interdite la violence comme moyen de plaisir. Il n'en est pas moins vrai que l'auteur de l'*Arthaśāstra* s'attache à analyser, autant que faire se peut, l'action et les objectifs du roi en termes « mondains ». Un exemple frappant de cette volonté de rester « ici-bas », dans « la marche du monde » (*lokayātrā*), dans le monde tel qu'il va et qui est le véritable domaine de l'action royale, est fourni, paradoxalement, par le passage (IV 13, 42 sq.) qui enseigne la réparation que le roi accomplit quand il s'est comporté de façon injuste, à savoir quand il a infligé son *danḍa* (sous forme d'amendes) à des sujets *adaṇḍya*, qui n'avaient pas à être ainsi punis. Cette réparation se présente d'abord comme un rite, une offrande au dieu Varuṇa, car « Varuṇa châtie les rois qui se comportent de façon erronée (*nithyā*) envers les hommes ». L'offrande par laquelle « son péché est purifié » (*tena tat pūyate papam*) est donc versée dans l'eau, puisque l'eau est l'élément de Varuṇa. Mais en quoi consiste cette offrande ? En une somme d'argent correspondant au montant, multiplié par trente, de l'amende injustement perçue. Après avoir été présentée à Varuṇa, cette somme est distribuée à des brâhmanes, c'est-à-dire réintroduite dans la circulation sociale des biens matériels. La pénitence se concrétise en une amende que le roi s'inflige à lui-même.

Plus généralement, remarquons qu'un fil conducteur pour nous guider dans la lecture de l'*Arthaśāstra* est donné par la classification des *bhaya*, des « dangers » (et des « peurs » que ces dangers suscitent, le terme *bhaya* ayant les deux acceptions, objective et subjective) dont le roi doit protéger son royaume ou, plus exactement, les éléments constitutifs (*prakṛti*) de son pouvoir (VI 2, 6-12 ; cf. aussi IV 1, 3 et VIII 1, 2). Les calamités ne sont qu'un cas particulier de tous les événements qui peuvent se produire. Ceux-ci sont de deux sortes : il y a ce qui relève du *daiva*, du destin ou de la volonté des dieux et, d'autre part, ce qui est d'essence humaine. Quand des calamités d'ordre *daiva* nous atteignent, c'est le fait de la malchance (*an-aya*). Si en revanche le roi ou le royaume sont exposés à des calamités d'origine humaine, c'est la mauvaise politique (*a-naya*) du roi qu'il faut

incriminer. Or, continue le texte, seuls les actes qui relèvent de l'humain sont susceptibles d'être pensés (ceux-là seuls sont *cintya*), ou du moins c'est à ceux-là seuls que l'auteur de l'*Arthaśāstra* décide de consacrer sa pensée : c'est à propos de ce qui est « pensable » qu'il y a lieu, donc, de raisonner sur la conduite à tenir et d'élaborer un ensemble de dissuasions qui soit approprié au système de fins et de moyens qui constitue le domaine spécifique de l'*artha*.*

Ch. M.
EPHE V^e/CEIAS

NOTES

* Cet article reproduit le texte d'une communication orale présentée au colloque « Dissuasion et Culture » (28-30 janvier 1982), organisé par le Centre d'études et de recherches sur les stratégies et les conflits de l'Université de Paris-IV, sous la direction de J. Charnay.

1. L'*Arthaśāstra* est, selon la tradition indienne, l'œuvre d'un brâhmane nommé Kauṭilya qui aurait été le ministre du roi Candragupta. Celui-ci, fondateur de la dynastie Maurya, grand-père de l'empereur Aśoka, a régné sur le Magadha (l'actuel Bihar) dans le dernier quart du IV^e siècle avant notre ère. Cette tradition ne repose sur rien de solide. On croit plus volontiers aujourd'hui que ce texte, dans la forme où il nous est parvenu, date du I^{er} siècle de notre ère. Il en existe une traduction complète en anglais, par R.P. Kangle (Bombay, 1963). En français, signalons les extraits traduits et annotés par M. DAMBUYANT (1971), sous le titre : *Kauṭilya, l'Arthaśāstra, le traité politique de l'Inde ancienne*, Paris, Marcel Rivière.

Depuis qu'il a été redécouvert, au début du XX^e siècle, l'*Arthaśāstra* a été l'objet d'un très grand nombre d'études et d'analyses. Dans l'imposante bibliographie qui s'est ainsi constituée, mentionnons l'ouvrage de H. SCHARFE (1968), *Untersuchungen zur Staatsrechtslehre des Kauṭilya*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, et celui de T.R. TRAUTMANN (1971), *Kauṭilya and the Arthaśāstra*, Leiden, Brill.

2. R. LINGAT (1967), *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Paris, Mouton, p. 249 sq.

LES VIOLENCES D'UN VILLAGE HINDOU SUICIDE DE FEMME CHEZ LES BARBIERS ET « VIOLENCES LÉGITIMES » DES DOMINANTS EN INDE CENTRALE

Dans les premiers jours de septembre 1988, en route pour le village de Piparsod (Madhya Pradesh) où je retourne à présent chaque année¹, je me suis arrêté comme d'habitude, au terme de mon voyage en train et en « bus » depuis Delhi, en passant par Gwalior, à la ville de Shivpuri, chef-lieu du district du même nom, où je ne me trouve plus qu'à dix-huit kilomètres de ma destination. J'y ai plusieurs amis de vieille date, dont un avocat, Madanlal Gupta, originaire du village, chez qui je ne peux faire autrement que passer une ou deux nuits. Ce premier contact est généralement très riche d'informations pour moi car il y a à Shivpuri toute une colonie de gens du village, installés à titre temporaire (surtout pour l'éducation de leurs enfants) ou définitif (ils avaient fui l'insécurité de la campagne à l'époque où les bandits de la vallée de la Chambal, y compris la célèbre femme-dacoit Phûlan Devî, terrorisaient les notables de la région. Mais ils étaient restés à la ville après que le Mouvement Sarvodaya, sous l'impulsion de Jayaprakash Narayan – mort en 1979 avant d'assister à ce succès –, eut obtenu leurs redditions en 1982 et 1983)². À peine eus-je franchi la porte du cabinet de mon ami l'avocat que j'y trouvai quelques-uns des membres de ce lobby villageois qui m'attendaient pour m'annoncer la mauvaise nouvelle : il y avait à peine quinze jours, la belle-fille du frère de Nâthûrâm, le barbier que j'ai toujours eu à mon service, s'était suicidée en se jetant au milieu de la nuit dans les puits des brâhmanes. On ne l'avait découverte que le lendemain à midi, si bien qu'un certain nombre de brâhmanes, en pratiquant leur rituel matinal sur la margelle de ce puits, avaient pris leur bain avec du « jus de cadavre » et en avaient même bu, ce qui avait entraîné pour eux une très grave impureté. Le sarpanch (président du panchayat, le conseil statutaire élu du village) avait convoqué une assemblée générale de l'ensemble des villageois, y compris les intouchables, ce qui ne

s'était pas vu de mémoire d'homme, et devant tout le monde il s'en était pris avec une grande violence verbale à toute la famille des barbiers. Il les avait fait reconnaître comme responsables et condamner à purifier le puits, tâche effectuée peu de jours avant mon arrivée, à grands frais puisqu'il avait fallu faire vider le puits à la pompe, le faire curer et y faire verser de l'eau du Gange apportée par un camion-citerne affrété tout spécialement.

J'étais abasourdi par le récit de cette accumulation de catastrophes où je me sentais impliqué moralement et financièrement. Nâthûrâm avait été pour moi un précieux informateur depuis mon premier terrain au village entre 1957 et 1964. Je l'avais emmené avec moi en France pour travailler sur les chansons que j'avais enregistrées et il avait passé un an à Paris, ce qui eut pour conséquence de lui faire perdre, par décision de son conseil de caste, la possibilité de pratiquer son métier de barbier à son retour au pays. Après quoi, comme j'ai continué à lui faire faire des recherches (par exemple pour tenir à jour les généalogies que j'avais établies), j'ai considéré qu'il était normal et juste de le prendre un peu en charge en lui envoyant régulièrement une pension qui est en fait devenue son principal moyen de subsistance. Les gens du village savaient très bien qu'il bénéficiait de ce soutien de ma part. Cela contribuait à lui donner du prestige et à lui assurer de la solvabilité, sur place aussi bien que dans la région alentour auprès des membres de sa caste (il s'en est trouvé aidé pour marier ses filles - il faut en effet ajouter aux difficultés qui étaient les siennes le fait qu'il n'a eu comme enfants que des filles, onze en tout, dont sept survivantes parmi lesquelles quatre sont actuellement mariées)³. En entendant ce premier récit, avec ses aspects singulièrement graves dans un contexte hindou, je me demandais si cette caution d'un étranger n'allait pas contribuer à compliquer le problème de Nâthûrâm car il fallait compter avec le regain de vigueur des conceptions traditionnelles que j'avais constaté depuis plusieurs années déjà au village, où les activistes venant prêcher le fondamentalisme hindou étaient de mieux en mieux accueillis, sur fond de campagne du *Bharatiya Janata Party* (BJP) pour la construction d'un temple hindou à Ayodhyâ, « lieu de naissance de Râm », le célèbre héros de la mythologie.

UN SUICIDE VENGEUR ?

Comment cet événement incroyable avait-il pu se produire ? J'en ai patiemment reconstitué le fil à l'aide des témoignages que j'ai recueillis après m'être réinstallé dans la maison que je possède depuis quelques années au village. Je ne disposais pas de beaucoup de temps pour cette enquête puisque je ne devais rester que six semaines et repartir à la mi-octobre, mais j'avais l'avantage de connaître déjà assez bien les personnages du drame.

Le soir qui a précédé la nuit du suicide, il y a eu des disputes dans la famille du frère de Nâthûrâm. Les maisons des deux frères sont voisines et partagent une même cour. Mais des disputes, il y en avait souvent, et personne ne s'en est particulièrement inquiété. Le neveu de Nâthûrâm s'appelle Bhâgîrath. Il a vingt-huit ans et pratique le métier de barbier, faute d'avoir pu obtenir l'emploi, dont tout le monde rêve, de garçon de bureau (*chaprâssî*) à l'école du village ou en ville. C'est un bel homme, très infatué de lui-même. Il m'a souvent demandé de prendre des photos de lui dans les tenues les plus extravagantes, en pantalon patte-d'éléphant, chemise aux cou-



(Cliché J.-L. Chambard)

Une jeune femme trop *jānglī*...

leurs criardes et, surtout, avec les inévitables lunettes noires très larges qui lui donnaient l'allure des héros des films indiens à la mode. Il était marié depuis huit ans à une jeune femme nommée Baijantī, fille d'un barbier du village assez éloigné de Thagausā. Elle n'avait que douze ans au moment du mariage et n'était venue à Piparsod que plusieurs années après, lorsqu'elle avait seize ans. Fait exceptionnellement faste en Inde, elle était mère d'un beau petit garçon de deux ans et demi, tout en n'étant elle-même âgée que de dix-neuf ans. Toutes les conditions semblaient

réunies pour qu'ils forment un ménage heureux, et pourtant il y avait entre les deux époux ces disputes que le voisinage avait l'habitude d'entendre – et que l'on disait attisées par la belle-mère. Ce n'était plus un secret que Bhâgîrath ne trouvait pas sa femme assez belle parce qu'elle avait une allure de « fille de la jungle » (*jānglī*), avec des pommettes saillantes et des yeux un peu bridés, sur lesquels un cinéaste occidental n'aurait sûrement pas eu la même opinion que son époux ! Comme le droit coutumier de sa caste lui en donnait le droit, Bhâgîrath avait donc projet de changer de femme et les mauvaises langues disaient que les disputes étaient destinées à pousser la belle-fille à s'enfuir (comme elle en avait aussi le droit) pour aller auprès d'un autre homme. Mais le cours des événements, qui aurait pu effectivement être celui-là – c'est pourquoi il ne semblait à personne qu'il puisse y avoir péril en la demeure –, a été complètement différent : la jeune femme, poussée au désespoir, a décidé de mettre fin à ses jours.

Pourquoi dans un puits ? C'est, localement, le moyen traditionnel de se suicider, tout particulièrement pour les femmes. Il y a à Piparsod, à l'extrême-ouest du territoire du village, un puits à margelle non consolidée (*jhondā*) appelé Harbâvri qui sert à jeter les cendres des morts (à l'exception des « fleurs » c.-à-d. les reliquats de petits os non consumés, que l'on va porter au Gange – d'où l'on ramène de l'eau pour la distribuer aux invités du repas funéraires du treizième jour). Les corps des albinos, qui ne peuvent être incinérés, y sont précipités attachés à un animal, généralement une chèvre, tenant lieu de la personne qui devrait les accompagner. C'est aussi le lieu de suicide des femmes (Chambard 1980 : 55 et carte 41 « Lieux de culte éloignés du village »). Il s'agit, m'a dit Prakâsh Nârâyan, le fils de mon regretté gourou brâhmane Gopilâl Panditji, d'un souvenir des suicides rituels que des dévots pratiquaient autrefois en se jetant dans le Gange à Prayâg (Allahabad) pour obtenir la délivrance, car tout puits ou tout cours d'eau dans n'importe quel village de l'Inde est Gangâ⁴. Mais ce puits est effondré et sans eau depuis au moins quinze ans, on le sait même si on continue à y mettre les cendres des morts.

Pourquoi dans le puits des Brâhmanes ? Voilà qui soulève une grave question où il est difficile de ne pas voir une intention vengeresse chez la jeune suicidée. Certes, il faut tenir compte de l'heure tardive : à une heure du matin, elle a choisi un des deux puits les plus proches de son domicile. Or il faut bien comprendre que cette famille est celle des barbiers spécifiquement attachés au service des Brâhmanes, une des deux castes dominantes du village (les Kirâr, l'autre caste dominante, sont servis par une autre famille de barbiers), et à ce titre ils ont leur maison en plein cœur du quartier brâhmane. Le puits du suicide, nommé Manaiyâ kuâ, n'est pas éloigné de plus de cent mètres en passant par les toits. C'est sans conteste le plus beau et le plus prestigieux de la localité. Quand on entre dans le village par le nord en venant de l'arrêt des autobus sur la grand-route distante de sept à huit cents mètres, les deux premières constructions que l'on voit, sur sa gauche, sont le petit temple de Hanumân (la statue enduite de minium du dieu est en même temps la pierre de fondation du village) et, face à celui-ci, le puits Manaiyâ pourvu d'une vaste margelle octogonale en grès rouge, surélevée, comportant une superstructure de quatre grands palans de pierre, chacun composé de deux grandes dalles dressées entre lesquelles se trouve à une certaine hauteur une grosse poulie de bois servant à tirer l'eau. Le puits étant situé à une trentaine de mètres du chemin, ces palans constituaient pour la jeune femme à la fois une cachette efficace et un point d'appui pour s'élancer. Elle avait dû y penser, m'a-t-on dit, en se décidant pour ce puits-là

et non pour un autre, le Banglâ kâ kuâ, plus proche mais avec une margelle nue qui jouxte le chemin passant devant la maison des barbiers (Chambard 1980 : carte 3 « Quartiers et noms de lieux »). En tout cas, elle ne pouvait ignorer qu'il y avait encore de nombreux brâhmanes utilisant ce puits pour leur bain et que quelques-uns en buvaient encore l'eau, par habitude, en dépit de l'existence à proximité, depuis



(Cliché Y. Pirchal)

Le puits de la suicidée photographié au petit matin.

quatre ou cinq ans, d'une pompe à bras (*hand-pump*) installée par les services de santé du district (ces pompes ont apporté une véritable révolution en diminuant considérablement les typhoïdes et les amibiases endémiques). N'a-t-elle pas délibérément choisi de provoquer une pollution très grave chez les patrons de son mari, de façon à en faire supporter les conséquences par toute la famille de celui-ci et à se venger en lui faisant un maximum de tort ? Elle devait connaître le contentieux de longue date (que nous exposerons plus loin) opposant ces barbiers à leurs clients brâhmanes, tout prêt à être ravivé.

La suicidée n'a été découverte que le lendemain à midi par une femme brâhmane venue faire sa lessive. Elle a vu un rayon du soleil, devenu haut dans le ciel à

cette heure-là, se refléter dans le bijou de nez en or de la jeune femme dont le corps et le visage, entouré de ses cheveux noirs défaits, étaient remontés à la surface de l'eau, dix mètres plus bas, dans la pénombre du fond du puits. Des détails sur la façon dont le drame s'était déroulé m'ont été donnés par Mâyâ la Basomî, l'accoucheuse (*dâî*) du village, de la caste des Basor (vanniers et musiciens). On l'a fait venir, avec son mari et quelques intouchables, pour aider à sortir le corps, ce qui a été effectué avec le grappin à têtes multiples servant habituellement à récupérer les objets tombés dans le puits. Le témoignage de Mâyâ était d'un réalisme à vous glacer le sang. La jeune femme s'était noué les deux chevilles avec le bas de son sari (qu'elle avait choisi noir) car, a dit mon informatrice, sans cela on bat des pieds sans le vouloir et l'on remonte (il paraît que toute jeune fille apprend cela, de bouche à oreille, pour le cas où elle voudrait se suicider !). De plus, m'a-t-elle dit après avoir hésité un moment, les personnes sur le point de mourir ont le sphincter qui se relâche et les brâhmanes savaient très bien que dans l'eau du puits il y avait des excréments humains, le pire des polluants pour un hindou.

Au cours de l'assemblée générale du village, tenue le lendemain et où les parents de la jeune femme étaient présents, la responsabilité de toute la famille de Nâthûrâm (il est l'aîné de ses frères) a été reconnue pour ce qui était des frais de purification du puits. Le sarpanch (brâhmane) s'en était bien pris à eux avec beaucoup de violence pour dire qu'ils n'avaient jamais rempli convenablement le service que l'on attendait d'eux et que Bhâgîrath devait être considéré comme coupable, avec sa mère, de la mort de sa jeune épouse. Il faisait ainsi ressurgir du passé le conflit majeur qui avait opposé les barbiers à leurs patrons dans les années 1930, mais tous les brâhmanes n'étaient pas d'accord pour condamner le mari car ils ne tenaient pas à perdre leur barbier. Aussi est-ce finalement le *thânedâr*, chef du poste de police (installé depuis une quinzaine d'années au village, près de l'arrêt de l'autobus) qui s'est porté partie civile pour inculper le mari de la suicidée. Il appliquait de cette façon les instructions qu'il venait justement de recevoir des autorités centrales de la police à la suite des nombreux cas de meurtre de belles-filles, par le feu ou autrement, qui commençaient à gagner la province après s'être multipliés dans les familles des classes moyennes de Delhi⁵.

DOUZE ANS D'EXIL POUR MANQUEMENT AU SERVICE DE SES MAÎTRES

La querelle qui avait opposé le barbier Jhinguriyâ à ses patrons brâhmanes remontait à 1936 ou 37 (son fils aîné Nâthûrâm, né en 1933, était alors petit). Le panchayat régional de caste des barbiers venait de décider qu'il fallait désormais que les femmes cessent leur activité d'accoucheuse, car elle entraînait une impureté trop grande qui nuisait à la volonté d'ascension sociale pour laquelle les responsables de la caste commençaient à engager un combat qui allait durer plus de vingt ans, avec des résultats très inégaux. Il s'agissait d'éliminer peu à peu tous les différents services traditionnels polluants assumés par les barbiers : l'accouchement, la petite chirurgie (des anthrax par exemple), le lavage de la vaisselle, mais laissant de côté, fort heureusement pour eux, le métier même de barbier (qui comportait pourtant une participation au rituel funéraire, apparemment polluante elle aussi, consistant à raser la tête du fils du défunt) de même que le travail de masseur et celui de

messenger et d'intermédiaire pour les mariages, services exercés par les hommes et les femmes de la caste.

Il avait donc fallu du jour au lendemain arrêter de pratiquer les accouchements sous peine d'avoir à payer chaque fois une forte amende (cinquante roupies, ce qui était considérable à l'époque ; l'équivalent de 1 500 Rs d'aujourd'hui !) au panchayat. Les brâhmanes ont très mal pris la chose, car c'était pour eux aussi une question de pureté : ils se sont retrouvés sans aucune solution acceptable pour leurs accouchements. Ils ont donc décidé de mettre à la porte du village Jhinguriyâ et sa famille.

Les castes « de service » sont dépendantes des castes dominantes qui leur allouent aussi bien leur maison que de la terre *mâfi* - exemptée d'impôt -, en échange naturellement de leurs services. Nos barbiers sont allés s'installer dans un village à une soixantaine de kilomètres de Piparsod, comme agriculteurs (métayers) car il n'était pas question pour eux de faire concurrence aux barbiers locaux. Cela a duré douze ans (période rappelant assez curieusement celle des quatorze ans d'exil de Râm en forêt dans le Râmâyana et de douze ans des Pandava dans le Mahâbhârata : cela correspond à une génération - c'est à douze ans, dans sa treizième année, que le jeune garçon devient un homme). Le problème demeurait entier pour les brâhmanes : ou bien ils devaient aller à l'hôpital, en ville, pour leurs accouchements, ce qui est encore aujourd'hui une formule rejetée par les villageois en raison de la tradition de faire naître les enfants à même le sol nu (débarrassé de ses enduits à l'intérieur de la maison) pour y plaquer quelques instants le bébé après sa sortie ; ou bien on se débrouillait avec les voisines, surtout les veuves déjà impures du fait de leur veuvage. Jhinguriyâ, probablement relancé par ses anciens patrons qui le regrettaient, a finalement trouvé la solution en faisant venir de Gwalior une famille de Basor (vanniers) qui n'était autre que celle de Mâyâ. Nos barbiers ont alors été autorisés à venir se réinstaller au village, un peu avant 1950. Le père n'y a survécu qu'un an et c'est Nâthûrâm, alors âgé de dix-sept ans, qui est devenu le chef de famille. Il n'a cessé d'avoir à lutter encore contre ses patrons brâhmanes à cause d'autres décisions prises par le panchayat de sa caste : en 1955, il a fallu arrêter de laver la vaisselle, toujours sous peine d'amende en cas d'infraction constatée (mais c'était beaucoup plus difficile que pour les accouchements). Un des services traditionnels des barbiers était en effet d'aller faire la vaisselle des plateaux et des coupelles en cuivre dans lesquels leurs patrons faisaient manger leurs invités étrangers à la maison (pour l'usage des membres de la maisonnée, il y a des plateaux en kâmsâ, bronze ou *bell-metal*, que la maîtresse de maison lave elle-même sans qu'elle s'en trouve polluée). C'est pourquoi les plateaux en feuilles (*pattal*) sont si répandus, et obligatoirement utilisés dans les grands repas de mariage ou de funérailles : on les jette après usage. Mais, en dehors de ces occasions, il n'est pas très poli de faire manger ses hôtes sur ces *pattal* ; on a donc recours à des ustensiles en cuivre (il est intéressant de noter qu'il y a à la ville voisine une boutique spécialisée dans l'échange, contre des neufs, de plateaux de kâmsâ devenus impurs, par exemple lorsqu'on a dû y faire manger des étrangers à la famille venus trop nombreux). Chaque fois que les brâhmanes avaient des invités, ils se faisaient un malin plaisir de convoquer, souvent *manu militari*, les barbiers pour faire la vaisselle. Lorsque je suis arrivé au village en 1957 et ai disposé d'un barbier comme serviteur, ces parties de bras-de-fer ont pris des formes subtiles :

comment Nāthûrâm pouvait-il ne pas venir lui-même, ou envoyer sa mère, sa femme ou une de ses filles faire la vaisselle de son nouveau maître le *sahib* venu prendre un repas chez des amis brâhmanes ?

Des années plus tard, en 1982, alors que cela faisait cinq ans que je revenais régulièrement au village, j'ai interrogé sur ce long exil des barbiers mon gourou brâhmane, Gopilâl Panditjî. D'un grand âge (il était né avec le siècle), il avait l'esprit plus alerte que jamais et devenait de plus en plus ouvert à des discussions d'une grande liberté : il devenait une sorte de renonçant et manifestait à mon égard une confiance grandissante ; ainsi avais-je eu la surprise de l'entendre approuver, pour la première fois, les enregistrements de chants de femmes que je faisais chez Dhaniyâ la laquière, en reconnaissant que « ces gens-là » (il voulait parler des gens de basse caste, et peut-être aussi des femmes !) avaient « eux aussi » une culture valable⁶. Je prends la précaution de souligner le contexte à cause de l'importance de ce que m'a dit le Panditjî au sujet des barbiers, et plus généralement des relations entre les dominants et les castes de service. Pour le Panditjî, il s'agissait, dans cet exil qui paraissait sévère, d'une réaction nécessaire de « violence légitime » (*dhârmik himsâ*) envers des gens de service qui rompaient leur contrat traditionnel, cela entraînant de plus, dans ce cas-là, une impureté considérable pour ceux dont l'accouchement ne pouvait plus se faire selon les règles. Dans le système des castes, chacun doit savoir rester à sa place, et si ce principe n'est plus respecté, cela devient pour ceux qui sont les patrons un cas d'application de la « morale de détresse » (*âpad dharma*), où précisément la « violence légitime » doit être exercée sous peine de voir la société s'effondrer. Le Panditjî a défini de façon simple et imagée la notion d'*âpad dharma* en prenant l'exemple d'un brâhmane qui se trouve en train de mourir de soif dans un désert et qui atteint un puits où la seule personne présente est un intouchable disposant d'un pot et d'une corde pour puiser l'eau. Il n'y a aucune atteinte au dharma s'il boit de l'eau des mains de cet intouchable, parce que c'est une question de survie, non seulement pour lui mais pour tout le système social et pour tout le monde auquel il appartient. L'*âpad dharma*, c'est le droit (et même le devoir) de faire, lorsqu'il s'agit de survie pour soi, sa famille ou sa caste, ce que l'on ne doit pas normalement accomplir selon les prescriptions de la morale (*dharma*) ordinaire. J'ai dit au Panditjî qu'il existait en Occident quelque chose ressemblant à cela avec la morale des jésuites. Après se l'être fait expliquer (ce que j'ai fait de mon mieux, un peu pris de court), il m'a déclaré avec force que cela n'avait rien à voir, que pour les hindous, ce n'était pas une question de profit (*artha*), personnel ou collectif, ni de survie pour la survie, mais une question d'ordre du monde, *viśva-dharma* ou dharma du monde. Cet ordre existe notamment dans une relation déterminée entre les différentes castes comme entre les castes dominantes et les castes de service, assurant à tous une place de respect mutuel (*parasparik âdhar kâ sthân*).

Il faut se référer à l'histoire de l'exil des barbiers et à cet exposé par le Panditjî sur la morale de détresse pour comprendre les réactions violentes des brâhmanes au suicide de Baijanâtî, avec toute l'importance qu'y ont pris les problèmes de pureté et de pollution, au plus grand détriment des barbiers pour lesquels cela donnait vraiment l'impression d'être inscrit dans leur karma. Que la pollution du puits par la mort rejoigne celle de l'impureté par les accouchements à laquelle ils avaient déjà payé un lourd tribut, ressemblait en effet à un étrange carrousel de leur destin !

COMMENT LES BRAHMANES SE SONT INSTALLÉS À PIPARSOD
À L'AIDE DU « DHARMA » DE DÉTRESSE

À l'appui d'une partie de ce que me disait le Panditji au sujet du dharma de détresse, je connaissais bien le rôle joué par cette notion dans l'installation, comme caste dominante, des brâhmanes à Piparsod où ils sont arrivés il y a à peu près quatre cent cinquante ans (Chambard 1975 ; 1980 : 5-9 « Les commencements d'une histoire agraire » ; 1984 : 8-19 « Piparsod des origines à 1984 »). Le village, qui n'a commencé à être défriché sur la forêt que depuis moins d'un demi-siècle, est une localité « jeune » pour l'Inde et les événements de son histoire originelle sont encore très présents dans les mémoires. C'est, avec les renseignements complémentaires que j'ai obtenus des généalogistes professionnels du village, ce qui m'a permis de recueillir un récit assez détaillé de l'histoire de ces brâhmanes. Ceux-ci, originaires du Gauṛ Bangāl (une des régions du Bengale), d'où leur appellation de brâhmanes *Gauṛ* – de lignée Gohhje –, ont réalisé une vaste migration en sens inverse de celle prêtée aux aryens pour se retrouver au XI^e siècle à Delhi où ils ont été les chapelains des Rajputs qui ont fondé la ville à ce moment-là. Peu après l'accomplissement par leurs soins d'un rituel solennel consistant à enfoncer un « clou » (*killi*, peut-être à l'origine de Dillī, nom en hindi de Delhi)⁷ dans la tête du serpent *Śeṣ*, qui soutient le monde, pour la pérennité de la dynastie de leurs maîtres, ils ont été contraints de quitter Delhi au moment des premières invasions musulmanes. Ils sont partis vers le sud en abandonnant la prêtrise pour devenir simples agriculteurs, mais dominants (possédant les droits supérieurs sur la terre), dans un village du Hariyanā (sans toutefois perdre leur statut de brâhmanes, par exemple pour les mariages). Au milieu du XVI^e siècle, ils sont repartis vers le sud et sont arrivés à Piparsod peu avant 1575, date donnée par les généalogistes comme celle de leur installation au village. Mais ils ont trouvé là une autre caste dominante, celle des Kirâr, déjà installée, même si ce n'était pas depuis très longtemps, vingt-cinq ou trente ans tout au plus. Les Kirâr n'avaient pas encore fait beaucoup progresser le défrichage des terres du village, et c'est probablement ce qui a donné leur chance aux brâhmanes car il y avait de la place pour tous. Les brâhmanes avaient aussi pour eux leur prestige de caste et leur prestance physique (aucun d'entre eux, le patriarche Manmath à la grande barbe blanche et ses trois fils, ne mesurait moins d'un mètre quatre-vingts). Les Kirâr, qui sont des shûdra, peut-être déjà préoccupés d'ascension sociale, ont proposé aux brâhmanes, s'ils voulaient se faire accorder par eux la moitié de la dominance du village, d'accepter de partager avec eux un repas de nourriture *kaccā* (à l'eau, la plus sensible à la pollution, qui ne se prend normalement qu'avec les membres de sa famille ou de sa caste). C'était un cruel dilemme pour les brâhmanes, car il leur est interdit de partager un tel repas avec des shûdra, mais ils ont tout de même accepté au nom du principe de l'*āpad dharma* (le Panditji lui-même me l'avait expliqué lorsque nous avions discuté en 1960 de cet étonnant repas en commun pris avec les Kirâr, dont il est fait mention en termes très clairs dans les registres des généalogistes). Et le partage s'était fait d'une façon peu banale : le chef des Kirâr, au cours de ce repas, avait de ses mains partagé en deux une galette et en avait donné la moitié à Manmath en lui disant : « Ce pain est la terre du village, en voici la moitié que nous vous donnons, vous brâhmanes, et nous en gardons l'autre moitié, nous Kirâr. » Obtenir cette terre était, en effet,

comme le pain qu'elle produit, une nécessité vitale pour les brâhmanes, avait commenté le Panditji.

À côté de cet exemple d'application de l'*āpad dharma* en termes de survie proches de l'explication première que nous en avait donnée le Panditji, il faut, pour tenter de faire plus complètement le tour de la question, en citer quelques autres, parmi ceux que j'ai observés, où l'accent a été mis sur l'idée d'ordre du monde ou sur la notion de danger pour les intéressés que celui-ci soit menacé. C'est pourtant un des sens de *dharma*, et même le plus « englobant », mais traduire *dhārmik himsā* par « violence de l'ordre » froisse encore plus notre point de vue d'Occidentaux que lorsque nous lui donnons le sens de « violence légitime » !

LE JARDINIER QUI N'AVAIT PAS LE DROIT D'ALLER VENDRE SES LÉGUMES À LA VILLE

Nous avons assisté, ma femme et moi, en 1958, à une scène peu banale, dont le souvenir est resté gravé dans notre mémoire. Près de la place où se trouvait le *baiṭhak* (« lieu où l'on s'assoit ») servant de bureau au sarpanch, nous nous trouvions dans la pièce sur la rue (*paur*) d'une maison située un peu plus haut et de là nous voyions sans être vus, bien malgré nous, ce qui se passait à l'extérieur. Un jardinier Kâchhî était en train de passer en poussant sa bicyclette lourdement chargée de différents légumes (courgettes, aubergines, tomates et... potirons) lorsque trois jeunes brâhmanes lui sont brusquement tombés dessus, se sont mis à le battre jusqu'à ce qu'il tombe à terre à moitié évanoui, lui ont démolie sa bicyclette en en mettant les roues « en huit » et surtout, le plus incompréhensible apparemment, se sont employés à réduire en bouillie tous les légumes (je vois encore un potiron que les assaillants avaient jeté à toute force sur le chemin pour le faire éclater). L'explication de ce déchainement était que les brâhmanes ne pouvaient admettre que les Kâchhî, qui avaient été autrefois caste de service comme jardiniers⁸, aillent vendre leurs légumes au marché de la ville. Il aurait fallu qu'ils viennent les leur vendre à eux en faisant du porte à porte dans le village. Or les Kâchhî savaient bien ce qu'il en était : on leur offrait des sommes ridicules de leurs légumes et on leur en prenait une moitié en plus, sous prétexte de leur faire faire « bon poids », ou encore on exigeait de se les faire purement et simplement donner ! Ce jour-là, les patrons brâhmanes avaient décidé de « donner une leçon » à ce jardinier (qui s'était aventuré bien imprudemment jusqu'à l'endroit où la scène s'était passée, mais j'ai appris que lorsqu'il pleuvait, c'était la seule voie praticable) et ce comportement nous avait profondément choqués, alors que nous étions les premiers à trouver exaspérant (nous pensions que c'était parce que nous n'avions pas encore acquis la philosophie des gens de ce pays de la non-violence !) d'avoir à aller faire notre marché à Shivpuri car on ne trouvait absolument aucun légume sur place. Par la suite, le commerce des légumes s'est mieux organisé, des marchands ambulants en ont apporté de la ville pour les vendre dans les rues du village, mais ce n'était toujours pas des produits locaux, on en aura compris la raison.

DEUX AUTRES EXEMPLES D'APPLICATION
DE LA « VIOLENCE LÉGITIME »

Parmi d'autres incidents de même ordre, j'en mentionnerai encore deux qui nous aideront à en dégager le profil. Ils se sont produits tout à la fin de mon premier séjour, en 1961, avant mon retour en France où il était question de me nommer à l'École des Langues Orientales (je ne savais pas alors que je reviendrais sur mon terrain pour six mois en 1964 afin de compléter les données déjà recueillies).

Le premier paraîtra banal, tant il donnera l'impression de « déjà entendu », mais l'est moins, je pense, replacé comme maillon dans la chaîne d'événements que nous avons relatés. Il s'agit de la mésaventure qui est arrivée à un instituteur chamâr, donc « intouchable » mais faisant partie des Grands Chamâr qui ont abandonné le travail du cuir pour n'être plus qu'agriculteurs ou maçons – ce dernier travail étant très rentable. Le métier d'instituteur est celui qui a le plus attiré les villageois éduqués de Piparsod depuis une quarantaine d'années. Il y en a plus de deux cents aujourd'hui, en majorité brâhmanes, répartis dans les différentes écoles primaires des villages et des agglomérations de toute la région alentour. Leurs femmes restent généralement au village pour diriger l'exploitation agricole familiale lorsqu'ils possèdent de la terre. Les Chamâr viennent en deuxième position après les brâhmanes pour le nombre des instituteurs : ils en comptent une quinzaine. Celui dont nous parlons était poète et grand admirateur de Tulsîdâs, l'auteur du Râmâyana en hindi. Aussi avait-il organisé des séances de lecture (chantée) du Râmâyana chez lui. Il aurait déclaré un jour, en faisant ses commentaires sur l'histoire de Râma, qu'on ne pouvait bien la comprendre qu'à la lumière des Veda, que « tout le monde pouvait lire à présent ». Le lendemain, il recevait sa leçon en se faisant battre, dans une des ruelles du village hors de son quartier, par quelques jeunes brâhmanes, dûment délégués par leurs aînés. Ignorait-il que la lecture des Veda est interdite même aux shûdra, pourtant bien supérieurs à lui ? Ou bien avait-il la naïveté de penser que ses propos ne seraient pas rapportés aux brâhmanes ? Rien ne peut être tenu secret quand on vit dans un village indien, on y vit dans une transparence totale, il le savait bien !

Le second cas me concerne personnellement, mais je me sens d'autant plus à l'aise pour en parler qu'il a eu pour moi un résultat tout à fait positif en m'obligeant à engager le dialogue avec les notables du village sur un point très important de mon travail dont je n'avais encore jamais discuté : quel allait être le nom du village dans la « thèse » que j'étais en train, nul ne l'ignorait, de préparer ? On m'avait vu réaliser des cartes du territoire du village, avec des renseignements reportés, parcelle par parcelle, à partir de documents cadastraux, officiellement empruntés à l'administration du *tehsil*, que je faisais lire à haute voix par Nâthûrâm. Ces cartes n'allaient-elles pas révéler le métayage (Chambard 1980 : pl. 60 à 64) et les ventes de terre, à l'époque interdites ? Les villageois qui venaient souvent me voir pour discuter, étaient parfaitement capables de les lire (elles étaient affichées au mur de mon lieu de travail et j'ai toujours été surpris par le remarquable sens de l'orientation sur carte possédé par mes visiteurs – toute question posée sur une carte avait sa réponse sans aucune hésitation). Alors, mon jour est aussi venu de recevoir une leçon. L'occasion choisie a été excellente. À la fête de Gangaur, les femmes brâhmanes se rendent en procession au « Manguier de Shiva », situé hors du village, avec les deux effigies de Shiva et de Pârvatî, pour aller y cueillir des feuilles considérées comme des brevets de longue vie accordés par le dieu à leur mari. Dans les deux jours qui

précèdent, elles s'assemblent dans les cours, en mettant à la porte les maris parce qu'elles chantent des chansons où leurs noms sont mentionnés et qu'une femme hindoue n'a pas le droit de prononcer le nom de son mari devant lui. Ma femme et moi avons été invités, dès la première fois, à assister à cette cérémonie pour enregistrer les chansons et prendre des photos. C'était devenu une sorte de tradition, et les femmes brâhmanes m'avaient dit de venir chez elles ce jour-là, bien que je sois seul car ma femme était rentrée en France avant moi. Les maris, feignant de s'offusquer de voir ainsi « le loup dans la bergerie », en ont délibéré, m'a-t-on rapporté, avec d'autres brâhmanes et il a été décidé d'envoyer trois ou quatre jeunes s'occuper de moi. Ils m'ont fait appeler à l'extérieur de la maison où je me trouvais et me sont tombés dessus dès que j'ai eu franchi le seuil. Je me suis retrouvé, sans savoir trop comment, reprenant conscience, avec une certaine difficulté, adossé à la margelle d'un puits qui se trouvait sur la place devant cette maison. Mon magnétophone et mon appareil photo étaient près de moi mais avaient pris aussi des coups (l'un a continué à marcher, mais l'objectif de l'autre a été définitivement faussé). Il y avait quelque chose d'anormal, c'était le vide autour de moi – pas la moindre âme-qui-vive à l'horizon ! J'ai su plus tard pourquoi : la solidarité de caste (et le lieu) faisait qu'aucun brâhmane ne voulait aller à l'encontre de la décision prise. Le Panditji m'a ensuite expliqué que, tout en étant très ennuyé, il lui était impossible d'intervenir (et cela aurait été à notre détriment à tous les deux qu'il le fasse) en brisant l'appartenance-solidarité (*adhīntā*, le mot signifie aussi dépendance !) à laquelle il était tenu, en tant que « maître de maison » (*grihasth*) qu'il était, vis-à-vis des brâhmanes du village. C'était aussi le cas des autres, parmi lesquels mon « beau-frère honorifique » Jagadīsh Prasād Gaur, mari de ma « sœur de dharma » (*dharam kī bahin*) brâhmane, avec qui j'avais les meilleures relations qui soient⁹. J'avais donné congé à mon serviteur Nāthūrām qui était parti pour un autre village, mais sa femme, voyant la situation, a eu l'intelligence d'aller prévenir mon autre « gourou », Bhagatji. Celui-ci, brâhmane devenu renonçant depuis peu¹⁰, était un homme d'une étonnante liberté, aussi bien dans le domaine des idées et de la religion que dans celui du comportement, où il ne se sentait lié par rien, ayant abandonné sa famille, sa caste... et son village. J'ai pu me rendre compte, dans la situation où je me trouvais, à quel point cela était vrai : il est venu immédiatement, tout content de montrer à tous son indépendance, m'a tapoté les joues pour finir de me ranimer, tout en me remontant le moral par des plaisanteries sur le danger qu'il y avait à aller chez les femmes. Cela s'est terminé par une tasse de thé prise chez moi – Bhagatji était la seule personne du village qui le faisait. Tout cela avait constitué pour moi un « psychodrame » extraordinairement instructif. J'ai compris ce jour-là le caractère tout à fait concret de l'individualisme du renonçant dans l'hindouisme.

Mais cette mésaventure a eu aussi une conclusion très concrètement positive : j'ai compris qu'il était grand temps d'engager le dialogue avec les gens du village sur la question de mon « livre », et nous avons, avant mon départ, choisi en commun le « nom de guerre » qu'allait y porter le village : Piparsod, cela le mettant à l'abri, juridiquement, d'une utilisation par l'administration des données qui seraient publiées. Cette solution, qui satisfaisait tout le monde, après qu'on eut pris l'avis d'hommes de loi compétents à Shivpuri, a été proposée par mes interlocuteurs brâhmanes, qui ont un esprit juridique extrêmement aiguisé. Il a été convenu, par contre, que les noms des personnes pourraient être conservés dans mes publications (le lecteur a pu le constater dans celle qu'il a sous les yeux) : les brâhmanes tenaient à leurs



(Cliché J.-L. Chambard)

Le veuf et l'orphelin, un an après.

dispute qu'il y avait eu entre eux. La mère et le fils étaient défendus par mon ami Madanlal Gupta, excellent avocat qui avait occupé le poste de « Government Pleader » pendant plusieurs années. L'audition des témoins, en particulier celle des brâhmanes du voisinage de la maison des barbiers, était destinée à peser lourd dans le procès. Or les voisins brâhmanes ont tous témoigné qu'il ne s'était rien passé d'exceptionnel ce soir-là. La jeune femme a été décrite comme excessivement timide, ne parlant à personne. Le jugement prononcé a été le non-lieu, « nonsuit pronouncement ».

Lorsque je suis retourné à Piparsod d'août à octobre 1990, j'ai constaté que Bhâgîrath avait repris son métier de barbier d'une manière particulièrement active. Il n'arrêtait pas de raser et de coiffer des clients du matin au soir. Je me suis laissé dire qu'il s'était engagé à raser gratis ses voisins pour un an et continuerait donc à le faire jusqu'à la fin de l'année.

Revenons sur les différentes violences dont nous avons été les témoins. Les brâhmanes ont pensé, d'une manière caractéristique de leur conception du monde, qu'ils avaient été les seuls à être victimes de violence (par la pollution) de la part des barbiers, aussi bien dans le suicide de la jeune femme que dans l'arrêt autrefois des accouchements. Mais qu'en est-il des autres violences ? Celle qui s'est exercée contre la suicidée, et a entraîné « mort d'homme » a certes été défendue par les forces de l'ordre et l'autorité judiciaire, et c'est tout à leur honneur, mais il faut bien reconnaître que personne d'autre ne s'en inquiétait beaucoup, ni les brâhmanes préoccupés de leur pureté et cherchant à conserver leur barbier (aussi pour une raison de pureté : être rasé est indispensable au maintien de celle-ci, ou à son rétablisse-

généalogies qui allaient y figurer et mon Atlas (Chambard : 1980) leur sert aujourd'hui de *vademecum* de ce point de vue. N'est-ce pas, comme dans le cas des barbiers, un succès du technicien de service ?

Tout heureux que je m'en sois trouvé, il n'empêche que ce dernier incident avait un point commun avec les précédents : les cassages de figure, qui étaient décidément la méthode normale utilisée pour « rétablir l'ordre ».

CONCLUSIONS

1. Le procès de Bhâgîrath, le mari de la suicidée, a eu lieu en décembre 1989 devant la « Criminal Court » (Cour d'assises) du tribunal de district de Shivpuri. La police, qui s'était constituée partie civile, l'avait fait inculper, avec sa mère, et au procès le « Public Prosecutor » (procureur) les a accusés d'homicide volontaire pour responsabilité directe dans le suicide de Baijanti Devi à la suite de la violente

ment lors des rituels funéraires – le point de vue des brâhmanes se tient de bout en bout !), ni les barbiers qui voulaient sauver leur tête devant la justice « moderne » qu'ils ont bien du mal à comprendre et devant laquelle ils ne se sentaient pas vraiment coupables d'avoir joué la carte de leur droit coutumier, sans probablement voir l'horreur de leur comportement ni en prévoir les conséquences mortelles parce qu'il s'agissait d'une femme et que l'on est dans une société d'hommes (cela étant vrai pour tous les protagonistes du drame, la mère n'ayant fait que soutenir son fils). Il y a aussi la violence que cette jeune femme a exercée sur elle-même. Nous en sommes réduits aux conjectures pour ce qui est de sa volonté de vengeance, donc sur la violence qu'elle voulait aussi exercer à l'encontre des siens. Si tel a été le cas, elle s'est suicidée pour rien puisqu'on a assisté à un beau retour au *statu quo ante* où son geste s'est trouvé totalement gommé. Décidément, un suicide de femme n'arrive pas à peser très lourd ! En tout cas, les barbiers, eux, apparaissent comme les gagnants dans cette affaire, étant donné la situation catastrophique où ils semblaient se trouver après le suicide. Dans une perspective à long terme, on peut dire que Bhâgîrath, en restant le barbier des brâhmanes, a assez bien vengé sa famille de son exil et des autres avanies subies. La fameuse dialectique du maître et de l'esclave a parfaitement fonctionné. En étant exonérés par la justice, grâce à leurs patrons brâhmanes, les barbiers sont devenus en quelque sorte les maîtres du jeu, le mérite en revenant au système, où ils bénéficient encore de leur technicité anti-impureté. Les pires « violences » subies par les barbiers n'ont-elles pas été celles infligées par leur propre panchayat de caste sous la forme des contraintes réformatrices répétées qu'il leur a imposées – même si elles étaient censées s'appuyer sur un consensus ? Une des formes de l'arbitraire est de vouloir faire le bonheur des gens malgré eux !

Nous en sommes réduits, sur toutes ces questions graves, à nos réflexions d'Occidentaux. Mon enquête sur le terrain n'a apporté que des éléments complètement éloignés de ces préoccupations. Je me suis efforcé de m'en tenir à ce qui m'avait été dit, et le lecteur a peut-être éprouvé un sentiment d'étonnement, sinon de réprobation, devant le peu de prise en compte des questions qui lui semblent les plus importantes. Il faut probablement en voir la cause dans la difficulté qu'a notre point de vue à rejoindre celui des hindous en raison de la différence de sens que nous donnons, de part et d'autre, à certains concepts et aux mots qui les portent : nous les imaginons trop facilement identiques dans notre système de pensée et dans le leur, par exemple ceux de violence et de non-violence, pour s'en tenir à ce sujet.

2. Les nationalistes hindous (le *Râshtriya Svayamsevak Sangh* et le *Vishva Hindu Parishad*, les deux organisations sur lesquelles s'appuie à l'échelon local le *Bharatiya Janata Party*) sont actifs au village depuis dix bonnes années et sont en train de connaître un succès grandissant en s'appuyant sur la campagne du « Lieu de naissance de Râm », avec un sommet en 1989 lorsque une dizaine de villageois de Piparsod sont partis pour Ayodhyâ chargés de briques portant le nom de Râm (et se sont fait tabasser par la police près de Jhansi sans réussir à entrer en Uttar Pradesh). Il y a quatre ans a été ouverte une école privée confessionnelle nommée Sarasvatî Shishu Mandir (Temple des enfants de la Déesse Sarasvatî) qui a bénéficié de la donation d'une très belle maison à étage (*havelî*) par une famille brâhmane. Une scolarité fixée à 30 Rs par mois et par enfant n'a nullement limité l'affluence des élèves – il est vrai qu'à l'école publique, en principe gratuite, seuls réussissent les enfants

qui prennent des leçons particulières (« tutions ») auprès de leurs maîtres, pour exactement le même tarif.

Ne faudrait-il pas se demander si les nationalistes hindous n'ont pas connu un tel succès local, par-delà l'aide qu'a pu leur apporter l'affaire d'Ayodhyâ, tout simplement parce qu'ils ont repris à leur compte un certain nombre de conceptions ou de pratiques comme celles de « violence légitime » et de punition corporelle en tant que moyens d'affirmer les valeurs hindoues ?¹¹ Le lecteur aura constaté avec nous qu'il s'agit de tout un système cohérent de valeurs, non seulement encore fondamental pour les hindous de notre village mais que l'on a pu voir concrètement à l'œuvre dans les événements que nous avons relatés. Il ne faut pas oublier que dans la conception hindoue du royaume,



(Clichés J.-L. Chambard)

La « femme au kalas* » et « l'homme au bâton » dans une fresque murale à Gwalior. L'homme tient toujours une fleur dans l'autre main pour montrer qu'il doit combiner autorité et gentillesse.

La « femme au kalas (*cruche remplie d'eau surmontée de verdure et bouchée par une noix de coco) » suivie, toujours dans la même position, de l'homme au bâton (*danda*) qui est son mari et son roi (*dulhā-rājā*).



encore très présente, les dominants sont les substituts du roi : ils assument, au niveau du village, le devoir royal de faire régner l'ordre par le « bâton » (*danḍa*). Les dominants (qui présentaient dans notre cas la particularité intéressante d'être aussi des brâhmanes), en appliquant ce principe à leur propre situation, intègrent concrètement la violence dans le maintien de l'ordre du monde (*dharma*) en tant que totalité lorsque leur statut et les fondements sociaux, économiques ou idéologiques de ce statut sont mis en cause, ou en danger, d'une façon ou d'une autre. Notre réaction d'Occidental est d'y voir une potentialité de glissement, en quelque sorte « naturel », d'un système holiste à un système totalitaire, alors qu'il ne s'agit pas de cela pour les hindous mais d'un pragmatisme conservateur pour la défense de leur système, qui est en effet global. Il n'empêche qu'on ne peut pas éviter de poser la question de la nature totalitaire de ce système, non pas *en soi* (l'Inde a vécu depuis au moins deux millénaires et demi avec son système – qui a plus affecté les dominations étrangères qu'il n'a été modifié par elles – apparemment sans excès, plus qu'ailleurs, de tyrannie) mais dans la perspective de l'usage qui en est fait ou pourrait en être fait par les nationalistes hindous en tant qu'instrument d'action politique, ou d'action punitive lorsque les militants de la *Shivsenā* (« Armée de Shiva ») se lancent à l'assaut des quartiers musulmans de Bombay pour tuer et pour détruire les moyens d'existence. Si l'on s'en tient à leurs positions officielles, les formations politiques se réclamant du nationalisme hindou ne semblent pas s'être engagées sur la voie d'un intégrisme – le BJP va jusqu'à prôner la laïcité ! – et s'efforcent de donner l'impression qu'elles jouent le jeu de la démocratie à l'occidentale¹². Mais la prise d'assaut et la démolition de la mosquée de Bâbar à Ayodhyâ, le 6 décembre 1992, suivie de heurts et de tueries dans tout le pays, étalés sur trois mois, avec un bilan qui s'est élevé à plus de trois mille victimes, n'en allaient pas moins dans une direction opposée. Les nationalistes hindous allaient-ils considérer que la poursuite de ces violences était politiquement rentable dans la période, cruciale pour eux, qui s'ouvrait avec la destitution des gouvernements du BJP dans les quatre grands États de l'Inde du Nord que sont l'Uttar Pradesh, le Madhya Pradesh, le Rajasthan et l'Himachal Pradesh, où a été imposée la *President's Rule*, administration par le Centre, des élections étant à prévoir à la fin de celle-ci ?

Fort heureusement, le déroulement et le résultat de ces élections, qui ont eu lieu en novembre 1993, ont démenti les craintes que l'on pouvait avoir quant aux tendances fascisantes que le BJP était susceptible d'introduire dans la politique indienne¹³. L'échec qu'il a subi semble avoir montré, *a contrario*, un affaiblissement de l'extrémisme religieux comme arme politique.

J.-L. C.
INALCO/CEIAS

NOTES

1. Le village de Piparsod est situé à mi-chemin entre Shivpuri et Pohri sur la route qui mène au Rajasthan tout proche. J'y suis arrivé pour la première fois en 1957 et, après un terrain de longue durée (trois ans et demi) qui s'est prolongé jusqu'en 1964 où j'y ai passé un dernier séjour de six mois ; j'y suis revenu treize ans plus tard, en 1977, pour dresser une évaluation des changements intervenus et les inté-

grer à ma thèse (CHAMBARD 1980). J'y retourne depuis à peu près chaque année passer un mois ou deux. Je suis devenu propriétaire en 1984, avec l'accord du panchayat, de la maison que nous y avons toujours habitée. Cet enchaînement de circonstances a fait que je suis devenu, et resterai probablement, un ethnologue qui ne connaît qu'un seul village, situation qui n'a pas toujours été facile à vivre !

2. L'impact du banditisme dans la région à cette époque-là est bien décrit dans le livre d'Irène Frain paru récemment (FRAIN 1992). C'est le résultat d'un bon reportage sur Phūlan Devī, qui s'est rendue en 1983 ; c'est en prison que l'auteur a pu la rencontrer. Elle a été libérée le 8 février 1994.

3. Le lecteur désireux d'en savoir plus sur notre installation à Piparsod pourra lire l'entretien que j'ai eu avec Elisabeth Andrès dans le numéro de la revue *Singuliers* consacré au métier d'ethnologue (*Singuliers*, déc. 1992 ; CHAMBARD 1992c).

4. Ces suicides rituels sont notamment décrits par Eric Newby dans le très bel album sur le Gange qu'il a publié avec des photographies remarquables de Raghbir Singh (NEWBY 1974) et par P. Olivelle dans un article fondamental paru dans les *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* (OLIVELLE 1978).

5. C'est un sujet sur lequel il a déjà paru d'assez nombreux articles, de valeur très inégale, dans des revues et des hebdomadaires indiens (dont *India Today*), mais peu d'ouvrages, les deux seuls que je connaisse étant l'un (GROVER 1990) un petit livre dont le contenu se partage entre la *sati* et les assassinats de belles-filles sur la base d'extraits de presses et de quelques autres documents (lettres de victimes, etc.) et l'autre (BHATNAGAR 1989) un recueil de comptes rendus de procès relatifs à de telles affaires.

6. Je consacre une part croissante de mon travail à l'étude des chansons des femmes de Piparsod que j'ai presque toutes recueillies chez Dhaniyā la laquière, comportant notamment une version féminine très originale de l'histoire du Rāmāyana, où le rôle principal est dévolu à Sitā, l'épouse de Rāma (CHAMBARD 1991 et 1992b). Le Panditījī connaissait ce Rāmāyana des femmes et m'en avait exposé quelques éléments avant sa mort, survenue en 1986 (j'ai eu l'immense regret d'arriver au village à peine un mois après son décès et de n'avoir pu le revoir une dernière fois cette année-là).

7. Le « clou de Delhi » (*Dillī kī killī*) est mentionné dans l'étude du dialecte de Delhi faite par un linguiste indien de premier plan (SINGH 1966 : 7-9).

8. Cela avait été vrai du temps où il y avait des Rajput, purs guerriers ne cultivant pas, qui occupaient le fort, dont se composait alors le village, en ayant à tenir une petite troupe à la disposition des armées du roi du petit royaume hindou de Narwar (créé par le roi Nal) qui a subsisté au Malwa sous la domination musulmane et n'a disparu qu'avec la conquête marathe au XVIII^e siècle. Les jardiniers étaient alors les fournisseurs en produits de la terre de ces premiers dominants, qui sont tous morts dans un combat qui les a opposés à un autre groupe de Rajput pour une affaire d'enlèvement de femme (CHAMBARD 1980 : 5-6). Mais ils n'étaient plus considérés comme caste de service depuis longtemps. Qu'il puisse y avoir des changements dans le statut des castes de service est illustré par le cas des Marchands (*Baniyā*) du village. Du temps du royaume de Narwar, où se définissaient comme castes de service les castes qui étaient tenues de rendre tel ou tel service au « camp du roi » lorsque le roi venait établir son campement à proximité du village (pour l'inspection de son royaume ou pour la chasse), les Marchands avaient pour fonction de faire la cuisine car tout le monde accepte de manger de la nourriture *pakkā* de leurs mains, y compris les brāhmanes. Il ne faut pas oublier que les dominants sont dans un village les représentants et les substituts du roi et que la dominance n'a rien à voir avec un statut supérieur dans le système des castes : les brāhmanes eux-mêmes, les plus purs et les plus élevés dans ce système, faisaient normalement partie des castes de service dans les villages en tant que prêtres des temples, ce fait étant confirmé par l'allocation de terres *māfī*, exemptées d'impôt foncier, destinées à assurer leur subsistance, exactement comme dans le cas des barbiers. Les brāhmanes de Piparsod étaient dominants non parce qu'ils étaient brāhmanes (ils avaient du reste abandonné la prêtrise) mais parce qu'ils avaient obtenu la moitié des droits supérieurs sur la terre. Tout au bas de l'échelle des castes, il y a pourtant un lien entre le système des castes et la dominance : l'impossibilité pour les intouchables (et certaines autres castes de service) d'accéder à la position de caste dominante. Cela avait été le cas des Kāchhī qui, tout en étant des shūdra, mais « de service », n'avaient pu profiter du vide créé par la disparition des Rajput et avaient dû laisser la place aux Kirār, shūdra eux aussi mais ayant déjà statut de dominants dans beaucoup des villages de la région alentour.

Il faut encore préciser, concernant le statut des castes dominantes à Piparsod, un point important : ils sont considérés comme les représentants au village à la fois du roi et du dieu *Viṣṇu* (la coïncidence

des deux venant des deux incarnations en roi de *Viṣṇu* sous la forme de *Rāma* et de *Kriṣṇa*, et aussi du fait que tout mari, pour sa femme, est à la fois dieu et roi). On en a la démonstration irréfutable dans le parcours emprunté par les processions des fêtes qui font toutes le tour (*parikrama*) des quartiers des dominants en tenant ceux-ci à la droite du sens de la marche (CHAMBARD 1980 : carte 8 « Temples et lieux de culte »).

9. La relation « honorifique » *dharam kā bhātī – dharam kī bahin*, « frère-sœur de dharma », est une relation traditionnelle, officiellement reconnue dans le système des castes, qui permet, très curieusement, à une femme (y compris brâhmane) de se choisir un tel frère, même s'il appartient à une autre caste qu'elle (et même si cette caste est inférieure à la sienne !), en fonction d'une reconnaissance particulière qu'elle a envers lui, pour un important service rendu par exemple. Dans le cas de l'épouse de Jagadish, elle avait décidé de me déclarer son « frère de dharma » en 1958, lorsque j'étais allé en pleine nuit à bicyclette à Shivpuri chercher un médicament qui avait guéri son mari d'une grave typhoïde. Après trente-cinq ans, ce lien est toujours aussi solide.

10. Bhagatjī était brâhmane Joshi (ceux-ci étant différents des brâhmanes *Gaur* dominants) du village qui était devenu renonçant (*sādhu*) quelques mois avant mon arrivée, après avoir marié ses quatre fils et ses filles. Il vivait dans un inusculaire ermitage, simple paillote couverte de feuilles, sur la rive d'un *nalā* (cours d'eau non pérenne, mais lui aussi *Gangā*) servant de limite au territoire de Piparsod. Il s'y nourrissait de ce qu'on lui apportait en aumône car il n'avait pas, comme il se doit, de foyer. Il avait décidé dès 1957, « constatant mon ignorance » après deux ou trois visites que je lui avais faites, de me prendre comme disciple et était revenu pour cela au village, y logeant dans un abri destiné à accueillir les renonçants de passage, près du temple de Hanumân en face du puits Manaiyâ ! Pendant un mois, il m'a fait venir tous les jours à cinq heures et demi du matin pour me donner son enseignement : c'était une sorte d'épreuve « initiatique » qu'il m'imposait. Cela a été pour moi une expérience étonnante car j'ai découvert à travers lui ce qu'était la liberté dans l'hindouisme – j'avais avec lui des discussions qui me rappelaient celles de mes années de Sorbonne. Bhagatjī devait mourir en 1966. Je ne l'ai jamais revu.

11. Christophe Jeffrelot, auteur de son côté d'un des articles du présent ouvrage, vient de publier sa thèse sur les nationalistes hindous (JAFFRELOT 1993). Il est venu plusieurs fois à Piparsod, a notamment assisté au développement de l'école confessionnelle (sur laquelle il prépare un article). Il pourra nous dire, mieux que personne, quel genre de parenté et quels types de distorsions il y a entre les conceptions traditionnelles et celles des nationalistes hindous dont il s'est fait l'historien.

12. Alors que les hindous de Piparsod, tout particulièrement ceux qui sont favorables au nationalisme hindou et ont approuvé l'action entreprise à Ayodhyâ, expriment ouvertement leur scepticisme vis-à-vis du système démocratique : ils le considèrent comme occidentalisé dans son essence, appuyé sur un égalitarisme qui leur semble dangereux parce qu'il met en cause la hiérarchie, fondement à leurs yeux de la société hindoue. Le principal reproche qu'ils adressent à la démocratie telle qu'elle fonctionne actuellement en Inde est d'accorder une place trop importante aux minorités, surtout aux intouchables et aux musulmans (ils vont jusqu'à dire que c'est une atteinte à l'égalitarisme, auquel ils croient si peu...). Cette réaction « ultra » que l'on peut constater au niveau du village montre à quel point le problème des réservations (quotas de sièges réservés pour les intouchables et d'autres groupes sociaux qui ont été déclarés « minorité défavorisée » dans les assemblées élues, y compris les panchayat des villages, se doublant d'emplois réservés dans les administrations) a contribué à miner les chances d'une démocratie que l'on aurait pu croire pas trop mal partie si l'on en juge par quarante ans de fonctionnement. Pour citer un brâhmane du village : « Tout un chacun à présent, y compris certains brâhmanes, cherche à faire reconnaître son groupe comme 'minorité défavorisée' pour laquelle il faut instaurer des avantages comparables à ceux dont d'autres bénéficient ; c'est un processus sans fin... »

13. M. Advani, qui est depuis redevenu président du BJP en juin 1993, dans une interview accordée à *Newsweek* (parue dans le numéro du 26 avril 1993), répond à la question « Voudriez-vous utiliser la ferveur croissante des hindous et la traduire en pouvoir politique ? (Would you like to harness rising Hindu fervor and translate that into political power ?) » en disant « Je ne veux pas faire cela. Au bout du compte, les Hindous ne soutiendront pas l'extrémisme. Il n'a jamais attiré les gens en Inde. Et si l'extrémisme possède un attrait aujourd'hui, c'est parce que mes adversaires ont un mépris total pour la psychologie des Hindous (I do not want to do that. Ultimately, the Hindu will not support extremism. Extremism never appeals in India. And if extremism is showing an appeal today, it is because my adversaries

are totally disregarding the Hindu psyche). » Ne voit-on pas apparaître, dans cette réponse subtile par son ambiguïté, la notion de morale de détresse qui permet l'abandon momentané des critères de la morale ordinaire ?

BIBLIOGRAPHIE

- BHATNAGAR, J.P., Advocate (1989), *Cases and Materials on Dowry Prohibition Act, 1961, With State Amendments : Alongwith Dowry Death and Bride Burning Cases*. Allahabad, Ashoka Law House. (2^e éd. 1990 ; reprint 1992.)
- CHAMBARD, J.-L. (1980), *Atlas d'un village indien. Piparsod, Madhya Pradesh (Inde)*. Paris-La Haye, Mouton-EHESS (« Monde d'Outre-Mer, passé et présent » XII).
- CHAMBARD, J.-L. (1991), « La chanson de la terre qui tremble, ou la punition du roi qui avait voulu régner sans sa reine », *Cahiers de Littérature orale*, n° spéc. 29 : *Rêver le roi*, pp. 125-157.
- CHAMBARD, J.-L. (1992a), « Un curieux dialogue sur l'amour entre un ethnologue et une villageoise en Inde centrale », *Singuliers*, 9, juin, pp. 81-83.
- CHAMBARD, J.-L. (1992b), « Le Râmâyana des femmes dans un village de l'Inde centrale », in N. Revel, ed., *Cahiers de Littérature orale*, n° spéc. 31 : *L'épopée dans la littérature orale*.
- CHAMBARD, J.-L. (1992c), « L'ethnologue, une vocation de rencontres. Entretien avec Elisabeth Andrès », *Singuliers*, 10, déc., pp. 76-81.
- FRAIN, I. (1992), *Devi*. Paris, Fayard.
- GROVER, K. (1990), *Burning Flesh*. New Delhi, Vikas Publishing House (pas de bibliographie, mais des références de presse ; porte à la fois sur la sati et sur l'assassinat, souvent par le feu, des belles-filles dans la famille de leur mari, généralement pour un problème de dot ou d'autres engagements de cadeaux - frigidaires, scooters - non tenus).
- JAFFRELOT, C. (1993), *Les nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*. Paris, Presses de la Fondation nationale de sciences politiques.
- OLIVELLE, P. (1978), « Ritual Suicide and the Rite of Renunciation », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, XXII, pp. 19-44.
- NEWBY, E. (1974), « Prayag », in E. Newby & R. Singh, *Ganga Sacred River of India*. Hong Kong, The Perennial Press, pp. 31-36 (suicide rituel et arbre pipal à Prayâg - Allahabad).
- SINGH, Bahadur (1966), *The Dialect of Delhi*. New Delhi, South Asia Institute, University of Heidelberg.
- Singuliers*, juin 1992 : *Femmes : maître ou esclave ?* 9.
- Singuliers*, déc. 1992 : *Un métier d'homme : traditions et perspectives*, 10.

RÉSUMÉ

Dans un village de l'Inde centrale, une jeune femme appartenant à la caste des barbiers (de statut inférieur) se jette dans le puits des brâhmanes. Afin de comprendre les causes de ce suicide, l'ethnologue qui étudie ce village depuis 1957 nous fait remonter dans l'histoire de ce village quatre cents ans en arrière au moment de l'arrivée dans la localité des ancêtres de ces brâhmanes. En s'appuyant sur les notions classiques, réinterprétées à leur manière, d'*âpad dharma* (dharma de détresse) et de *dhârmik hiṃsâ* (violence légitime), ces brahmanes

ont acquis et ont défendu leur statut de caste dominante dans le village. Dans les années 1930, lorsque les familles de barbiers, à la suite d'une décision de leur conseil régional de caste destinée à améliorer leur statut rituel, ont refusé que leurs femmes continuent à exercer leur métier d'accoucheuse, les brâhmanes les ont exilées du village pendant douze ans. Plus récemment, des « leçons » administrées sous forme de punitions corporelles à un jardinier qui voulait aller vendre ses légumes au marché de la ville au lieu de produire exclusivement pour ses « patrons » locaux, ainsi qu'à l'ethnologue, dans la crainte que certaines données de son futur « livre » sur le village ne puissent être utilisées légalement contre les dominants, illustrent la propension chez ces brâhmanes dominants à recourir à la violence pour défendre leurs droits et leur statut. Après la destruction en décembre 1992 de la mosquée d'Ayodhyâ et les massacres qui l'ont suivie dans plusieurs villes, on pouvait craindre que le BJP n'ait recours à d'autres violences pour s'affirmer politiquement, mais il n'en a rien été. On ne peut que se réjouir du déroulement et du résultat des élections qui ont eu lieu en novembre 1993, où l'échec du BJP semble avoir montré, *a contrario*, un affaiblissement de l'extrémisme religieux comme arme politique.

ABSTRACT

THE VIOLENCES OF A HINDU VILLAGE

In a village of Central India, a young wife belonging to the low-ranking caste of barbers throws herself into the well of the Brahmins. In order to shed light on this suicide, the ethnologist who has been studying the village since 1957 takes us back four hundred years ago, to the arrival in the locality of the ancestors of these Brahmins. Relying on the classical notions, reinterpreted in their own way, of *âpad dharma* (distress ethics) and *dhârmik himsâ* (legitimate violence), the Brahmins managed to acquire and defend dominant status in the village. In the 1930s when barber families, following a decision of their regional caste council aimed at improving their ritual status, and refused to let their women serve as midwives, the Brahmins exiled them from the village for a dozen years. More recently, beatings administered to a gardener who tried to sell his vegetables in the town market instead of producing exclusively for the local clientele, and to the ethnologist himself, whose forthcoming "book" was feared to constitute a legal danger for the dominants, illustrate the propensity of these Brahmins to resort to violent methods so as to preserve their rights and status. In view of the destruction in december 1992 of the Ayodhya mosque and subsequent killings in several towns, it could be feared that the BJP would assert itself politically through new violences, but it has not been the case. And it is a matter of rejoicing that the proceeding and the results of the elections held in November, with the defeat of the BJP, seemed to show, on the contrary, a weakening of religious extremism as political weapon.

DE LA RHÉTORIQUE DE LA VIOLENCE

« ... On dit maintenant qu'il y a des exécuteurs spéciaux.
Mais est-ce que tu sais comment ça se passait chez
Dzerjinski ?

- Si les juges décidaient la capitale, c'était l'enquêteur-
instructeur qui avait mené l'affaire qui devait exécuter
la sentence : celui qui avait fait le rapport et demandé
la mesure suprême.

- Tu réclames la peine de mort pour cet homme ?

Tu es convaincu de sa culpabilité, tu es sûr que c'est
un ennemi du peuple et qu'il mérite la mort ? Alors,
tue-le de ta propre main.

Il y a une sacrée différence entre le fait de signer un papier,
de confirmer la sentence et le fait de tuer en personne... »

Varlam Chalamov, « Le premier tchékiste »,
in *Kolyma III : L'homme transi.*

1. UN FAIT DE LANGAGE

S'il faut chercher une originalité indienne dans la conception de la violence, on a chance de la trouver dans l'articulation de la notion de la non-violence.

Pour montrer les aspects de cette articulation, il y a intérêt à relever d'abord que le terme même qui désigne la pratique contraire à la violence qu'est le meurtre, le dommage, l'atteinte, la lésion corporelle, a *une forme spécifique* en sanskrit. Ce terme - *ahimsā* - que l'on interprète comme « le non-désir-de-porter-toute-atteinte » est en effet un composé privatif : il est formé au moyen d'un préfixe privatif (ou négatif) *a-* qui précède le radical *hiṃs-*, forme du mode désidératif du radical *han-* « porter atteinte, tuer ».

Pour saisir l'enseignement important de cette forme, on pensera aux mots de L. Renou : « On ne saurait surestimer l'importance qu'ont eue pour le développe-

ment de la pensée indienne la masse de mots négatifs [...] Où pouvait que dans l'Inde réussir une définition négative du mot [...], s'accréditer telle injonction religieuse, tel mot d'ordre politique de caractère purement négatif, comme l'*ahimsā* ? »¹

Les composés privatifs sanskrits dessinent tout un monde. Le terme désignant la non-violence est loin d'être isolé : il est au contraire l'un parmi d'autres, essentiels dans l'Inde : pour n'en citer que quelques-uns, voici *amṛta*, dans sa première acception « la non-mort », en tant qu'adjectif, « immortel », « impérissable », « non-sujet à la déchéance » ; le terme signifie aussi, en tant que nom substantif, « continuité de la vie, vitalité, fait d'atteindre l'âge avancé, sécurité contre une mort prématurée », enfin, « immortalité ». Si on pense que le terme *mṛta*, nié dans *amṛta*, ne désigne que « la mort », on voit que les acceptions du terme négatif sont infiniment plus différenciées, plus riches et dépassent de loin la monotonie du terme positif (Renou 1939 : 17). Voici un terme comme *abhaya*, proche d'*ahimsā* : il signifie non seulement « non-peur », mais aussi « sécurité, paix, confiance » (*bhaya* signifie uniquement « peur ») ; voici encore *adroha* « absence d'attitude sévère, d'attitude non amicale, c.-à-d. bienveillance », alors que *droha* signifie « hostilité » ; *avidyā* « non-connaissance, ignorance » (*vidyā* « savoir »), *advaita* « non-dualité » (*dvaita* « dualité ») ; *avyakta* « non développé, non manifeste, invisible, indistinct » est un cas des plus intéressants car le terme positif *vyakta*, au sens de « monde phénoménal, visible », s'est constitué à partir du terme négatif. L'observation par laquelle Renou conclut son examen des termes à *a(n)*- privatif fait ressortir un procédé bien particulier : les formes négatives, dit-il, « ne notent pas le manque d'une qualité, d'un caractère, mais bien plutôt, elles affirment un état qui exclut cette qualité, elles délimitent un domaine auquel ce caractère ne s'applique pas ». Les composés du type *ahimsā*, encore selon Renou, en dépit de leur forme négative, ont un contenu « affirmatif » ; ils sont souvent autonomes par rapport aux termes positifs, ils ont même une existence plus assurée contrairement à bon nombre de termes à connotation positive qui, dans certains cas, sont tirés secondairement des termes négatifs ou tout simplement n'existent pas : tels sont *akṣara* « inaltérable », *aghnyā* « qui n'est pas à tuer », *acyuta* « inébranlable », etc.

Ce qui est, à mon sens, spécifique, c'est que les termes positifs, existants ou inexistant, peu usités sinon inusités, connotent souvent une réalité que l'on cherche à nier, à rejeter. Les mots à préfixe privatif ne reflètent-ils pas un effort pour atténuer un phénomène ou un état des choses indésirable, qui est déjà ressenti comme négatif ? La négation dans un terme comme *ahimsā* résumerait alors une intention d'éliminer le mal par enchaînement des négations : si le radical *hims-* connote le mal inhérent au désir de la violence et du meurtre, c'est, pourrait-on dire, un premier rejet qui porte sur ce qui subit une atteinte ; le composé qui résulte de la préfixation d'un *a-* privatif est alors une seconde négation qui produit un terme positif. On ne peut donc négliger la forme négative de ce nouveau terme parce qu'elle rappelle très précisément ce que la pensée indienne a toujours affirmé avec insistance : le bien ne peut être que le mal rejeté, il ne représente que l'absence du mal ; l'état normal ou normalisé est alors rejeté au profit d'un état désiré. C'est bien ce qui fait dire à O. Lacombe résumant cet aspect de la philosophie indienne : « la violence est au cœur de la nature [après tout, ne dirait-on pas plutôt « de la norme » ? – B.O.], elle y coexiste avec la spontanéité, la mort y ronge la vie de par la loi-même de la vie » (Lacombe 1966 : 275).

Si donc le terme *ahimsā* est lui-même affirmatif et positif, selon Renou, il n'en garde pas moins la trace de ce qui est renié : le désir de tuer est contrebalancé par l'affirmation d'un autre désir, celui de ne pas tuer. Les deux aspirations sont nettement désignées dans la forme du terme ; nous avons là un balancement fréquent et typique de l'Inde ancienne qui aime mettre sur le même plan deux contraires, le négatif et le positif. C'est, pense J. Gonda, le souci bien connu d'être complet. On admettra alors que là ce souci conduit à forger un terme assez transparent qui traduit une conception en évolution : le meurtre, le mal, tout genre d'atteinte sont niés par une rhétorique inhérente au terme ; celui-ci semble exprimer cette attitude défensive connue des anciens Indiens qui redoutent le mal et qui le conjurent par des formules d'imprécation, si fréquentes dans le Véda (du type « n'attaque pas ! », « que la mort ne me surprenne pas ! »)², d'où, entre autres, une tendance bien remarquée dans les hymnes du Ṛgveda : les verbes et les expressions à connotation négative (parmi les verbes relevons ceux qui signifient « nuire », « contrer la colère de l'ennemi », « empêcher », « abattre », etc., les nuances de toutes sortes d'actes violents donc) figurent presque exclusivement en proposition négative (Renou 1939 : 1).

2. VIOLENCE ET NON-EFFICACITÉ DANS LE VÉDISME DE HAUTE ÉPOQUE

Remarque liminaire. Pour aborder la problématique de la violence et pour prendre en considération les divers aspects qu'elle revêt, il est utile de distinguer les paramètres suivants : les *agents* de la violence, les *objets* (ou les victimes) sur lesquels portent les *actes* de violence, les *méthodes* des actes violents, enfin les *finalités* visées par ces actes.

Dans la perspective qui m'intéresse ici, les témoignages de la haute époque du védisme sur la violence sont assez maigres, mais ils ne sont pas dépourvus d'importance.

L'intérêt de ces témoignages tirés des Samhitā (Ṛk-, Atharva-, Sama- et Yajur-Veda) réside en ce qu'ils se situent au début de ce qui se présente comme une évolution. À cette époque cependant, on fait peu de cas de la violence nettement distincte de sa contrepartie : la raison en est que seule compte la force dans toutes ses variétés ; le mal est partout, il faut l'exterminer, aucune nuance ne trouble cette attitude. Quelques distinctions sont toutefois introduites, mais on les doit au rôle revêtu par le sacrifice. C'est que le bien est du côté des sacrificiants et c'est là que la violence trouve sans grande peine sa justification, surtout la violence guerrière, c'est-à-dire le meurtre des non-sacrificiants (v. des précisions dans Oguibénine 1985 : 65-66 et *passim*). Guerre et violence vont naturellement ensemble dans les hymnes de la ṚkSamhitā, et les injonctions adressées au dieu Soma Pavamāna en RS. 9.96.4 (« Pour la non-violence, le non-meurtre, clarifie-toi, pour le bien-être... ! » ; v. Renou 1955, IX, p. 43), ce même dieu dont la strophe RS. 9.96.1 annonce les qualités guerrières, sont exceptionnelles.

Une autre occasion pour l'exercice de la violence est la situation d'adversité qui oppose les sacrificiants rivaux entre eux : chacun cherche à réussir son sacrifice au détriment de son rival. Le sacrifice est en effet un acte méritoire par excellence ; inciter les dieux à détruire ceux qui ne sacrifient pas est également méritoire. La violence est recommandée au même titre à l'encontre de celui qui ne sacrifie pas excel-

lement : celui qui prétend sacrifier le mieux souhaite que la mort frappe son rival inefficace. On a donc toute la gamme des intentions et des actes violents envisagés en vue de jalonner le contraste entre le (bon) sacrificiant et le non-sacrifiant ou le sacrificiant malchanceux.

Il faut noter que la violence plus ou moins meurtrière est exaltée dans les hymnes tant et parce qu'il s'agit de l'acte sacrificiel. Le meurtre de l'homme est justifié dans le cadre de l'organisation du culte védique : dans un premier temps, pour que les guerriers, les seuls à exercer les actes violents, soient intégrés, par l'exercice même de leurs fonctions, à l'œuvre sacrificielle, on les incite à faire la guerre aux non-sacrifiants ; dans un second temps, pour réussir son sacrifice individuel, l'officiant est amené à la violence à l'encontre de son rival. Dans les deux cas, la violence est en effet institutionnalisée, articulée et ritualisée. C'est une institution parce qu'elle assure le bon déroulement du sacrifice ; elle est articulée, elle assume un caractère prononcé parce qu'elle s'oppose à la passivité condamnable du non-faire nuisible au faire sacrificiel (cette passivité a pour manifestations l'avarice, l'état de non-éveil et l'état d'engourdissement de l'officiant isolé de ses pairs) ; elle est enfin ritualisée parce que sa nécessité vitale pour le culte sacrificiel ne fait pas de doute : les joutes poétiques violentes entre ceux qui sacrifient par l'offrande de leur meilleure parole aux dieux, d'une part, et les guerres pour combattre les non-sacrifiants d'autre part, sont deux expressions de la religion centrée sur le sacrifice.

Même si, à cette période de l'évolution de la religion védique, on trouve peu de matière à réflexion sur le concept de violence, on n'omettra pas de relever que les actes violents y sont nettement différenciés des non-actes, de la passivité nuisible à l'efficacité du culte où l'acte (violent par définition, semble-t-il) est tout, alors que le non-acte n'est rien. On n'y voit aucune prise de conscience de l'aspect moral du meurtre ou de tout autre acte violent. C'est la période d'une violence inconditionnelle ou, mieux, d'une violence conditionnée par la seule efficacité du culte et du rite.

3. LE SACRIFICE HUMAIN

Dans la religion védique primitive, la violence a pour objet une masse anonyme où les hommes supposés hostiles au culte védique en subissent les effets parce qu'ils sont en dehors de l'univers sacrificiel. Ce ne sont pas encore des individus. Mais le védisme ultérieur connaît une autre forme de la violence rituelle dont l'objet est multiple en même temps qu'il est soumis à un dénombrement individualisé. Ce sont les victimes animales désignées par le nom générique de *paśu* : l'homme, le cheval, le bétail (la vache), le bélier et le bouc (ceux-ci étant des mâles). En fait, les seules vraies victimes sacrificielles appréciées sont l'homme et le cheval. Selon une hypothèse de W. Kirfel, le sacrifice fondamental, réel ou imaginaire, était l'immolation de l'homme. Il aurait précédé, dans l'histoire religieuse védique, le sacrifice du cheval, venu se joindre secondairement, mais en effaçant et même en englobant le sacrifice humain, primitif et ancien. L'Homme universel immolé (le Puruṣa-univers) s'est vu attribuer de multiples références cosmologiques, il comprend, dans la pensée védique et hindoue, l'univers entier, il en est l'image, l'origine et le point de départ³. On se reportera évidemment au célèbre Puruṣa-sūkta du R̥gveda (RS. 10.90) où l'Homme primordial, la victime et l'offrande faite par les dieux, est démembré

afin de donner naissance aux animaux, aux éléments liturgiques (les strophes, les mélodies, les mètres...), aux classes sociales, aux corps célestes, aux espaces : il n'est, dit RS. 10.90.2, « que cet univers dans le passé et à l'avenir ». Il est pratiquement impossible d'établir, en s'appuyant sur les textes de la tradition védique, si l'immolation de l'homme a été réellement pratiquée ou seulement fantasmée. Le Śatapatha-Brāhmaṇa ainsi que la Taittirīya-Saṃhitā font plutôt allusion aux offrandes symboliques des victimes humaines alors qu'il est dit explicitement que les hommes, tout comme les animaux sauvages, se voyaient relâchés à l'issue du sacrifice royal du cheval. Mais il est dit (ŚB. VI.2.1.18) que l'homme est le premier des *paśu* ; qu'il soit rappelé ici que, selon une conjecture plausible, l'homme est la seule victime authentique et que le véritable sacrifice est celui qui a pour offrande le sacrifiant lui-même, alors que les autres animaux ne sont que les substituts de cet homme qu'est le sacrifiant⁴.

Il importe de retenir que la violence inhérente à la mise à mort de l'homme est justifiée par le rappel du sacrifice modèle que fut le sacrifice du seigneur des créatures, de l'être primordial Prajāpati : c'est un sacrifice autodestructeur et cependant productif ; « tout comme Prajāpati a donné sa personne aux dieux, de même, exactement, on donne sa personne aux dieux » (ŚB. XI.1.8. 2-5)⁵.

La première violence, de caractère fondateur, a donc été la violence opérée sur sa propre personne qui est l'objet de la violence ou encore sur la personne de son prochain acheté au prix de mille vaches et cent chevaux. Ce passage de son propre Soi au Soi d'autrui ne témoigne-t-il pas, une fois de plus, de la vitalité du mécanisme de substitution ? De même que l'homme est la seule victime authentique et les autres animaux n'en sont que des substituts, le principe de substitution continue de former des séries d'objets privilégiés de la violence sacrificielle. La pratique du sacrifice en est enrichie et la nature des objets est proposée à la réflexion qui nourrit à son tour cette pratique.

Je pense qu'on ne saura trop insister sur le caractère décisif de la recherche des substituts objets de violence dans le sacrifice, recherche dictée, estime S. Lévi, par la répugnance à verser le sang⁶. ŚB. I.2.3.7 donne une explication portant sur les éléments terminaux d'une chaîne de substitutions : quand on a immolé le bouc, la victime animale la plus fréquente qui réunit en elle les caractères de toutes les victimes animales, la vertu rituelle, l'essence du sacrifice (*medha*), passe de l'une à l'autre des victimes animales pour entrer dans la terre. On l'y retrouve sous les espèces du riz et de l'orge ; ces espèces végétales serviront alors d'offrandes qui n'auront pas moins de vertu que le sacrifice sanglant⁷. Le théologien Kātyāyāna indiquera de son côté que la cruauté et la barbarie de l'immolation de l'homme ont été, à un certain moment de l'histoire rituelle, vivement ressenties. Comment y remédier ? L'expédient radical est le recours aux substituts⁸.

4. LES VICTIMES ANIMALES DANS LES BRĀHMAṆAS, OBJETS DE VIOLENCE MEURTRIÈRE

On doit une synthèse importante qui permet de mettre au point l'essentiel de la problématique des Brāhmaṇas touchant à la violence et à la non-violence dans l'ouvrage de G.U. Thite (1975). Ce qui suit est un rappel sommaire des résultats obtenus par cet auteur, suivi de quelques réflexions qu'ils inspirent.

L'évolution qui aboutit à l'évitement du meurtre (de l'homme, de l'animal) a pour conséquence que le *puruṣamedha* devient « presque » symbolique et qu'on offre des effigies des animaux que l'on ne met plus à mort. Pour comprendre les ressorts de cette dernière solution, il est utile de s'attarder sur la notion même du meurtre ayant pour objet une victime sacrificielle animale.

Dans les Brāhmaṇas, le sacrifice animal fait partie du sacrifice solennel sômique. Conséquence : on présente l'offrande de la plante *soma* par broyage et pression comme un *paśubandha*, un sacrifice par immolation d'un animal attaché au poteau sacrificiel. On continue cependant de dire (Kauṣītaki-Brāhmaṇa XII.6, Taittirīya-Brāhmaṇa I. 4.7.6) que la victime est « de toute évidence » le roi Soma. Le rapprochement opéré n'est qu'un cas parmi d'autres dans le contexte du sacrifice animal : par exemple, on identifie la divinité à laquelle on fait l'offrande de l'animal immolé et l'animal lui-même ; on identifie le sacrificiant (le *yajamāna*, le commanditaire du sacrifice) et la victime animale (Aitareya-Brāhmaṇa II.11) ; Taittirīya-Saṃhitā 3.1. 4k dit que la corde qui sert à attacher l'animal au poteau lie en même temps le sacrificiant. L'hypothèse énoncée par quelques auteurs (dont Van der Leeuw et Keith) et que suit Thite reste tentante : l'immolation de l'animal semble en fait viser le sacrifice de son propre Soi (Thite 1975 : 143). S. Lévi pensait à peu près la même chose : « Le seul sacrifice authentique serait le suicide. [...] Il n'est pas interdit [...] de croire que le suicide religieux [...], reconnu et pratiqué dans l'Inde à toutes les époques, a eu ses adeptes et ses fervents dans la période des Brāhmaṇas ».⁹

Il existe au moins deux questions annexes que l'on se posait au sujet de la mise à mort rituelle des animaux.

(1) Consommer ou ne pas consommer la chair des victimes animales ? Si la consommation doit avoir lieu, quels en sont les effets ?

Il y a eu désaccord entre les théoriciens du rituel. L'Aitareya-Brāhmaṇa II.3 affirme que la chair des animaux offerts à Agni et à Soma ne peut être consommée car ce serait manger l'homme qui se rachète au moyen du sacrifice d'un animal. Mais cette vue est aussitôt rejetée au profit d'une théorie improvisée : la victime offerte à Agni et à Soma est une oblation associée au meurtre de Vṛtra, le dragon qui obstruait jadis le devenir de l'univers. C'est grâce à Agni et à Soma que le dieu Indra a tué Vṛtra ; les deux divinités souhaitent obtenir une faveur d'Indra en récompense de leur assistance et cette faveur est justement la victime qui leur sera dès lors régulièrement offerte. Aussi est-il conseillé de consommer la chair de la victime et d'en être satisfait.

Il y a donc là contradiction : si le sacrificiant et l'animal sont identiques, la consommation de la victime animale est déconseillée. On fait cependant quelques concessions par la suite.

(2) Pourquoi remplacer la victime animale par une oblation, tel le gâteau de riz ?

Il est dit dans l'Aitareya-Brāhmaṇa II.8. 1 que la première victime immolée fut l'homme (*puruṣa*). Or son *medha* l'a quitté après l'immolation pour entrer dans le cheval ; puis, le cheval immolé, il entra dans la vache ; la vache immolée, dans la brebis ; la brebis immolée, dans le bouc. Chaque fois que le *medha* quitte un être vivant, les dieux prennent le soin de lui refuser la qualité de victime et de porter leur attention sur un animal susceptible de recevoir le *medha*. Celui-ci émigre enfin au-delà de la

série animale, entre dans la terre (devenue propre au sacrifice, mais les dieux n'immolent pas la terre), puis, dans le riz dont on fait un gâteau sacrificiel. C'est bien ce gâteau que Aitareya-Brāhmaṇa II.9.1 déclare être l'équivalent de la victime animale : « le gâteau est immolé exactement comme une victime animale »¹⁰, pour expliquer ensuite que le gâteau et la victime animale sont en fait identiques : entre les parties et les caractéristiques de l'un et de l'autre il y a des correspondances. Le Taittirīya-Brāhmaṇa a de son côté une formule simple et définitive : « le *puroḍaśa* [gâteau de riz] est l'image de la victime » (TB. III.2.8.8). Le gâteau est alors le substitut de tout l'ensemble des objets animés et inanimés pouvant être immolés parce qu'il est finalement le seul à posséder pleinement le *medha*. On l'offre après l'immolation d'un animal, si celle-ci a lieu, mais dans les rites comme les *haviryajña* ou les *iṣṭi*, seul le gâteau de riz est offert alors qu'aucun animal n'est immolé. On peut donc penser, comme le suggère Thite, que le ritualisme développé, fruit d'une évolution, n'admet pas de mise à mort (*himsā*). Mais exclut-il la violence ?

Refuge du *medha*, le gâteau de riz est offert afin de rendre complète l'immolation de l'animal, car il est estimé que certaines parties de la victime (les poils, la peau, le sang, les éperons, les sabots, etc.) sont impropres au sacrifice. « De quoi peut-on alors compléter (ou : satisfaire) ? Puisque ainsi, lors du (sacrifice) animal, on offre un gâteau additionnel, l'(oblation) est complétée de cette manière... »¹¹ Le gâteau lui-même, ajoute Thite, est la victime au même titre que l'animal immolé.

Une autre version justifiant la présence du *medha* dans le riz (et dans l'orge) est donnée dans le Śatapatha-Brāhmaṇa 1.2.3.6 et 6.2.2.15 : le *medha* finit par passer dans le bouc, animal qui réunit en lui toutes les caractéristiques d'autres victimes animales. « Mais », dit S. Lévi (1966 : 137), « dès cette période, on ressentait de la répugnance à verser le sang. C'est sans doute pourquoi on s'imagine que le *medha* quitte le bouc et entre dans la terre et qu'on retrouve cette qualité fuyante sous forme de riz et d'orge. »

Si l'on examine ensemble les deux versions – car il s'agit en définitive des matières végétales identiques qui serviront de réceptacle au *medha* –, on conclura que l'offrande du gâteau est une variante de l'acte destructeur qui couronnait l'immolation de la victime animale : dernier dans la série des objets sur lesquels portera l'acte de saisie meurtrière (acte auquel renvoie le verbe *ā-labḥ* dans la phrase de l'Aitareya-Brāhmaṇa II.9.1 citée ci-dessus, *sa vā eṣa paśurevā'labhyate yat puroḍāśaḥ*), le gâteau est cet objet qui attire une ultime violence destructrice. Car il concentre en lui l'ultime fraction de *medha*, il se substitue à l'ensemble des objets sur lesquels portent les actes destructeurs, il n'est, dans un premier temps il est vrai, qu'un complément indispensable pour les actes violents qui auront détruit les animaux immolés. La substitution est insuffisante dans la mesure où l'objet-substitut s'intègre à la série substituée. Le gâteau n'est-il pas, dans un second temps, l'image de la victime parce qu'il aura été un substitut-complément ? L'aversion pour un acte sanglant a sans doute dû avoir pour conséquence l'élimination des objets spécifiques de violence. Mais la mise à mort des êtres vivants évitée – de même qu'on a évité de choquer la sensibilité (alors qu'on peut se demander si la notion de sensibilité est vraiment présente dans les Brāhmaṇas) –, le ritualisme brahmanique n'a pas abandonné la recherche de ce qui l'inspirait à l'étape précédente : la recherche des objets qui soient pleinement chargés de *medha*, objets appropriés à la destruction-consommation. Il n'est effectivement plus question du meurtre sanglant, mais en immolant le gâteau « exactement comme une victime animale », on ne semble

pas évacuer sans résidu toute violence. Il n'est pas surprenant de trouver des reflets d'une telle attitude dans des énoncés qu'on vient de citer à l'occasion : « exactement comme une victime animale » ou encore « le gâteau est l'image de la victime ».

C'est parce qu'on devait sentir la persistance d'une note violente dans le rituel opérant des substitutions, qu'on s'est vu contraint d'élaborer une rhétorique spécifique destinée à travestir la violence qui est alors atténuée (quand elle ne prend pas l'allure de son contraire).

5. RHÉTORIQUE DES MODALITÉS DE LA MISE À MORT

On voit principalement deux séries de modalités, même si elles sont difficiles à départager.

La première série repose sur la substitution, à un acte rituel jugé violent, d'un autre qui lui est contigu dans la suite des actes. Plus précisément, des deux actes qui se suivent, le second (ou les seconds) est (sont) censé(s) annuler ou du moins diminuer les aspects néfastes de celui (ou de ceux) qui précède(nt).

(1) Un animal étant immolé, on l'asperge d'eau (Śatapatha-Brāhmaṇa 3.8.2.8 *sq.*). On se lave soigneusement les mains après avoir découpé un premier morceau de la victime. L'eau est réputée « apaiser » la cruauté.

(2) On rend la victime inaccessible aux mauvais esprits. On promène une torche de feu autour de l'animal (Śatapatha-Brāhmaṇa 3.8.1.6 ; cf. Kauṣītaki-Brāhmaṇa X.3) ou bien l'officiant *agnīdh* (le « boute-feu »), un brandon allumé à la main, marche devant l'animal conduit vers le lieu d'immolation (Śatapatha-Brāhmaṇa 3.8.1.9). L'animal est séparé des mauvais esprits par une haie de feu formée autour de lui, il est conduit à la mort, mais sa mise à mort ne sera pas du ressort des forces du mal parce que l'animal leur sera soustrait. L'immolation est tout autre chose qu'une conséquence de l'emprise des forces du mal.

(3) On annonce que le sang des animaux immolés est le lot des mauvais esprits et des créatures néfastes et on cherche à effacer les traces de la violence. On attribue tout ce qui peut être la preuve de la violence exercée (les déchirures de la peau de l'animal, le sang) aux forces du mal (Śatapatha-Brāhmaṇa 3.8.2.14-15). On éloigne également l'animal des forces du mal en jetant son sang sur l'*utkara* (lieu de dépôt des rebuts), l'opérateur du sacrifice marche sur le sang en disant : « ainsi je piétine les forces du mal, je les chasse, je les chasse dans les ténèbres » (Vājasaneyi-Saṃhitā VI. 16). La négation du mal est tentée par la création d'un écart entre la victime et le mal.

(4) On a vu que lors du choix d'objets d'actes rituels violents, seuls les objets possédant pleinement le *medha* sont jugés convenables. En pratiquant un raisonnement inverse, on considère que seul l'animal auquel on a injecté le *medha* (en l'aspergeant d'eau, par exemple) est propre au sacrifice et aura espoir de revivre après la mort. Le Śatapatha-Brāhmaṇa énonce une règle générale : « Seul saisit rituellement l'animal (*ā-labh*) celui qui, en le mettant à mort (*han-*), lui confère le *medha* » (Śatapatha-Brāhmaṇa 3.8.4.5).

(5) Une « sophistication du meurtre » (expression de Thite) est entreprise, d'une manière qui rappelle la technique précédente, afin d'effacer le meurtre et de rendre la victime à la vie. Selon la *Vājasaneyi-Saṃhitā* XIII. 18, des formules comme « salut au souffle ! » (*prāṇāya svāhā*), l'aspersion de l'animal et quelques oblations faites par l'*adhvaryu* sont appropriées au cas où on aurait l'intention de faire une offrande d'animal qui soit « comme vivant ».

(6) De même, disposer autour de la crépine de la victime quelques pièces d'or relève de l'exploitation de l'idée de la contiguïté de l'acte de meurtre et d'un acte qui lui fait suite : l'or est l'immortalité (*Śatapatha-Brāhmaṇa* 3.8.3.26) ; l'immortalité est comme conférée par la juxtaposition d'un signe à la victime immolée.

(7) À la limite de la simultanéité et de la contiguïté, l'acte qui consiste à détourner son regard au moment même de la mise à mort de la victime (*Śatapatha-Brāhmaṇa* 3.8.1.15)¹².

La seconde série mettra plus l'accent sur une réinterprétation de l'acte meurtrier. Celle-ci lui suivra bien sûr, mais il semble que la démarche sémantique s'inspire plus de la similarité probable ou admise, assez arbitrairement, de l'acte de violence et de la nouvelle interprétation.

(1) On fait en sorte que l'immolation ne garde pas trace de l'intention de faire violence. Selon les auteurs des *Brāhmaṇas*, ce n'est pas à la mort qu'on emmène l'animal, mais au sacrifice (*Śatapatha-Brāhmaṇa* 3.8.1.10 : « il n'y a pas mise à mort, mais sacrifice et offrande » ; cf. *Manusmṛti* V.39, *Vasiṣṭhasmṛti* IV.7).

(2) On protège la victime qu'on met à mort ; protéger, c'est mettre à l'abri de la mort par une technique appropriée : l'*adhvaryu* oint de beurre fondu un copeau taillé dans le poteau auquel est attachée la victime, effleure de ce copeau le front de la victime ; il soumet au même traitement le couteau qui servira au découpage de la victime. Car, explique *Śatapatha-Brāhmaṇa* 3.8.1.5, le copeau, le couteau et le beurre fondu sont des objets assimilés au *vajra*, la massue d'Indra qui offre protection. L'arme divine a une fonction bénéfique car elle écarte le mal, on ne peut pas faire mal avec cette arme. On voit la démarche empruntée par cette manière de sophistiquer : c'est la négation de la destination propre des objets instrumentaux de la mise à mort, le détournement de la destination, enfin l'attribution d'une fonction radicalement différente à ces objets : on cherche non pas à maltraiter la victime, mais à la protéger.

(3) On utilise des euphémismes dans la pratique du langage, c'est-à-dire dans le discours qui suit l'acte rituel ou qui lui est concomitant. Pour éviter les expressions désignant directement l'acte de tuer, on distingue entre la langue des hommes et la langue des dieux. C'est dans la langue des hommes qu'on dit « tuer, faire mourir », mais dans la langue des dieux on dira « apaiser, faire consentir » ou bien que la victime est « allée tout près (des dieux) » (*Śatapatha-Brāhmaṇa* 3.8.1.15).

(4) Enfin, on dit, en détaillant une description de l'acte violent, que le meurtre est pratiqué d'une façon qui n'est pas celle des hommes. On ne tue pas l'animal en le frappant dans l'os frontal, car c'est une manière de faire propre aux hommes, ni derrière l'oreille, car c'est une manière de faire propre aux Pères. Mais il convient d'étrangler la victime en obstruant sa respiration ou avec un nœud coulant (*Śatapa-*

tha-Brāhmaṇa 3.8.11.15). En procédant ainsi, les officiants parviennent à la négation d'un réel choquant la sensibilité puisque le musellement de l'animal permet d'atténuer le bruit de ses gémissements (de même qu'en détournant leurs regards les officiants nient la portée réelle du vécu dont ils refusent d'être les témoins).

Thite a sans doute raison de rapprocher ce qu'il appelle la sophistication du meurtre (et ce qui est présenté ici comme des modalités rhétoriques modifiant le sémantisme du meurtre) et certaines idées embryonnaires de l'*ahimsā*. Il y voit un corollaire direct de l'identification du sacrifiant à la victime immolée ; celle-ci obtient une nouvelle vie et l'immortalité auprès des dieux, ce que recherche justement le sacrifiant pour lui-même.

Les ritualistes qui ont imaginé ces modalités semblent affirmer qu'ils opèrent non plus avec la victime, mais avec des signes et des représentations de celle-ci. Ils effectuent non pas un meurtre, mais des opérations sur des signes qui, les premières comme les seconds, sont susceptibles de l'évoquer à des degrés divers. D'où, peut-on penser, la diversité et la pluralité des représentations et des signes. En remplaçant l'objet de violence par un substitut du Soi de l'homme (rappelons que le terme *havis* désignant la substance oblatoire s'applique aussi au lait, au beurre et même aux membres oblatoires de la victime¹³), en altérant la nature des actes de violence et du matériel sacrificiel employé, on réussit à changer les finalités mêmes de la violence. Les signes émergent à la faveur de toutes ces modifications ne pouvaient qu'être multiples et divers puisque déterminés par la recherche d'une occultation de la finalité principale, trop évidente. Un signifié unique est comme recouvert de signifiants à connotations plus ou moins éloignées de ce signifiant qui finit par perdre son sens initial.

Mais le sens initial de l'acte d'immolation ne pouvait disparaître sans qu'on ait risqué de défigurer l'intention même de l'offrande de son propre Soi sous les dehors de la victime sacrificielle. Inacceptable, à un moment donné, dans sa forme extrêmement violente, le sacrifice-offrande n'a pu survivre qu'en ayant recours aux procédés de la substitution affectant l'acte sacrificiel lui-même, ses objets et ses accessoires. C'est là encore une justification de la rhétorique déployée, justification dont l'efficacité est limitée au plan de l'expression du rituel, sans toucher au plan de son contenu. Elle reste assez impuissante à masquer la violence inhérente au rituel sacrificiel.

6. LA VIOLENCE, LA THÉORIE RITUALISTE VÉDIQUE ET LES ORIGINES DE L'ASCÉTISME

On le voit aussi à l'évolution ultérieure du ritualisme védique.

La religion védique privilégiait le sacrifice du meilleur aux dieux. Or sacrifier, offrir aux dieux, c'est détruire ce qu'on offre, partiellement ou intégralement, lui porter atteinte. Cette violence faite, on essaie de la réparer en aspergeant d'eau les grains broyés pour le gâteau, dont on dit qu'ils sont « endommagés, abîmés, tués » (Satapatha-Brāhmaṇa 1.2.2.11). On le dit aussi de la terre qu'on a creusée pour construire un autel ou pour ériger un poteau sacrificiel (Maitrāyaṇī Saṃhitā 3.2.3 : III.18.9 ; Taittirīya Saṃhitā 6.3.4.1)¹⁴.

Ce souci de prévenir la violence, de la diminuer ou de s'en prémunir est assez constant dans le ritualisme védique. Maitrāyaṇī Saṃhitā 3.1.8 : 3.9.17 *sq.*, pour

n'évoquer qu'un cas de la substitution semblable à celles constatées plus haut, indique que celui qui creuse la terre subira le même dommage que la terre elle-même ; pour éviter de porter dommage à la terre, une formule prononcée à l'occasion explique que ce n'est pas le sacrificiant, mais la déesse Aditi qui creusera la terre, déesse qui est la terre qu'on creuse. Comme « on ne porte pas dommage à soi-même », le mal ne sera pas fait, le remplacement d'un agent de destruction par un autre, incapable de porter dommage par définition, est une mesure suffisante pour prévenir que le mal ne se répercute sur le sacrificiant.

Le futur disciple védique, lorsqu'il va chercher du bois pour allumer le feu de son maître, ne doit pas porter atteinte aux arbres de la forêt, car le vœu de non-violence lui est imposé ; il ne se servira que des branches mortes. Durant la cérémonie d'initiation aux études védiques, le maître remettra le jeune disciple entre les mains des dieux, pour lui éviter de subir quelque dommage. Ainsi le destructeur éventuel, agent de violence, de même que les objets menacés de cette violence, sont éloignés du champ où celle-ci s'exerce : le disciple n'aura pas commis de violence puisqu'elle sera imputée à la mort du bois, anonyme ; le disciple sera protégé de la violence par son déplacement vers le monde des dieux.

On a supposé à juste titre (Schmidt et d'autres) que la non-violence est une tendance empruntée à l'ascétisme. L'argument principal est que les rôles de l'agent de violence et de l'objet de celle-ci sont voués à l'inversion, l'un sera remplacé par l'autre, mais cette substitution est envisagée à l'échelle des rapports de ce monde-ci et de l'autre monde que la théorie ritualiste védique a exploités. Le monde de l'au-delà est l'inverse de ce monde-ci. Une expression des plus radicales de cette théorie est la représentation du mangeur mangé : « la nourriture que l'homme consomme dans ce monde, elle mange l'homme dans l'autre monde » (Śatapatha-Brāhmaṇa 12.9.1.1). Le raisonnement peut être assez retors, jusqu'aux subterfuges : le brahmane accomplit son sacrifice avec une boisson fermentée : une boisson fermentée ne peut être consommée par un brahmane, la nourriture qu'il consomme effectivement ne le consommera pas dans l'autre monde. Si l'on évite la violence, c'est donc par souci de s'épargner les conséquences qu'elle entraîne inévitablement. On est encore loin de l'élaboration d'une éthique (car on est encore tributaire de la théorie de la transmigration), mais on cherche plutôt à assouplir la loi du talion prévue par l'inversion des rôles : tout mal, toute destruction, même partiels, doivent être réparés, calmés, atténués, on évitera ainsi à l'agent une rétribution sévère qui l'attend dans l'autre monde. On rencontre là le problème de la durée des réparations qui se situent, pensons-nous, au plan de la construction des métaphores ou d'autres tropes. En effet, les pouvoirs réparateurs qu'on attribue à telle formule ou à telle magie sont-ils illimités ou ont-ils une durée circonscrite dans le temps ? On en vient progressivement à l'idée de la non-distinction des actes mauvais dont les actes cruels et violents, et des actes positifs. Car les uns et les autres accomplis même dans le cadre d'un rite sacrificiel, n'ont pas d'effets illimités, leurs effets s'épuisent à terme. Seul le détachement, le désintéressement complet de tout acte, bon ou mauvais, permet d'échapper à la nouvelle mort, aux transmigrations.

Il n'est pas un hasard que, comme l'a dit M. Biardeau dans sa synthèse de l'œuvre de L. Dumont, la non-violence soit avant tout le fait du renonçant : « l'*ahimsā* [...] est un article du programme qui [...] commande au renonçant toutes les conditions d'abstention possibles pour obtenir le détachement total, nécessaire à la délivrance »¹⁵.

7. SORT DES MÉTAPHORES

Or, on observe bien des éléments communs entre le comportement de l'étudiant védique et le renonçant. L'un et l'autre sont astreints au célibat, vivent de mendicité, ont une baguette pour attribut, récitent le Veda, ne sacrifient pas, enfin sont soumis au principe de non-violence. L'obéissance au maître spirituel est obligatoire pour l'un et pour l'autre. Le rite d'initiation aux études du Veda et les rites par lesquels on commence sa vie de renonçant ont ceci de commun que, d'un côté, l'étudiant sera confié aux dieux pour lui éviter tout dommage, alors que de l'autre, le renonçant fait le vœu de ne pas inspirer de peur aux êtres vivants, l'*abhaya* (« non-peur ») étant solidaire de la non-violence. Ces démarches ainsi que la réciprocité qui s'ensuit (l'étudiant ne fera pas de mal aux dieux, le renonçant n'éprouvera pas de peur) attestent clairement que l'évitement de la violence se fait par les moyens proprement rhétoriques : par la manipulation des signes du monde extra-social, divin, et par le recours aux formules de vœu. Mais il y a une différence fondamentale entre l'étudiant védique et le renonçant car s'ils évitent de commettre le mal, leurs motivations respectives sont à l'opposé les unes des autres : l'étudiant écarte la tendance au mal parce qu'il ne sait pas encore comment réparer le mal éventuel ; le renonçant, lui, fait de même parce qu'il sait que la magie réparatrice (qu'il n'emploie pas d'ailleurs) a une portée limitée.

Le renoncement est la seule pratique qui puisse conduire à la délivrance de l'engrenage des actes et de leurs conséquences. Or quel est l'avantage du renoncement face au problème de la non-violence ? On peut le voir dans une nouvelle rhétorique mise à contribution qui consiste non plus à déguiser les actes de violence, mais à les canaliser non vers l'extérieur de l'agent de la violence, mais vers la personne même de l'agent. Diverses manières de pratiquer de multiples abstentions en fournissent l'illustration. Le renonçant est un *ātmāyajin* « qui se sacrifie lui-même, qui se sacrifie pour lui-même ou en lui-même ». Quand il prend de la nourriture, il sacrifie en lui-même, les feux sacrés qu'installe tout sacrifiant étant identifiés à ses souffles vitaux. En mangeant, il s'abstient de tout plaisir sensuel, il prend de la nourriture comme on avale un médicament et cela après avoir partagé cette nourriture avec d'autres êtres vivants (Baudhāyana-Dharmasūtra 2.10.18.10, cité par Schmidt, 1968 : 637 n. 8). « Le rituel entier est réduit et approprié par l'individu », dit fort justement Schmidt, et on peut aller plus loin dans le même sens en faisant observer que le repli sur son propre Soi est accentué encore plus dans un texte comme la Chandogya Upaniṣad (où le terme d'*ahiṃsā* apparaît pour la première fois). Si la réduction et l'appropriation du rituel sacrificiel du renonçant se traduit, dans les cas qu'on vient de rappeler, par l'intériorisation des feux, la négation du plaisir de manger et le déplacement de ce plaisir vers les autres, le passage du sacrifice extérieur au sacrifice intérieur est marqué, selon le maître Ghora (Chandogya Upaniṣad 3.17.4), par une diminution de son propre Soi. Car, explique Ghora, la vie d'un homme est un sacrifice sômique continu et les honoraires sacrificiels qu'on y remet aux officiants sont assimilés aux pratiques d'austérité, de générosité traduite par le don d'aumônes, d'honnêteté, de non-violence et d'énonciation de vérité. Si l'on suit Schmidt, Ghora considère toutes ces pratiques comme des variantes de la négation de soi : par les austérités, celui qui a subi la consécration (la *dikṣā*) verra son corps s'émacier ; donner les aumônes, c'est se dessaisir d'une part de ses richesses ; dire la vérité et être honnête est aussi une contrainte car les hommes disent ce qui n'est

pas vrai, alors que le sacrifiant, lui qui passe du monde des hommes au monde des dieux, se doit de faire comme les dieux, de dire la vérité. C'est parce que la non-violence est partie intégrante des pratiques d'abstention et parce qu'elle est le contraire du comportement naturel – une pratique apprise afin d'épargner aux autres le mal qui consiste à vivre dans la dépendance d'autrui – qu'elle témoigne de l'autonomie, de l'indépendance et du repli sur soi de celui qui a intériorisé le sacrifice.

Il faut insister sur le caractère secondairement *construit* du sacrifice du renonçant, nécessairement individuel et autonome. C'est en cela, me semble-t-il, qu'il relève des stylèmes méta-ritualistes ou post-ritualistes¹⁶, c'est-à-dire d'un style de comportement méta-phorique par rapport au style du rituel extérieur. Ce comportement second se construit à partir de, et en négation de, celui qui commande le ritualisme, déjà dépassé par l'*āt māyajin*. Le ritualisme est destructeur car il fait dépendre le sacrifiant des éléments du monde extérieur (les officiants, les victimes, les offrandes, etc.), donc nécessitant la magie réparatrice afin de ne pas subir ultérieurement le sort infligé par lui aux autres. Le post-ritualisme, le savoir post-liturgique qui se dégage des rites après qu'on les a pratiqués, enseigne que le rite n'est pas seulement ce lieu où les gestes et les paroles concourent à interpréter ou à redresser le monde, mais que c'est aussi le lieu des actes par essence irréparables, même s'ils sont totalement ou partiellement compensés, même si leurs effets sont dissimulés par les tropes stylistiques visant à modifier l'allure des actes commis par le sacrifiant non autonome. Le ritualisme, même s'il englobe les tentatives de réparations, est senti comme imparfait. Son absorption par le sacrifice du renonçant fut favorisée par cette ancienne tendance qui n'a peut-être jamais quitté la scène indienne : la tendance à ne faire que le sacrifice de son Soi, sacrifice individuel et solitaire, comme l'était l'offrande aux dieux de l'Homme primordial.

8. SOMMAIREMENT, EN QUELQUES PROPOSITIONS

La non-violence opposée à la violence est une pratique qui repose sur une figure de pensée privative. Cette figure de pensée s'appuie à son tour sur l'incertitude que représente une tendance, la poursuite de l'idéal de l'annulation de toute trace de violence.

Des tropes verbaux et stylistiques (métaphores et métonymies dont la distinction est malaisée, tellement la frontière entre elles est floue), sont alors de rigueur puisqu'il faut mettre en place des principes d'un comportement contraire aux pratiques rituelles usuelles, construites à partir des significations propres à ces pratiques. Ces pratiques bien que gardant leur valeur seront mises en doute.

Le démembrement de l'Homme primordial n'est pas seulement un fantasme figurant l'immolation d'une victime humaine, puis d'une victime animale. Démembrer l'Homme primordial, c'est tenter une transposition concrète du sacrifice intériorisé que doit accomplir le renonçant. Sacrifiant soi-même pour lui-même, il annonce une nouvelle manière de se rendre indépendant des autres, de ne pas intégrer les autres dans son « faire sacrificiel ». C'est une solitude suprême qu'il exige de lui-même, ainsi que le fait l'ascète pratiquant les austérités.

Pour l'Inde védique et hindoue, l'homme en tant qu'être collectif est, de manière contradictoire, soustrait à la violence pour que celle-ci s'exerce sur un individu sou-

cieux de non-violence ; l'homme est, à ce titre, le non-objet de la violence. La vache (sacrée, hypéronyme de la vie animale, sinon animée) est, en revanche, l'objet privilégié de la non-violence : elle est soustraite à la violence.

B.O.
Univ. de Strasbourg/CEIAS

NOTES

1. RENO 1939 : 18. Cf. plus récemment WAYMAN 1990 : 14-23.
2. GONDA, « Why are *ahimsā* and similar concepts often expressed in a negative form? », in GONDA 1959: 103, 110, 113.
3. KIRFEL 1976 : 179-190.
4. MALAMOUD 1976 : 15.
5. D'après LÉVI 1966 : 130.
6. *Ibid.* : 137.
7. *Ibid.* : 137-138 ; MINARD 1949, I : 198 n. 577a.
8. WEBER 1868 : 58.
9. LÉVI, 1966 : 133.
10. Trad. VERPOORTEN 1977 : 338.
11. Aitareya-Brāhmaṇa II. 11 : *yad evaita paśau puroḍāśam anunirvapanti/tenaivāsya tad apūryate* (trad. VERPOORTEN, 1977 : 302-303).
12. Le Śatapatha-Brāhmaṇa 3.8.1.15 dit en fait : « afin que nous ne soyons pas les témoins oculaires quand on est en train de faire consentir (au meurtre) ». Sur les problèmes de lecture de ce fragment et de son contexte, v. MINARD 1956, II : 61.
13. RENO 1954 : 174.
14. Ces renvois et bien d'autres qui suivent sont empruntés à SCHMIDT 1968 : 625-655 (article riche en réflexions pertinentes au sujet traité ici, dont certaines ont servi à alimenter les présentes remarques).
15. BIARDEAU 1965 : 53.
16. S'il est possible d'entendre dans ce sens le terme de « méta-ritualisme » de RENO, v. RENO 1947, I, § 578 et RENO 1978 : 109.

BIBLIOGRAPHIE

- BIARDEAU, M. (1965), « L'Inde et l'histoire » (à propos de l'œuvre de Louis Dumont), *Revue historique*, 475, p. 53.
- GONDA, J. (1959), « Why Are *ahimsa* and Similar Concepts often Expressed in a Negative Form? », in J. Gonda., *Four Studies in the Language of the Veda*. La Haye, Mouton, pp. 103, 110, 113.
- KIRFEL, W. (1976), « Der Aśvamedha und der Puruṣamedha », in W. Kirfel, *Kleine Schriften*, hrsg. von R. Birwé. Wiesbaden, F. Steiner, pp. 179-190.
- LACOMBE, O. (1966), *L'absolu selon le Vedānta*. Paris, Geuthner, p. 275.
- LÉVI, S. (1966), *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*. Paris, PUF (« Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses » LXXIII), p. 130. (1^{re} éd. 1898.)

- MALAMOUD, Ch. (1976), « Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique », *Archives européennes de Sociologie*, XVII, p. 15.
- MINARD, A. (1949-1956), *Trois énigmes sur les cent chemins*. Paris, Les Belles-Lettres/CNRS, t. I, & II.
- OGUIBÉNINE, B. (1985), *Essais sur la culture védique et indo-européenne*. Pise, Giardini Editori e Stampatori (« Testi linguistici » 6), pp. 65-66.
- RENOU, L. (1939), « Sur certains emplois d'a(n)^o - privatif en sanskrit et notamment dans le Ṛgveda », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 10, p. 18.
- RENOU, L. (1954), *Vocabulaire du rituel védique*. Paris, Klincksieck, p. 174.
- RENOU, L. (1955), *Études védiques et paninéennes*, t. IX. Paris, Éd. de Boccard.
- RENOU, L. (1978), *L'Inde fondamentale*. Études d'indianisme réunies et présentées par Ch. Malamoud. Paris, Hermann, p. 109.
- RENOU, L. & FILLIOZAT, J. (1947), *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*. Paris, Payot, t. I, § 578.
- SCHMIDT, H.P. (1968), « The Origin of Ahimsā », in *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*. Paris, Éd. de Boccard, pp. 625-655.
- THITE, G.U. (1975), *Sacrifice in the Brahmana-Texts*. Poona, University of Poona.
- VERPOORTEN, J.-M. (1977), *L'ordre des mots dans l'Aitareya-Brāhmaṇa*. Paris, Les Belles-Lettres.
- WAYMAN, A. (1990), « The Negative a/an- Prefix in Sanskrit », in B.K. Matilal & P. Billimoria, eds., *Sanskrit and Related Studies*. Delhi, Sri Satguru Publications, pp. 14-23.
- WEBER, A. (1868), « Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit », *Indische Streifen*, Berlin, p. 58.

RÉSUMÉ

L'évolution de l'idéal de non-violence hindoue se présente comme une transition graduelle de la violence conditionnée par l'attitude religieuse du sacerdoce védique de la haute époque (évincement des non-sacrifiants) à une violence mesurée dans le sacrifice brahmanique, qui cherche à atténuer et même à annuler toute trace de violence. Le recours aux tropes verbaux et stylistiques est le moyen de la mise en place des principes des pratiques nouvelles conçues, cependant, à partir des significations propres aux pratiques jusqu'alors usuelles.

ABSTRACT

ON THE RHETORICS OF VIOLENCE

The evolution of the Hindu ideal of non-violence is understood as a gradual transition from Vedic violence of the early period conditioned by the religious attitude of the priests (non-sacrificers' exclusion) to the Brahmanic sacrificial practice with its endeavour to attenuate, if not to annihilate, any touch of violence. Verbal and stylistic tropes are then used as a strategy devised to generate new practices and to modify the stock of significations current in the old transactions within sacrifice.

LES RESTES DE LA VENGEANCE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



(Clichés D. Vidal)

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

LES JOUTES À L'ARC

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

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

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

Mela de Bijai à Rinjit. Himachal Pradesh.





Joutes à l'arc. Himachal Pradesh.



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

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

LES VENDETTAS

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

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

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

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

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

Tour de guet des Manai. Himachal Pradesh.



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Famille de Sajaik. Himachal Pradesh.

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

LES VENDETTAS MISES EN CAUSE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LES ENJEUX SOCIAUX DE LA VIOLENCE

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

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

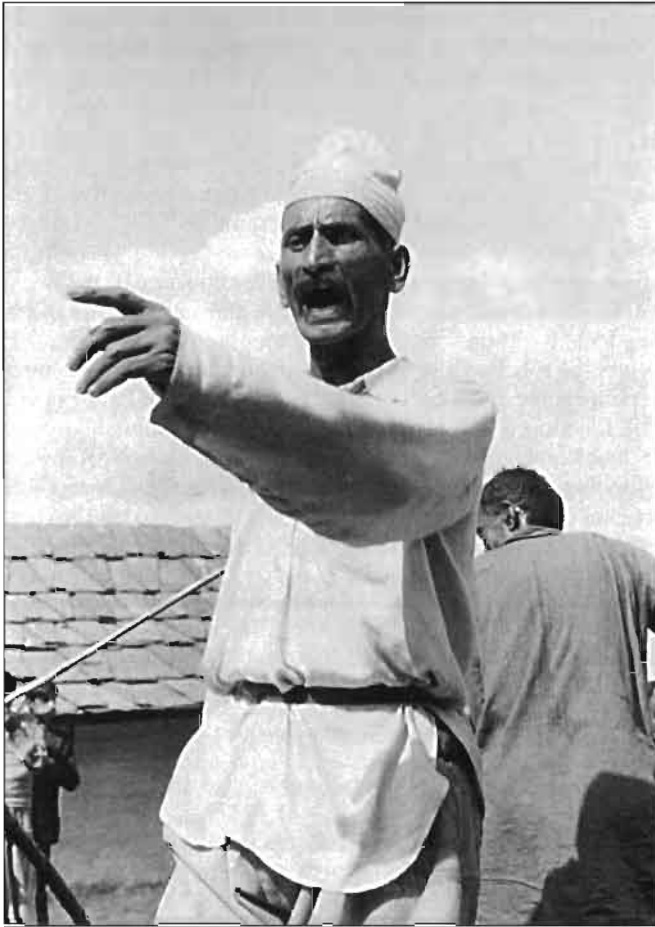
Une distinction existait cependant en ce qui les concernait. Au lieu de considérer leur identité comme un simple statut hérité qui leur serait automatiquement acquis, toutes leurs traditions convergeaient, au contraire, pour donner à ce statut tout à la fois la force et la fragilité de ce qui ne s'acquiert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

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

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

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

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



Membre des Khund. Himachal Pradesh.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VENGEANCE ET SACRIFICE

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Temple de Bijai à Saranh. Himachal Pradesh.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

D. V.
ORSTOM/CEIAS

NOTES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAPHIE

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

RÉSUMÉ

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

ABSTRACT

FEUD REMAINS

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

LE BRÂHMANISME ANCIEN, OU LA NON-VIOLENCE IMPOSSIBLE

Peut-être le Mahatma Gandhi n'a-t-il pas été conscient qu'en se faisant l'apôtre des méthodes non-violentes il transformait profondément le sens de l'*ahimsā* brahmanique. La relisant à travers un prisme de valeurs chrétiennes qu'il rapportait d'Angleterre et d'Afrique du Sud¹, il a plutôt cru redécouvrir ses racines dans sa propre culture reformulées en termes occidentaux et s'en est emparé avec d'autant plus de passion.

Il est d'ailleurs exact que l'*ahimsā* est un des concepts fondamentaux que le brâhmanisme ancien a examiné sous toutes ses faces. Ce qui n'implique pas nécessairement une présentation unanime de l'idéal qu'elle propose. Même en faisant abstraction de l'*Arthaśāstra*², on ne peut qu'être frappé par la différence de traitement entre le *dharmasāstra* par excellence, la *Manu-smṛti* [MS], et l'épopée, le *Mahābhārata* [MBh] essentiellement, dont on n'arrive pas à déterminer lequel a précédé l'autre.

LA « NON-VIOLENCE » SELON LA *MANU-SMṚTI*

Pour une mise en place du problème posé par l'*ahimsā*³, il suffit de parcourir rapidement les chapitres v-vii de la MS qui traitent respectivement des règles alimentaires et des sources de pollution, de la vie des ascètes de la forêt et du roi. Dans les deux premiers chapitres, le point de vue dominant est celui du brâhmane – déjà le « maître de maison » du chapitre iv était avant tout un brâhmane –, mais les autres catégories sociales ne sont pas totalement absentes (notamment quand il s'agit de la réglementation des cas de souillure).

Cependant, le chapitre v, s'ouvrant sur les nourritures permises et défendues nous laisse déjà perplexes. La liste des aliments interdits commence par le poireau,

l'ail, l'oignon et les champignons qui poussent sur un sol *amedhya* – « impur », lit. « impropre au sacrifice »⁴. Ils ne sont interdits qu'aux *dvija*, aux deux-fois nés, mais chez Manu, *dvija* est souvent le terme qui désigne le seul brâhmane. Dans ce cas l'interdiction est absolue. Après quelques recommandations concernant l'emploi du lait caillé, vient une longue énumération d'animaux carnivores, plus précisément tous les oiseaux prédateurs ou charognards, sauvages ou habitués des villages, les oiseaux aquatiques qui se nourrissent de poissons et la quasi-totalité des poissons. Il ne semble pas y avoir de cas où ces multiples animaux soient permis ou rendus comestibles par un rituel quelconque (V 13-14). L'énumération est ponctuée par une énigmatique mais péremptoire interdiction concernant les poissons (V 15) : « Celui qui mange d'une viande est un mangeur de cette viande. Celui qui mange du poisson est un mangeur de toutes les viandes : c'est pourquoi on doit s'abstenir de manger du poisson. »

La liste n'est pas close pour autant : on élargit la palette des interdits en y ajoutant les animaux sauvages, et plus spécialement « ceux qu'on ne connaît pas », « ceux qui ont cinq ongles » (V 17), à l'exception de quelques-uns, mais finalement « les brâhmanes peuvent tuer, cela est recommandé, des bêtes sauvages et des oiseaux en vue d'un sacrifice et pour nourrir leur maisonnée, car Agastya l'a pratiqué autrefois » (V 22)⁵. La coupure ne passe donc pas entre les bêtes sauvages et les animaux domestiques – *paśu* – et les distinctions faites restent mystérieuses, fondées sur la coutume ou sur des croyances plus anciennes qui nous échappent. Pour les poissons, il est tentant de se référer à la toujours présente « loi des poissons » qui fait des poissons des carnivores impénitents, le plus gros mangeant le plus petit. D'ailleurs, c'est bien quelque chose comme cela qu'a créé Brahmā autrefois (V 28-30) : « Les créatures immobiles sont la nourriture des créatures mobiles, celles qui n'ont pas de dents sont la nourriture de celles qui ont des dents, celles qui n'ont pas de mains la nourriture de celles qui ont des mains, les peureuses des braves... ».

Mais très vite une règle d'or est donnée qui, compte tenu des interdictions absolues que l'on vient d'énumérer, permettent au brâhmane de manger de la viande (V 31) : « Mais une injonction divine dit que l'on ne mange de la viande qu'en vue d'un sacrifice. » Cette clause était déjà apparue, mais elle devient injonction imprescriptible. L'idée est reprise sous différentes formes et ne laisse aucune hésitation quant à son interprétation (V 32-36) : « Qu'il l'ait achetée, qu'il l'ait prise sur une de ses bêtes ou qu'elle ait été donnée par un autre, celui qui mange cette viande après en avoir fait offrande aux dieux et aux ancêtres n'est pas souillé. Le brâhmane qui connaît les injonctions⁶ ne saurait manger de la viande sans se conformer à l'injonction, à moins qu'il ne soit en situation de détresse. S'il en mange sans respect pour l'injonction, après sa mort il sera mangé par les bêtes qu'il a mangées, sans pouvoir s'y opposer. La faute que commet celui qui tue une bête sauvage pour se procurer de l'argent n'est pas aussi grave dans l'au-delà que celle d'un mangeur de viandes qui n'ont pas été offertes. Le brâhmane ne doit jamais manger de la viande qui n'a pas été apprêtée avec des formules rituelles, mais il doit manger celles qui ont été préparées avec ces formules suivant l'injonction. » L'explication en est simple et ne laisse place à aucun remords pour celui qui se conforme à la loi védique (V 39-40) : « Les victimes sacrificielles – *paśu* – ont été créées par le Svayambhū lui-même pour le sacrifice, car le sacrifice sert au bien de tous. Aussi tuer dans le sacrifice n'est pas tuer. Les plantes, les bêtes domestiques, les arbres, les quadrupèdes et les oiseaux qui meurent pour le sacrifice accèdent à une vie supérieure par la suite. »

Jusqu'ici le mot *hiṃsā* a été évité tant comme substantif que sous forme verbale. Suivent plusieurs śloka qui parlent de tuer dans les cas envisagés par les injonctions védiques et c'est la forme *hiṃs-* qui est employée, sans rien ajouter toutefois à ce qui vient d'être si clairement dit, même cette conclusion (V 44) qui rappelle le vers ci-dessus sur le meurtrier qui devient non-meurtrier dans le sacrifice : « La *hiṃsā* telle qu'elle est enjointe par le Veda strictement appliquée aux êtres mobiles et immobiles n'est rien d'autre que l'*ahiṃsā* : c'est le Veda en effet qui fait connaître le *dharma*. » Ici c'est le terme *ahiṃsā* qui est important : il faut employer le terme positif *hiṃsā* pour lui faire correspondre son contraire exact. Et l'on notera qu'il n'y a aucune distinction faite alors entre les végétaux et les animaux. Quand, en V 45, on parle de créatures qui sont *ahiṃsaka* - « qu'il ne faut pas tuer » -, cela signifie donc seulement que ces bêtes ou plantes ne doivent être tuées que pour le sacrifice.

Cela semble avoir quelques conséquences lorsqu'au chapitre VI il est question de l'ascète sous ses deux formes, celle du *vānaprastha* et celle du *yati*, de l'ermite habitant la forêt et du renonçant vagabond et mendiant (le terme *sannyāsin* est pratiquement inusité sinon ignoré). La distinction entre les deux est mal faite puisque Manu peut affirmer (VI 75) : « Grâce à l'*ahiṃsā*, grâce au détachement des organes des sens, grâce aux rites védiques et à de sévères austérités - *tapas* -, ils arrivent ici-bas à ce séjour (dans le Brahman). » Quelle que soit ici la conception de la délivrance qui s'exprime, elle allie l'*ahiṃsā* aux rites védiques et il n'y a pas lieu de s'en étonner. Cette *ahiṃsā* en effet est intacte si l'on tue plantes et animaux en vue du sacrifice et non par colère ou gourmandise. En revanche, pour l'ascète comme pour le brâhmane maître de maison, tout repas, même végétarien, doit être un sacrifice - ce que d'ailleurs le brâhmane d'aujourd'hui sait parfaitement lorsqu'il fait des offrandes de boulettes de nourriture tout autour de son plat avant de commencer à manger. Rien n'échappe à la loi de l'*ahiṃsā* alors même qu'on l'a tournée.

Ce n'est pas tout : la liste des mets non consommables avait commencé avec des végétaux qui ne poussaient pas dans des sols très purs. La considération des règles alimentaires s'arrête brusquement pour laisser la place, en V 57, aux règles concernant les souillures, et plus particulièrement celles qui touchent à la mort et au deuil. Les termes les plus courants sont alors *śuddhi* et *aśuddhi*, *śuddha* et *aśuddha*. On se rappelle le *amedhya*, « impropre au sacrifice », employé pour les aliments non consommables. Il y a une nuance, mais c'est bien malgré tout la notion de pureté et d'impureté qui fait le lien entre les deux séries de termes, *amedhya* ajoutant un rapport avec le sacrifice.

Nouveau sujet de perplexité : le problème de la consommation de la viande semble être résolu sans difficulté quand, peu avant de conclure sur ce thème, de nouvelles considérations sont introduites (V 52-54) : « Personne n'est plus coupable que celui qui accroît sa chair avec la chair d'une autre créature, sans en avoir fait offrande aux ancêtres et aux dieux. Entre celui qui, pendant cent ans, offrirait chaque année un sacrifice de cheval et celui qui ne mangerait pas du tout de viande, le mérite est égal. Une nourriture de fruits et de racines pures - *medhya* - et des repas comme ceux des ermites ne donnent pas autant de mérite que l'abstention totale de viande. » Que reste-t-il à manger ? En un premier temps, on ne fait que répéter que la viande n'est consommable que dans le sacrifice. Mais, nouvelle réflexion, des sacrifices coûteux et royaux offerts pendant cent ans et impliquant la consommation de viande, ne sont pas plus méritoires que l'abstention pure et simple

de viande. Troisième moment – et nous ne savons vraiment plus que manger – la nourriture des ascètes (décrite comme végétarienne) n'est pas aussi méritoire que l'abstention complète de viande. En fait, on l'a vu, il semble que l'ermite de la forêt peut aussi avoir une activité rituelle et que celle-ci comporte sans doute des victimes animales. Mais on en arrive à cette contradiction que l'activité rituelle n'est interdite à personne, pas même à celui qui cherche la délivrance, alors que l'abstention de viande est celle qui promet les plus grands mérites. Si la logique de l'ensemble est difficile à saisir, on ne doit pas moins en conclure que le végétarisme est en progrès dans la coutume brahmanique. Quant à la réflexion sur l'*ahimsā*, elle paraît pour le moins inachevée, puisque d'un côté on transforme la *himsā* en *ahimsā* en faisant offrande aux dieux et aux ancêtres de la viande de l'animal sacrifié, et que de l'autre, l'abstinence complète de viande est supérieure à toute sorte de nourriture – sans référence à l'*ahimsā*. De toute façon, qu'il s'agisse du pur ou de l'impur, de la *himsā* ou de l'*ahimsā*, le ressort de l'acte qu'ils commandent est l'intérêt du seul agent de l'acte.

Un nouveau sujet fait irruption sans transition après le traitement des cadavres humains, curieusement inséré entre ce dernier et d'autres règles concernant les morts : qu'en est-il de la pureté du roi ou des règles qui la commandent ? La réponse est simple et elle a l'intérêt de placer le prince côte à côte avec de saints personnages mais pour des raisons qui lui sont propres (V 92-97) : « Il n'y a rien d'impur dans les rois, ni chez ceux qui pratiquent des observances ou sont engagés dans une session sacrificielle. Les rois occupent le siège d'Indra⁷ et les autres sont toujours le Brahman. La position souveraine du roi prescrit sa pureté immédiate. La protection qu'il doit à ses sujets en est la cause. Sont purs aussi impérativement ceux qui meurent au plus fort d'un combat, ou frappés par la foudre, ou par la main d'un roi, ou pour la cause d'un brâhmane ou de sa vache, ou encore celui que nomme le roi (pour une fonction donnée). Le prince a en lui ce qui constitue les huit gardiens des mondes, l'astre lunaire, le Feu, le Soleil, le Vent, Indra, le Maître des richesses et celui des eaux⁸. Le roi est sous l'égide de ces Seigneurs de mondes, et il n'y a aucune impureté prescrite pour lui. Tandis que la pureté et l'impureté des simples mortels naissent et disparaissent à partir des mondes eux-mêmes. Pour celui qui est tué au combat selon le *dharma* des kṣatriya avec des armes prêtes à frapper, le sacrifice – *yajña* – est l'affaire d'un instant, de même l'impureté : telle est la position. »

Nous apprenons ici deux choses importantes : il n'y a pas d'impureté pour le roi et la première justification qu'on en donne est que, par position, il ne peut pas se permettre d'être impur. Il peut même rendre pur instantanément celui qu'il désigne pour une tâche à accomplir. C'est de lui qu'il s'agit, mais aussi de sa fonction. Secondairement, on justifie ce privilège par l'habitation en lui des huit *lokapāla* : n'est-il pas sur terre le gardien des huit orientes ? La justification est un peu simple. Seconde information, qui est donnée comme par prétérition, comme si nous savions déjà que la mort au combat est un sacrifice : évidemment le texte ne dit pas, comme l'épopée, que la guerre est un sacrifice (car une guerre a une certaine durée), mais le sacrifice réduit à la mise à mort est sans épaisseur et l'impureté de la victime est réduite à néant dans l'instant même, ce qui est important pour elle autant que pour ses voisins sur le champ de bataille (qui n'entrent d'ailleurs jamais en considération).

C'est au chapitre VII cependant que Manu formule son enseignement sur le roi. Il lui attribue une grande puissance, mais celle-ci est d'abord contrôlée par le *danḍa* – le « bâton du châtiment » – qui semble précéder l'institution royale dans la créa-

tion (VII 14-15) : « C'est pour cela que le Seigneur a tout d'abord émis le *daṇḍa*, fait de l'ardeur brûlante du Brahman, c'est-à-dire le *dharmā*, son fils, protecteur de tous les êtres. Par peur du *daṇḍa*, les créatures immobiles et mobiles sont objets et sujets de jouissance et ne bronchent pas de leur *dharmā*. » Désormais, c'est le *daṇḍa* qui est le vrai roi (VII 17-18) : « Le *daṇḍa* est un roi viril, il est le guide, il châtie, il surveille, dit-on, le *dharmā* des quatre états de vie. Le *daṇḍa* commande, il protège tous les sujets. Le *daṇḍa* veille quand les sujets dorment. Les sages savent qu'il est le *dharmā*. » Et ce *daṇḍa* est rendu indispensable parce que les créatures ne sauraient se tenir à leur place sans lui (VII 20-22) : « Si le roi ne maniait pas le *daṇḍa* sans relâche sur les êtres qui sont à châtier, les plus forts feraient cuire les plus faibles sur une broche comme des poissons. Le corbeau mangerait le gâteau d'oblation, le chien lécherait le beurre clarifié de l'offrande. Personne n'aurait plus rien à soi et tout serait sens dessus dessous. Le monde entier est dompté par le *daṇḍa* car il n'est pas facile de trouver un homme pur. C'est par peur du châtement que tous les êtres vivants participent aux joies sensibles. » Il faut arrêter ici ce discours qui se prolonge et décrit longuement toutes les catégories de créatures à tous les étages du triple monde. On se croirait passé du *dharmasāstra* à l'épopée avec l'expression qui revient : *bhogāya kalpate*⁹. C'est le monde ordinaire réglé par le *dharmā* dont il s'agit de maintenir l'ordre. Seul le roi peut le faire, et il ne peut le faire sans le *daṇḍa*.

Il reste que le roi doit manier le *daṇḍa* avec discernement, ne châtier que ceux qui le méritent et ne pas chercher la violence pour la violence. Cela vaut aussi bien pour la police à l'intérieur du royaume que dans les relations avec les autres royaumes, mais il n'y a aucune discussion autour de la *himsā* et de l'*ahimsā* : le problème n'est simplement pas posé en ces termes. Il y a une sorte de sagesse royale qui préside à l'administration du *daṇḍa*, et cette sagesse implique, de la part du souverain humain, un grand contrôle de soi, une domination de ses passions, une ascèse proprement royale. Il doit par ailleurs se faire assister de conseillers choisis avec discernement dans des lignées éprouvées pour leur fidélité à la lignée royale, dont le premier de tous doit être un brâhmane de grande science. Le but recherché est la victoire au combat et la paix (surtout pour les brâhmanes) à l'intérieur du royaume.

Les trois grandes règles du devoir du roi consistent à ne jamais fuir dans le combat, à protéger ses sujets et respecter les brâhmanes. Quant aux règles du combat que doit observer le bon guerrier (VII 90-93), elles ne sont pas propres à la MS et se retrouvent partout, y compris dans l'épopée. On y note seulement l'absence du terme *saraṇa*, si important dans l'épopée, où il désigne la « prise de refuge » en quelqu'un qui, dès cet instant, doit abandonner toute intention de tuer, même sur le champ de bataille.

Somme toute, rien de très neuf dans la conception du pouvoir royal et un certain flou dans l'examen de l'acte de violence et de son contraire. La MS est un code de lois et non un traité idéologique qui mettrait en forme un système de croyances et de notions socio-religieuses. Elle présente d'ailleurs dans sa cosmogonie initiale une particularité qu'il faut signaler : alors que les moments de sa cosmogonie rappellent fortement ceux que décrivent les grands Purāṇa et l'épopée, elle ne mentionne jamais Viṣṇu. Elle n'en donne pas moins le vers « étymologique » fatidique qui rend compte du nom de Nārāyaṇa (I 10), mais c'est alors Brahmā Pitāmaha qui est ainsi désigné. Manu ignore les grands dieux de la *bhakti* épique. Il est donc possible de penser que son code de lois se veuille d'abord « védique », fondé sur les injonctions - *vidhi* - des textes de rituel sans référence à une divinité suprême ni à

sa « descente » dans le monde en temps de crise. Ce serait une ligne possible de codification du brâhmanisme qui se voudrait plus proche de l'enseignement védique, sans pour autant ignorer l'organisation de la société brahmanique qui a pris forme à partir de lui plutôt qu'en lui. Même si elle a vraisemblablement eu moins d'adeptes que l'idéologie de la *bhakti*, et moins d'avenir, elle a sans doute inspiré une ligne de brâhmanes particulièrement vigilants et sans compromis qui lui a donné sa réputation d'« orthodoxie ».

LA DOCTRINE ÉPIQUE

L'épopée nous introduit au contraire dans un univers puissamment construit et logiquement ordonné, dont nous ne reprendrons ici que les points déjà examinés dans la MS afin d'analyser plus précisément ce qu'est l'*ahimsā*. Si la MS se plaçait avant tout du point de vue du brâhmane, l'épopée, comme on peut s'y attendre, a pour centre les problèmes posés par la fonction royale à l'intérieur du brâhmanisme. Ce qui veut dire que le brâhmane garde sa prééminence, mais que le devoir du roi par rapport à lui est soigneusement analysé et inclus dans le système global du brâhmanisme. Nulle part le MBh ne dira que le prince est immédiatement pur parce qu'il doit l'être pour exercer ses fonctions royales.

Mais ici, on ne parlera plus de brâhmanisme : la référence suprême est en effet le dieu suprême Viṣṇu, avec son corrélat Rudra-Śiva qui lui est complémentaire, tandis que Brahṃā garde, au niveau de la création du monde, une fonction créatrice et ordonnatrice qui rappelle qu'il est la personnification de la Révélation védique. Viṣṇu et Rudra-Śiva, de dieux centraux du rituel védique, sont devenus les Yogin suprêmes, la forme ultime du divin, qui est au-delà des rites, au-delà des divisions en *varṇa* hiérarchisés, et qui promet la délivrance définitive du monde des renaissances à tous ceux qui ont pratiqué leur *dharma* propre sur terre. Ils ne se désintéressent pas pour autant du sort du monde qui transmigre dans sa globalité et à l'intérieur duquel la majorité des créatures sont promises à une transmigration éternelle. C'est pourquoi Viṣṇu, aidé des dieux du ciel et prenant tantôt la forme de Rudra-Śiva pour détruire comme le feu même du sacrifice, tantôt celle de Brahṃā pour créer, « descend » dans le monde pour sauver le *dharma* en perdition. On voit immédiatement qu'il doit y avoir un rapport essentiel entre cet *avatāra* - Kṛṣṇa dans le MBh - et le roi qui doit maintenir chacun de ses sujets dans son *dharma* par l'exercice du *danḍa*¹⁰. En un mot, nous sommes dans l'univers de la *bhakti* brahmanique, ce qui introduit d'assez fortes nuances promises à un avenir certain et beaucoup moins étroit que celui de la MS.

Plutôt que de centrer notre attention sur la *Bhagavadgītā* [BhG], enseignement de Kṛṣṇa à Arjuna, le Pāṇḍava royal par excellence quoiqu'il ne soit pas le roi en titre, enseignement donné sur le champ de bataille à l'orée du grand conflit de dix-huit jours, nous reprendrons l'enseignement même d'Arjuna à son frère aîné, le roi Yudhiṣṭhira qui, au lendemain de cette guerre meurtrière qu'il a voulu mener pour assurer le triomphe du *dharma*, ne songe plus qu'à se retirer dans la forêt pour y vivre en ascète et expier les massacres de la guerre. Arjuna ne saurait que mettre en lumière la doctrine même qu'il a reçue de l'*avatāra* Kṛṣṇa, et c'est lui, plus que Bhīṣma, le grand instructeur du Livre XII, qui reprend la doctrine épique dans toute sa rigueur.

Dans son éloge du *daṇḍa* il a des accents qui rappellent la MS au point d'avoir avec elle deux śloka en commun. Le *daṇḍa* et le *dharma* sont pratiquement identifiés (MBH XII 15 2-4a ; *id.**) : « Le *daṇḍa* commande à tous les sujets et les protège. Le *daṇḍa* veille quand ils dorment. Les sages savent que le *daṇḍa* est le *dharma* même. Le *daṇḍa* protège le *dharma* ainsi que l'*artha*, prince, le *daṇḍa* protège le *kāma*. Le *dharma* est, dit-on, le *trivarga* (l'ensemble des trois « buts de l'homme »). Le *daṇḍa* protège la récolte. Le *daṇḍa* protège la richesse. » Et le *daṇḍa* ne peut être que le châtement, sous les formes diverses qu'il prend selon les circonstances de son application (15, 11-13 ; *id.*) : « Quand le sombre *daṇḍa* aux yeux rouges circule prêt à sévir, alors les créatures ne sont pas dans l'égarément si leur guide voit ce qui est bon. L'étudiant védique, le maître de maison, l'ermite forestier et l'ascète mendiant, tous autant qu'ils sont, ne se tiennent dans le droit chemin que par la peur du *daṇḍa*. » Ce n'est plus le *trivarga* que le *daṇḍa* protège, c'est l'ensemble des quatre « états de vie », ce qui d'ailleurs ne fait pas de différence vraisemblablement aux yeux d'Arjuna, car le troisième et le quatrième *āśrama* sont inclus dans ce *trivarga* si l'on prend garde que le *mokṣa* est le « désir de la délivrance » et comporte donc un désir, un *kāma*, comme sa forme grammaticale l'implique.

Le *daṇḍa* ne s'applique d'ailleurs pas à la seule société humaine, du moins aux hommes qui la constituent, mais à tout leur environnement (15, 36-43) : « S'ils n'avaient pas peur du *daṇḍa*, les oiseaux et les bêtes de proie mangeraient le bétail, les hommes et les oblations destinées au sacrifice. L'étudiant védique n'étudierait pas, on ne traierait pas une vache laitière, une jeune fille ne se marierait pas si le *daṇḍa* n'y veillait. Il y aurait une négligence universelle et toutes les barrières seraient rompues, on ne saurait pas distinguer ce qui est à soi si le *daṇḍa* n'y veillait. Ceux qui n'auraient rien à craindre ne resteraient pas dans une session sacrificielle d'un an avec ses honoraires conformes à la règle, si le *daṇḍa* n'y veillait. Personne ne pratiquerait le *dharma* qui convient à son état de vie en respectant les injonctions védiques ni ne chercherait à les connaître, si le *daṇḍa* n'y veillait. Les chameaux, les bœufs, les chevaux, les mulets et les ânes ne se laisseraient pas atteler à des véhicules si le *daṇḍa* n'y veillait. Les domestiques, pas plus que les enfants, n'obéiraient à ce qu'on leur dit et la jeune fille n'observerait pas son *dharma* si le *daṇḍa* n'y veillait. Toutes les créatures existent grâce au *daṇḍa* et ont peur du *daṇḍa* : les sages le savent. Le ciel et ce monde-ci sont, pour les hommes, solidement fondés sur le *daṇḍa*. »

Ici Arjuna rejoint Manu : on dirait que le *daṇḍa* est une sorte de roi qui préexiste au roi et qui règle absolument tout sur terre. Il est le principe qui ordonne tout le monde terrestre en fonction des injonctions védiques et même en deçà, puisque les animaux y sont inclus. Le ressort de sa puissance est la peur qu'il inspire. Et cette peur déborde de toute part la société humaine qu'elle envahit d'ailleurs du haut en bas de l'échelle.

Mais Arjuna va plus loin et n'hésite pas, cette fois, à mettre l'accent sur l'importance de la force de tuer pour définir la grandeur du roi – sa *śrī*¹¹. Il poursuit en effet (15, 14-19) : « Sans avoir frappé l'ennemi aux points vitaux, sans avoir accompli des exploits, sans avoir mis à mort comme un pêcheur, (le roi) n'obtient pas une grande splendeur – *śrī*. Celui qui ne tue pas n'a ni renommée, ni richesse, ni sujets ici-bas. C'est seulement par le meurtre de Vṛtra qu'Indra est devenu le Grand Indra. Seuls les dieux meurtriers reçoivent un culte en ce monde : meurtrier est Rudra, ainsi que Skanda, Śakra, Agni, Varuṇa, Yama ; meurtriers sont le Temps, le Vent,

la Mort, Kubera, le Soleil, les Vasu, les Marut, les Sādhya, les Viśvedeva, ô Bhārata. Les gens qui ont tâté de la souffrance se prosternent devant ces dieux, jamais devant Brahmā, Dhātṛ ou Pūṣan. Seuls quelques-uns, très pacifiques dans leurs propres actes, s'inclinent devant des dieux qui restent neutres devant toutes les créatures, maîtres d'eux-mêmes et adonnés à la paix. »

Plus question ici de pureté instantanée ni de violence réduite au minimum. Le roi a pour vocation – dirions-nous – d'exercer la force, qui ne se montre jamais aussi bien que dans la mise à mort de l'ennemi, tant intérieur qu'extérieur. Les divinités invoquées ne sont pas celles qui composeraient le roi comme semble le suggérer la MS, mais celles qui ont démontré leur force guerrière, leur capacité à tuer – comme des pêcheurs (toujours les poissons à l'horizon) – et il est intéressant de voir dénier tout culte à Brahmā ou son alter ego le Dhātṛ, ce qui correspond à des faits bien établis. Le *danḍa* n'est donc pas n'importe quel châtiment. Il est surtout visible dans l'usage de la force brutale et triomphante. On note en passant que seuls quelques individus, aux actes pacifiques, ont quelque considération pour les divinités paisibles. Ici la violence et son absence se définissent directement par un certain type d'action. On ne précise pas qui sont ces exceptions, mais le développement ci-dessous en donne un aperçu : le prince ne cache pas qu'ils se font des illusions.

D'autres passages de l'épopée montreraient que le brāhmane est celui qui reste voué à la paix et à l'*ahimsā*, et qu'il doit pour cela respecter le roi qui seul lui procure la sécurité nécessaire à cette vie pure. Il est le premier à savoir qu'il ne peut vivre selon son *dharma* propre que grâce à celui qui exerce pour lui la violence. Autrement dit, il n'est jamais question d'un idéal de non-violence intégral : il y a des préposés à la violence qui permettent aux brāhmanes et surtout, parmi eux, aux ascètes de pratiquer un *dharma* de paix. Mais l'épopée va plus loin, sans nier cette complémentarité.

Arjuna enchaîne donc son éloge de la force et de son exercice bien réglé avec une plaidoirie sur l'impossibilité de l'*ahimsā*, qui semble ne pas se limiter à la prise en compte des devoirs royaux (15, 20-28) : « Je ne vois personne subsister en ce monde par la pratique de l'*ahimsā*. En effet, les plus forts vivent des plus faibles. La mangouste mange des souris, comme le chat la mangouste. Le chien mange le chat comme une bête de proie le chien. Quant à l'homme, prince, il les mange tous. Vois comment va le Temps et comme tout ce qu'il y a de créatures mobiles et immobiles sert de nourriture à l'être vivant. Celui qui sait que tout cela a été prescrit par le destin – *daiva*, selon la moins mauvaise traduction – n'en est pas troublé. Ô roi, sois donc tel que tu as été créé. Car les sots qui, contrôlant leurs colères et leurs joies, se retirent comme ascètes dans la forêt, ne se procurent pas de quoi vivre sans tuer. Nombreux sont les êtres vivants dans l'eau, sur le sol et dans les fruits. Et il n'est pas vrai que personne ne les tue : avec quoi d'autre pourrait-on subsister ? La logique nous apprend qu'il y a des êtres minuscules et qu'un battement de paupière suffit pour les mutiler à mort. On voit des ascètes dépourvus de colère et d'égoïsme quitter leur village et, tout désarmés, reprendre dans la forêt les règles de leur vie de famille : ils fendent la terre, arrachent des plantes, des arbres, tuent des oiseaux, du bétail. Ces hommes célèbrent des sacrifices et gagnent le ciel. »

Ainsi donc, l'*ahimsā* est impossible : Pascal est-il si loin devant cette évocation de l'infiniment petit ? Certes, aucun pathos là-dedans, aucun effroi mystique, c'est affaire de logique, et qu'un texte aussi vénérable que le MBh prêche ainsi l'impossibilité de l'abstention de tout meurtre ne permet pas de regarder de haut une cul-

ture qui a attaché tant d'importance à l'*ahimsā*. Mais ce qui est encore plus intéressant, c'est qu'à la négation de cette « non-violence » est attachée la négation de l'abstention de tout acte. Les paroles de Kṛṣṇa dans la BhG (III 22-24, IV 5 sq.) sont présentes à notre mémoire. Tout en affirmant qu'il n'a, comme Dieu suprême, aucun désir, aucun besoin, il ne cesse d'agir pour le bien des mondes et prêche à Arjuna son devoir de guerrier. Il ne va pas jusqu'à nier, lui l'éternel Puruṣa, la possibilité du non-agir, c'est-à-dire simplement l'abstention de tout acte rituel, mais pour lui l'acte est libérateur s'il est à la fois conforme au *dharma* et détaché d'une recherche de profit personnel. Le sommet de toute quête spirituelle ne se trouve pas dans l'abstention de tout acte plus que dans l'exactitude rituelle, il est dans l'atteinte d'un détachement complet du « fruit » de son acte, fût-il la mort de son parent ennemi dans la bataille. Un acte peut être fait pour le bien des mondes à l'exemple de ceux de l'*avatāra* et le problème de l'*ahimsā* se trouve ainsi déplacé. Plus précisément, il est de plus en plus l'affaire du brâhmane, mais le détachement du « fruit » de l'acte assure tout autant la délivrance du non-brâhmane que l'*ahimsā* semble assurer celle du brâhmane. En fait, la BhG ne prétend pas choisir entre les deux voies : elle les reconnaît comme possibles l'une et l'autre avec le même résultat dans l'au-delà. Mais elle prône le sacrifice sans restriction. L'idéal du renoncement à l'acte a cependant dû progresser dans certains milieux de brâhmanes (au moins) puisque, vers la fin de la *Gītā*, Kṛṣṇa doit insister sur ce qu'il appelle « renoncement » ou « détachement » - *tyāga* - qui est, selon les cas, l'abandon de ce qu'on offre aux dieux en sacrifice, le don que l'on offre, aux brâhmanes surtout, ou les austérités que l'on substitue au confort de la vie ordinaire (BhG XVIII 4-5). Le renoncement - *sannyāsa* - à l'acte prescrit, lui, est mauvais, il est le fruit du *tamas*, c'est-à-dire de l'ignorance aveugle (XVIII 7, à comparer avec III 4). Kṛṣṇa rappelle que les quatre *varṇa* ont chacun leur *dharma* (*ibid.* 41-44) et que la règle d'or reste de s'y conformer en ne s'attachant qu'à lui-même, le Bienheureux (*ibid.* 53-55) : « Celui qui, dépouillé de tout ego, de la violence - *bala* -, de l'orgueil, du désir, de la colère et de l'envie, n'a plus le sens du 'mien' et est en paix, devient le Brahman. Devenu Brahman, l'âme apaisée, n'ayant plus de souci, n'attendant plus rien, il est dans les mêmes dispositions vis-à-vis de toutes les créatures et il acquiert alors la dévotion suprême envers moi. Dans la mesure où il me connaît avec cette dévotion tel que je suis en réalité et parce qu'il me connaît tel que je suis il entre en moi immédiatement. » Ce sont les derniers mots d'enseignement de Kṛṣṇa, le reste du texte étant une *stuti*, un éloge final du texte. La dévotion à Kṛṣṇa englobe le Veda (le Brahman) au lieu de s'y substituer.

Il faut se rendre à l'évidence : le couple *himsā/ahimsā* est absent de la BhG, alors que le dialogue s'ouvre sur la douleur d'Arjuna à la vue de ses parents et de ses maîtres qui forment l'essentiel du camp ennemi, et qu'il va devoir tuer¹². Mais en contrepartie, Kṛṣṇa offre une doctrine de l'acte bien articulée, doctrine où se retrouve la même préoccupation de l'accès au salut final et qui se résume dans les deux termes *tyāga/bhakti*. Arjuna n'a pas trahi l'enseignement du dieu en niant l'impossibilité de l'*ahimsā*. Inversement, lorsque Kṛṣṇa emploie le terme *naiṣkarmya* - « le non-agir » - c'est pour dire que l'action correctement comprise devient *naiṣkarmya* (XVIII 47-48) : « Fils de Kuntī, même s'il n'est pas sans défaut, il ne faut pas abandonner le type d'acte que l'on a de naissance. Toute entreprise cache une faiblesse, comme le feu s'enveloppe de fumée. L'esprit détaché, complètement maître de soi et dépourvu de toute envie, on va, par ce renoncement - *sannyāsa* -,

à la perfection suprême du non-agir – *naiṣkarmya*. » Le dieu a ainsi traduit dans le vocabulaire du renonçant classique des Upaniṣad son idéal à lui de l'acte sans attachement à soi, mais dévoué à la divinité suprême pour le bien des mondes.

LE MEURTRE (D'UN BRĀHMANE)

Un mythe du Mbh cependant nous offre un nouvel angle de réflexion sur l'*ahimsā*, même s'il n'en parle pas directement, puisque, nous l'avons compris, ce n'est pas vraiment son problème. Mais cela reste une question même pour les brāhmanes de l'épopée. Il n'est donc pas étonnant de le retrouver sous une forme ou une autre dans cette histoire où les acteurs brāhmanes sont aussi importants que les rois, dans la mesure même où les uns ne peuvent pas vivre sans les autres et inversement.

Le brāhmane Droṇa apparaît aux chapitres 130-131 (121-122) du Livre I du Mbh. Nous savons déjà qu'il est l'incarnation sur terre de Bṛhaspati, le chapelain des dieux, et l'épopée le fait naître du brāhmane Bharadvāja, un saint ṛṣi, apparemment non marié. Il naît *ayoni* comme tant de héros déterminants de l'épopée, c'est-à-dire sans passer par une matrice humaine. Son père est simplement ému à la vue de l'apsaras Ghṛtācī qui sort de la rivière où elle se baignait dans le plus simple appareil. Perdant sa semence, il la recueille soigneusement dans un *droṇa*, un récipient rituel (éventuellement destiné au soma), et c'est là que se forme le bébé Droṇa que son père élève en ascète des bois, comme lui-même. Bharadvāja lui fait apprendre l'arme Āgneya chez le sage Agniveśa, manière comme une autre sans doute de lui donner un pouvoir particulier, de type guerrier, sur le feu du sacrifice qu'il communiquera plus tard à son fils. Mais en même temps il lui fait apprendre les Veda et leurs annexes de concert avec un jeune compagnon d'études, le prince Drupada, fils du roi Pṛṣata. Les deux enfants deviennent amis comme il est de rigueur entre des disciples d'un même maître. Drupada est promis à la royauté. Aussi, en quittant l'ermitage de Bharadvāja, le jeune prince fait un serment d'amitié au jeune brāhmane qui, lui, est promis à la vie d'ermite dans la forêt. Il reste là quand son père meurt et s'adonne à l'ascétisme. Drupada de son côté devient roi à la mort de son père.

Droṇa, désireux d'avoir un fils, épouse un jour la fille de Gautama Śāradvat, Kṛpī, pieuse et tout adonnée à ses rites, sœur jumelle de Kṛpa. Les deux enfants étaient eux-mêmes nés sans matrice humaine selon un procédé tout à fait analogue à celui qui avait donné naissance à Droṇa. Mais l'apsaras s'appelait Jānapadī : on aurait tort de ne pas voir comment les deux apsaras s'opposent par leurs noms : Ghṛtācī évoque le beurre clarifié – *ghṛta* –, essentiel aux oblations, dans le feu, d'un brāhmane. Jānapadī, au contraire, tire son nom du « pays avec ses habitants », expression qui désigne le royaume d'un prince. Effectivement le brāhmane Gautama Śāradvat est un de ces redoutables brāhmanes épiques qui se permettent d'avoir des penchants guerriers et de préférer l'art du tir à l'arc aux études védiques qu'il a néanmoins menées à bien. Grâce à son *tapas* il obtient beaucoup d'armes magiques importantes, jusqu'au jour où Indra lui dépêche Jānapadī pour le tenter. Même scène que pour Bharadvāja, mais sans le savoir il laisse tomber sa semence sur une touffe de roseaux – *śarastamba* – et se relève précipitamment, laissant sur place son arc, ses flèches – *śara* – et sa peau d'antilope noire (de brāhmane) signant ainsi l'origine de la semence. Ce sont deux jumeaux, garçon et fille, Kṛpa et Kṛpī,

qui sortent de cette fécondation d'un bouquet de roseaux-flèches. Alors que Kṛpa a plutôt hérité du goût des armes que de l'appétit pour la royauté, il semble que Kṛpī, sa complémentaire « brâhmane à penchants guerriers », soit plutôt avide de pouvoir royal¹³. Le mariage de Droṇa en tout cas change complètement sa vie d'ascète. Doté d'un fils qui a henni en naissant comme un cheval (animal royal par excellence) et s'appelle à cause de cela Aśvatthāman, il devient désireux de posséder des armes et des richesses. Il obtient des armes auprès d'un autre brâhmane guerrier, le fameux Paraśurāma, qui après ses exploits s'est retiré sur la montagne et se dépouille de ses biens, puis il va trouver son ami d'autrefois, le roi Drupada. Celui-ci le reçoit rudement et le renvoie sans même les rites d'usage, parce que Droṇa a eu la maladresse de se présenter comme son ami : Drupada rétorque qu'il ne peut y avoir amitié entre deux personnes aussi dissemblables, qui s'opposent tant par la richesse et le pouvoir que par la science. Droṇa est pauvre, mais il cherche surtout un moyen de se venger. Il entre en rapport avec Bhīṣma, le grand-oncle des Kaurava et des Pāṇḍava, les futurs « frères » ennemis, qui fait de lui le maître d'armes de tous les princes de la dynastie lunaire, auxquels viendront s'agréger, semble-t-il, la plupart des grands guerriers de la guerre à venir.

Très rapidement, Droṇa distingue Arjuna comme le meilleur de ses disciples et fonde sur lui ses espoirs. Il va jusqu'à lui communiquer l'arme brahmanique magique qui lui donne la puissance d'un brâhmane alors qu'il demeure kṣatriya et guerrier, mais il est trop vertueux pour se servir de cette arme toute-puissante pour lui-même. C'est le même Arjuna, le troisième des frères Pāṇḍava, qui, le jour venu de la fin des études et du versement des honoraires au maître, entraîne ses frères (et ses cousins parallèles, ou « frères » Kaurava) contre Drupada dont il conquiert la capitale et qu'il ramène prisonnier à Droṇa. Celui-ci offre de nouveau son amitié à Drupada, et pour s'assurer de leur « égalité », lui prend la moitié nord de son royaume, ne lui laissant qu'un sud symboliquement toujours dévalorisé.

À partir de ce jour, Drupada, comprenant qu'il n'est pas de taille à lutter contre un brâhmane qui cumule en lui le *brahman* et le *kṣatra*, les pouvoirs du brâhmane et ceux du kṣatriya-roi, cherche à obtenir par un sacrifice approprié un fils kṣatriya capable de tuer le brâhmane Droṇa : sacrifice complexe donc, qui participe de l'activité sacrificielle normale et légitime, mais aussi de l'*abhicāra*, du rituel accompli pour provoquer la mort de quelqu'un, ce que nous appellerions « magie noire ».

Nous sommes dans le contexte de l'épopée, où l'*ahimsā* sera (elle ne l'est pas encore à ce point du récit) déclarée impossible¹⁴. Ici la violence du sacrifice proprement dit n'est pas en jeu, il s'agit surtout de la violence exprimée par le désir du sacrificiant qui veut tuer un ennemi grâce à ce sacrifice.

Drupada se met donc à la recherche de brâhmanes capables de célébrer ce sacrifice (I 167 ; 155 – c'est le troisième récit des rapports de Droṇa et Drupada, mais le seul que l'on ait de la naissance de Draupadī et de son frère). Dans une « colonie » peuplée de brâhmanes particulièrement pieux, il jette son dévolu sur deux frères Yāja et Upayāja, fils de Tāraṇā (« la Salvatrice ») et d'un Kāśyapa, et les consulte tout en leur donnant des présents pour se faire une opinion sur eux. Il choisit finalement le plus jeune, Upayāja, dont il se constitue le disciple et le dévot. Enfin il lui demande par quel sacrifice il pourrait avoir un fils capable de tuer Droṇa : il lui offre, s'il en est l'officiant, dix millions de vaches comme honoraires, ou quoi que ce soit qu'il choisisse. Upayāja refuse, mais Drupada ne cesse de l'honorer et de le servir. Au bout d'un an, Upayāja suggère une autre solution : il a vu un jour son

frère aîné, au plus profond de la forêt, ramasser un fruit tombé, sans examiner l'état de pureté du sol et sans s'interroger sur les défauts du fruit qui pouvaient entraîner pour lui un péché. Il a étudié le Veda dans la maison d'un maître et consommé la nourriture laissée par d'autres en aumône, louant ses qualités sans jamais aucun dégoût. Visiblement, son frère désire un « fruit », et n'évalue les choses qu'en fonction de son désir. Qu'il aille donc lui demander de célébrer ce sacrifice.

Malgré sa répugnance d'avoir à s'adresser à un brâhmane moins « pur », le prince se décide à aller trouver Yāja à son ermitage. Il lui demande directement de sacrifier pour lui en lui promettant quatre-vingt mille vaches (seulement !) et lui raconte brièvement sa querelle avec Droṇa et son incapacité de kṣatriya à vaincre ce brâhmane guerrier, maître d'armes de tous les Kaurava. Tel Paraśurāma qui a détruit tous les kṣatriya, Droṇa peut détruire toute la gent kṣatriya. Drupada précise alors qu'il désire un fils capable de mettre à mort Droṇa et demande à Yāja de faire pour lui ce sacrifice – *tat karma kuru* –, en lui promettant cette fois dix millions de vaches. Yāja accepte et prépare ce qu'il faut pour le sacrifice, mais étant donné l'importance de la chose, il donne des ordres à son cadet Upayāja, qui ne cherchait aucun profit, et promet à Drupada que le rite sera fait pour la perte de Droṇa. Upayāja entretient le roi du sacrifice dans les trois feux pour avoir un fils, ajoutant que ce fils aura la valeur guerrière, l'ardeur et la force qu'il lui désire (sans préciser à quoi tout cela servira). Le « fruit » recherché par le sacrificiant est ainsi divisé en deux et réparti sur les deux officiants. Le roi évoque ce fils en pensée comme le tueur de Droṇa et prépare tout ce qu'il faut pour la réussite de ce rite. Yāja appelle en vain la reine au moment où les deux enfants vont naître, mais la reine allègue qu'elle n'est pas prête et, le temps de l'oblation étant arrivé, on se passe de la reine. C'est Yāja qui verse l'oblation dans le feu, d'où surgit immédiatement un jeune homme beau comme un dieu, éclatant, portant couronne et cuirasse avec des armes et poussant force cris. Il monte sur un char et s'en va, acclamé par tous les Pāṇcāla. La terre supporte difficilement ce tumulte, mais une voix invisible proclame que tous les soucis de Drupada sont terminés : il a un fils glorieux qui tuera Droṇa.

À vrai dire, Yāja a annoncé des jumeaux, et au même moment sort du milieu de l'autel du sacrifice une jeune princesse Pāṇcālī, aux grands yeux noirs, au teint sombre. Son parfum de lotus se répand au loin. La voix invisible proclame que la plus belle des femmes, Kṛṣṇā, désire la perte des kṣatriya et qu'elle fera l'œuvre des dieux. Les Kaurava sont en grand danger à cause d'elle. Les Pāṇcāla hurlent de joie et la terre ne peut les supporter. La reine, qui arrive enfin, demande que les deux enfants ne connaissent qu'elle comme leur mère, attachant une sorte de secret à leur naissance – secret qui le sera peut-être pour les deux intéressés, mais que le monde entier proclamera. Le garçon est Dhṛṣṭadyumna, l'incarnation du dieu Agni, le Feu, tandis que la fille est Kṛṣṇā mais portera surtout son patronyme de Draupadi. Elle est donnée tantôt comme l'incarnation de Śrī, tantôt comme celle d'Indrāṇī, l'épouse d'Indra roi des dieux. Née du milieu de l'autel qui symbolise la Terre, elle est elle-même l'aspect guerrier et triomphant de cette Terre, au moment où celle-ci tremble d'effroi sous les signes précurseurs du grand conflit.

Ce récit de la double naissance est fait par un brâhmane aux Pāṇḍava alors qu'ils terminent une période de vie cachée dans la forêt, après avoir échappé à une tentative de meurtre de leurs cousins, pour les inviter à se présenter au prochain *svayamvara* de Draupadī. On sait qu'Arjuna, déguisé en brâhmane, remportera l'épreuve et épousera Draupadī avec ses quatre frères (Mbh 188-189 ; 179-180).

Dhṛṣṭadyumna tuaera Droṇa au combat – avec une forte nuance : le brâhmane, sachant son heure venue, a déposé ses armes et s’est mis en posture de yoga. Il est déjà mort quand Dhṛṣṭadyumna lui coupe la tête.

Manifestement le sacrifice demandé par Drupada pose un problème au brâhmane soucieux de pureté, mais il n’est à aucun moment question de meurtre, de volonté de tuer – *hiṃsā* – un brâhmane. Ce n’est pas la violence qui importe ici, – alors qu’elle est double : destruction de l’oblation quelle qu’elle soit et meurtre qui en découle –, mais l’impureté du brâhmanicide. C’est une préoccupation moindre de la pureté de l’aîné des deux prêtres qui rend ce sacrifice possible, mais l’impureté est évidemment liée au meurtre prémédité. L’aîné seul en porte la responsabilité, car lui seul a le désir de recevoir les honoraires sacrificiels énormes que lui offre le roi. L’autre, le cadet qui doit obéissance à son aîné, ne désire rien et n’a donc aucune part à cet acte impur, quoiqu’il en renforce très probablement l’efficacité. L’impureté serait moindre s’il ne s’agissait pas de tuer un brâhmane. Cette analyse suppose déjà que le sacrifice sans désir ne produit aucun fruit pour celui qui le fait, ce qui est la doctrine de la *Gītā*.

CONCLUSION

On pourrait dire que la violence en tant que telle ne pose jamais de problème à la conscience hindoue la plus pointilleuse, puisqu’il s’agit ici de conceptions de hautes castes. La doctrine du MBh est une création brahmanique qui parfait l’interaction des deux *varṇa* supérieurs de la société. La guerre devient aussi pure que le sacrifice, car elle est aussi un sacrifice et peut également être perpétrée pour le bien des mondes et non pour soi-même. Il resterait pour nous quelques questions fondamentales à poser : quand fait-on une guerre sans recherche d’un profit pour soi quand on est roi ? Ou même, est-il toujours vrai qu’un roi doit faire la guerre pour le bien de son royaume, sans parler de celui des mondes ? Mais c’est précisément là que la réponse indienne coupe tout recours : les Pāñcāla poussent des cris de joie quand ils apprennent que Kṛṣṇa est née pour détruire les kṣatriya. L’ordre des mondes l’exige, et non pas seulement le salut de leur peuple. Le frère de la princesse doit tuer le brâhmane guerrier qui a humilié leur père, cela entraîne la terre dans une crise universelle où les kṣatriya seront détruits, Pāñcāla inclus. La terre en tremble et Draupadī aura à en souffrir comme ses maris. Mais le retour de l’ordre passe par là. Pour que la question de la violence au sens moderne et occidental du terme se pose vraiment, il faudrait que le *dharma* ne soit pas la valeur englobante des trois mondes, ce qu’il est dans l’univers de la *bhakti*, où le *mokṣa* – la délivrance – est inclus dans les buts de l’homme et n’échappe pas à la nécessité de l’ordre du *dharma*. C’est le tout qui prime, non l’individu. Il n’y a pas ce maillon intermédiaire essentiel que nous appelons, non sans quelque hypocrisie bien souvent, autrui ou l’autre, l’étranger ou le prochain, pour tenir compte des différentes nuances éthico-religieuses qui s’attachent à ces termes¹⁵.

M.B.
EPHE V^e/CEIAS

NOTES

* Le premier chiffre se réfère à l'édition de Poona de 1929 et le second chiffre à l'édition critique de Poona.

1. Bien entendu il s'agit ici d'idéologie et l'on posera comme acquis que la non-violence brahmanique puis hindoue n'a pas plus de rapport avec l'histoire réelle de la terre des Bhārata que la charité chrétienne n'en a avec une histoire globale de l'Occident. Nous ne chercherons pas dans ce court article à pousser plus avant une comparaison entre l'Est et l'Ouest : cela risquerait de nous conduire à opposer deux philosophies de l'action, rien de moins que deux visions du monde que trop de choses opposent.

2. Voir la contribution de Ch. MALAMOU, ce volume.

3. Nous continuerons à utiliser le terme sanscrit plutôt que sa traduction française courante, car celle-ci, comme on le verra de plus en plus, n'est guère satisfaisante et permet le contresens.

4. MS V 5.

5. L'épopée attribue aussi à Agastya cette libéralité (MBh I 118, 14 ; 109, 14).

6. Nous garderons la traduction par « injonction » du mot *vidhi*, terme technique utilisé par la Mīmāṃsā pour désigner toute règle impérative du rituel védique et qui a pour synonyme *codanā*.

7. Voir la scène de MBh III 43 et 44 où Indra fait partager son trône à Arjuna qui vient d'arriver au ciel.

8. Ce qui n'implique pas à mon sens la divinité du roi, quoique cela soit couramment interprété ainsi. La même idée est exprimée dans l'épopée alors que tout le contexte implique que le roi n'est pas le dieu, ou plutôt Dieu, Viṣṇu sous sa forme d'*avatāra*.

9. Les vers VII 18 et 25 sont repris mot pour mot par Arjuna dans son éloge du *danḍa* en XII 15, 2 et 11 ; *id.*

10. Il ne faudrait pas en conclure trop vite à l'identité du dieu figuré dans le temple et de l'*avatāra* et de là à la royauté de l'*avatāra*. Mais c'est un autre problème : il faudrait en particulier montrer la fréquence des dieux régionaux (*avatāra* comme Narasiṅha ou fils de Śiva comme Subrahmanya dans le Sud) qui ont un temple double, l'un en haut d'une montagne isolée, l'autre à son pied, et qui n'ont pas exactement la même fonction.

11. Tout ce développement reprend en plus bref des pages des *Études de mythologie hindoue*, t. II : *Bhakti et avatāra* (sous presse).

12. Il y a cependant un vers où le terme *hiṃsā* est utilisé et, un peu plus loin, celui de *hiṃsāmaka* associé à *aśūci*, « impur » (BhG XVIII 25 et 27). La violence est alors l'utilisation débridée de la force sous l'impulsion de la colère ou de la passion, et celui qui est en proie à cette violence est « impur ». Bien entendu l'acte fait par *hiṃsā* est impulsé par le *tamas*.

13. Dans la paire de jumeaux, le brāhmane-prince est le guerrier, tandis que la brāhmane-princesse serait plutôt le royaume-terre en quête d'un roi. Voir plus loin la naissance de Dhṛṣṭadyumna et de Draupadī.

14. La Mīmāṃsā connaît cette forme de sacrifice et la donne comme interdite (*Śābarabhāṣya*) I, 1, 2, p. 19, Anandashrama Sanskrit Series Poona 1943). Le commentaire *Prabhā* (*ibid.*) cite la formule *na hiṃsyaṭ sarvā bhūtāni*, voir M. BIARDEAU (1964), *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris-La Haye, Mouton, index, s.v. *ahiṃsā* : « on ne doit vouloir nuire à aucune créature ». C'est une formule védique ancienne, étant donné la forme de l'accusatif neutre *sarvā* pour *sarvāṇi* qui montre que le sacrifice a posé très tôt des problèmes à la conscience même des ritualistes. Sous cette forme elle pourrait rendre compte de la forme désidérative *hiṃs-* pour exprimer la mise à mort ou la violence de la mort. Le sacrifice est toujours lié à un désir particulier. Ceci dit, la Mīmāṃsā accepte le sacrifice de « magie noire », comme nous l'appellerions, si quelqu'un ne peut contrôler son désir, mais il est dit que le sacrifice est fait pour le bonheur et ne peut donc pas viser la mort de quelqu'un : il ne s'agit pas ici de la mise à mort de la victime sacrificielle, mais bien de l'objet que l'on poursuit dans le sacrifice. C'est le cas du sacrifice voulu par Drupada, cas très net d'*abhicāra*.

15. Bien entendu, il y a des situations, définies par le *dharma*, où l'autre compte : c'est par exemple l'hôte qui survient à l'improviste et qu'il ne saurait être question de laisser partir sans l'avoir dûment honoré, surtout s'il est brāhmane. C'est aussi, sur le champ de bataille, l'ennemi qui s'avoue vaincu et

demande grâce : il a droit alors à la compassion et à la protection de son vainqueur. L'autre est alors cet homme bien délimité par sa position ou sa situation du moment, qui est traité selon le contexte précis dont l'entoure le *dharma*. La notion de « droits de l'homme-en-tant-que-tel » n'a simplement pas de sens.

RÉSUMÉ

L'usage occidental actuel du concept de « non-violence » a des liens directs avec l'action de Gandhi dans la lutte pour l'indépendance de l'Inde.

Le présent article veut montrer que les sources brahmaniques anciennes, essentiellement les *Lois de Manu* et le *Mahābhārata*, deux manières de résoudre le problème posé par la « violence » faite aux créatures, donnent au concept indien de « non-violence » - *ahimsā* - une signification tout autre que celle qu'on lui prête maintenant, où se mêlent des influences occidentales chrétiennes.

L'exposé fait usage de textes didactiques, mais aussi d'un mythe épique qui ne laisse aucun doute sur cette confusion.

ABSTRACT

ANCIENT BRAHMANISM AND THE IMPOSSIBILITY OF NON-VIOLENCE

The Western use of the "non-violence" concept has strong links with the Gandhian use of the term *ahimsā* during the Independence movement.

This article tends to show, from ancient brahmanical sources, the *Laws of Manu* and the *Mahābhārata*, two different Indian ways of solving the problem of "violence" towards creatures. These texts give the concept of *ahimsā* a meaning utterly different from the one we commonly make use of nowadays in the West (and in India). Naturally enough the modern use of the term implies Western Christian influences.

I make use of didactic texts as well as of an epic myth that does not leave any doubt about the misunderstanding thus created between the original meaning of *ahimsā* and its modern interpretation.

L'INITIATION DE LA *DEVĪ*. VIOLENCE ET NON-VIOLENCE DANS UN RÉCIT VIṢṢUITE

Ayez de la compassion pour tous les êtres.

HARIVYĀSA¹

Harivyāsa respecta, sa vie durant, ces vertus qui ont nom patience, absence de haine, bienveillance, attitude amicale ou encore douceur² car il fut, dit-on, un vrai viṣṣuite. Ce trente et unième successeur de Nimbārka (xii^e-xiii^e siècle), à la tête de l'une des plus anciennes traditions (*sampradāya*) viṣṣuites de l'Inde du Nord, vécut à Mathurā dans la seconde moitié du xvi^e siècle, à l'époque où le Braj connut sa grande renaissance culturelle et religieuse. Sous l'impulsion d'une génération de prêcheurs, originaires de diverses provinces de l'Inde, qui avaient « redécouvert »³ ce lieu associé par les Écritures viṣṣuites à la vie de Kṛṣṇa, un vaste mouvement théiste embrasa la région. De nouvelles traditions s'organisèrent autour du culte du jeune bouvier divin. Entraîné dans ce mouvement sous la direction du dynamique Harivyāsa, le vieux Nimbārka-*sampradāya*, retrouvant un nouveau souffle, contribua à l'expansion du viṣṣuisme au Braj et hors de ses frontières⁴. Si le rôle historique de Harivyāsa est peu connu en dehors de la tradition sectaire qu'il réorganisa, ses dons de propagateur de la foi en Viṣṣu lui assurèrent pourtant une popularité toujours vivace chez les viṣṣuites de toutes obédiences. Harivyāsa survit en effet dans leur mémoire comme le saint qui réussit à convertir la déesse (*devī*).

La source la plus ancienne de cet exploit, maintes fois conté, est la *Bhakta-māla* (guirlande des dévots)⁵, la « légende dorée » des saints viṣṣuites :

Harivyās par la force de sa puissante dévotion à Hari a donné l'initiation (*dikṣā*) à la *devī* (Que celle qui) se déplace dans les airs (soit devenue) disciple d'un homme, c'est une surprise extraordinaire.

Mais l'histoire est connue de tous, les saints hommes chantent ses louanges⁶.

Un siècle plus tard, au début du XVIII^e, la *Bhaktirasabodhinī*, commentaire de la *Bhakta-māla*⁷, développant ce thème, donna au monde viṣṇuite non sectaire le récit standard de l'initiation de la déesse par le saint Harivyāsa :

Ils virent un jardin dans le village de Caṭathāval⁸, il leur plut, ils (y) firent leurs rites quotidiens, (puis) décidèrent :

- Préparons le repas.

Quelqu'un vint avec un bouc (et) l'immola sur l'autel de la *devī*. En voyant (cela) ils (furent emplies de) regrets :

- Ne buvons (même) pas d'eau ici.

Ils passèrent la nuit affamés. Affligée par l'ardeur de leur dévotion (*bhakti*), elle prit un nouveau corps, vint (et) dit avec affection :

- Faites la cuisine, s'il vous plaît !

- Qui la ferait, quelque chose nous en a détournés.

- Alors donnez-moi ce don, faites (de moi votre) disciple.

Il fit de la *devī* sa disciple. Ayant entendu (le *mantra* d'initiation), elle courut à la ville, elle prit le lit du grand *sardār*⁹ et le flanqua par terre.

Grimpée (sur lui) elle dit :

- Je suis devenue la servante de Harivyāsa, celui qui ne deviendra pas son serviteur, je le tuerai sur l'heure !

Tous vinrent (et) devinrent (ses) serviteurs, (ce fut) comme s'ils avaient pris un corps nouveau, malheur, péchés (et) rigueurs s'en furent, ils traversèrent l'existence.

(Harivyāsa et ses serviteurs) restèrent (là) quelques jours, il savourèrent diverses nourritures.

Cette bien curieuse légende, si elle enrichit et élucide les propos énigmatiques de la *Bhakta-māla* en donnant un récit articulé de la conversion de la *devī* au viṣṇuisme, ne comporte pas de message immédiatement déchiffrable. Ou plutôt, elle semble en donner deux, qui à nos yeux sont contradictoires, en condamnant, d'une part, la violence qui s'exerce contre l'animal destiné à la *devī* et en faisant, d'autre part, une présentation pleine d'assentiment des menaces les plus extrêmes que la même *devī* professe contre les personnes de la ville voisine. L'attitude de cette *devī* nous semble pour le moins ambiguë puisque d'abord toute soumise, comme il se doit pour une bonne viṣṇuite, la voilà qui manifeste bientôt la plus grande agressivité. De ce fait, le personnage du saint homme et son idéal de compassion nous apparaissent tout aussi ambigus.

En partant de l'analyse de ce récit, qui se veut édifiant, je voudrais m'interroger sur les parts respectives de la « non-violence » et de la violence dans l'idéologie viṣṇuite, et sur le statut de la seconde dans une religion qui encourage les valeurs de compassion, etc.

*

La première partie du récit, jusqu'à l'initiation de la *devī*, pourrait servir de glose au propos cité en exergue de cet article. Tous les événements procèdent d'un manquement à ce devoir de compassion, fondamental pour les viṣṇuites. C'est parce que quelqu'un avait immolé un animal que Harivyāsa et ses disciples ont jeûné ; c'est parce que la *devī* a perçu leur acte d'expiation (pour une faute qu'ils n'avaient pas commise) comme une protestation contre son régime alimentaire et une demande de réparation, qu'elle a proposé de faire elle-même la cuisine ; et c'est à

cette fin qu'elle est devenue viṣṇuite. Selon cette même perspective, si la *devī* a sollicité l'initiation c'est que, touchée par les vertus du dévot Harivyāsa, elle a souhaité effacer le déplorable effet qu'avait produit sur lui la violence de son culte.

Avec ce dernier thème, le commentaire du XVIII^e siècle introduit une innovation majeure dans l'histoire rapportée par la *Bhakta-māla*. Et, tout en lui conservant le caractère légendaire propre à son genre littéraire, il situe l'exploit du saint dans un contexte religieux repérable – attesté historiquement –, celui des tensions entre viṣṇuites et dévots de la déesse (*śākta*) dans l'Inde du Nord. Tensions qu'il faut d'abord envisager en montrant qu'elles reposaient sur des éthiques qui accordaient à la violence rituelle un sens différent.

Si rien n'est dit des circonstances dans lesquelles l'animal est offert, ni de la procédure rituelle de ce sacrifice, la brève description qui en est faite suffit à évoquer la forme sanglante du culte de la déesse qui prévalait alors dans l'Inde du Nord, et y demeurait largement répandue au début de notre siècle. Pour la tradition *śākta* savante, dont relevaient la théologie et la liturgie fondant ces pratiques villageoises, la mise à mort d'un animal en l'honneur de la *devī* n'était pas assimilable à un meurtre. « Dans le sacrifice le meurtre est un non-meurtre » (*yajñe vadho 'vadhaḥ*) disaient les *śākta* en citant le *Kālikāpurāṇa* (57.11)¹⁰. Reprenant à leur compte l'argument que la tradition brahmanique avait utilisé pour justifier le sacrifice védique (ainsi, la formule précitée était empruntée à Manu V 39), les *śākta* légitimaient leur propre sacrifice animal en niant sa violence.

Pour les viṣṇuites, au contraire, le culte sanglant de la déesse relevait de la *hiṃsā* (« la volonté de tuer »). Ils l'abhorraient car ils faisaient de l'*ahiṃsā* (« la volonté de ne pas tuer ») leur principale vertu. Le dégoût et l'abattement dans lesquels tombent le Harivyāsa du récit et ses disciples n'ont d'autre cause que le mépris de cet idéal d'*ahiṃsā*. Au début du XVIII^e siècle, cet idéal se traduisait par la condamnation sans appel de tout sacrifice animal ; en son nom, les pratiques culturelles et alimentaires des viṣṇuites étaient strictement végétariennes et pures.

Mais il n'en avait pas toujours été ainsi, comme ces quelques témoignages de la littérature viṣṇuite ancienne suffiront à le montrer. Dans la *Bhagavad-gītā*, l'*ahiṃsā* est une des grandes vertus viṣṇuites enseignées au côté de la compassion, la douceur, etc. (XVI 2). Mais qu'implique-t-elle ? La condamnation du sacrifice animal requis par le rituel védique ? Le texte *ne se prononce pas* sur ce sujet. L'œuvre des premiers théologiens viṣṇuites prouve que ces derniers ne le condamnaient pas davantage ; bien au contraire, ils le légitimaient en reprenant les arguments de la *śruti* et de la *smṛti*. Ainsi, selon leurs commentaires du passage pertinent des *Brahma-sūtra* (3.1.25), la mise à mort rituelle n'était pas un mal puisque l'animal offert en sacrifice allait « aux dieux par des voies faciles »¹¹. La *smṛti* enseignait de même (voir Manu V 40 et 42). Il est probable que les premiers théologiens viṣṇuites, qui ne voyaient pas plus de « désir de nuire » dans le sacrifice d'un animal que Manu, partageaient la conception globale qu'avait ce dernier de l'*ahiṃsā*. Ils auraient pu dire avec lui « la *hiṃsā* enjointe par la *veda* doit être considérée comme *ahiṃsā* »¹². Selon cette conception, seul était dénoncé celui qui faisait du mal (*hiṃs*) en vue de se satisfaire soi-même (V 45). Pour les fondateurs des principaux courants du *vedānta* viṣṇuite, celui qui offrait un sacrifice (védique) n'était pas dans ce cas. Mais pour leurs successeurs, comme Harivyāsa, ses contemporains et ses disciples, *tout* acte sacrificiel était, au contraire, de l'ordre de la *hiṃsā* et, donc, condamnable au même titre que toute action mettant en danger la vie d'autrui.

Leur attitude trouvait sa source dans le *Bhāgavata-purāṇa*. Ce texte, qui faisait de l'*ahiṃsā* le *dharma* suprême, consubstantiel au *dharma* viṣṇuite, illustrait un autre courant de la pensée viṣṇuite en donnant une interprétation littérale de la notion. Pour le *Bhāgavata-purāṇa*, l'*ahiṃsā* impliquait l'abstention du sacrifice (védique) et de la consommation d'animaux en toute circonstance, même au moment du *śrāddha* (VII 15.7-8a). La différence avec la *smṛti* était profonde : pour Manu (III 227), pourtant très favorable au végétarisme, la consommation de viande (sacrificielle) était licite justement à l'occasion du repas funéraire¹³. Le *Bhāgavata-purāṇa* n'ignorait pas cette exception, mais quand il concédait à ceux « qui avaient un penchant irrésistible pour la viande » de pouvoir satisfaire ce vice dans le seul cadre du sacrifice, c'était pour ajouter, tout aussitôt, que ce dernier n'était pas un acte obligatoire (XI 21.29).

Les mouvements viṣṇuites qui se développèrent au Braj à partir du xvi^e siècle firent du *Bhāgavata-purāṇa* leur principal ouvrage de référence. Leurs membres, à la différence des théologiens d'autrefois, ne se sentaient plus liés par les injonctions védiques. En fait, ils avaient oublié le sens du sacrifice sanglant védique. Là où leurs prédécesseurs percevaient une violence légitime (« sacrifier n'est pas tuer »), car génératrice d'ordre social et cosmique, ils ne voyaient que volonté de nuire pour se satisfaire personnellement ; seule leur apparaissait cette violence à des fins intéressées, violence de tout temps condamnée par la tradition indienne. Selon eux, le sacrifice sanglant n'était plus du tout compatible avec le viṣṇuisme. Les meurtres d'animaux ne pouvaient jamais être justifiés.

Ces conceptions n'étaient pas originales. Elles faisaient écho à la condamnation de la mise à mort d'animaux qui, née dans les milieux de renonçants, avait peu à peu été adoptée par les brahmanes¹⁴. L'originalité des viṣṇuites ne résida donc pas dans l'invention conceptuelle de l'*ahiṃsā*, mais dans le fait qu'ils firent des sectateurs de la *devī* la cible de leurs critiques, et qu'ils réutilisèrent pour stigmatiser leur culte sanglant les arguments employés par les renonçants contre le sacrifice védique. On a vu que de leur côté, les *śākta* justifiaient leurs pratiques au nom du fameux « sacrifier n'est pas tuer » védique. Ainsi, nonobstant les différences fondamentales entre les procédures, significations et circonstances religieuses des rituels védique et *śākta*, les adversaires et les partisans du second avaient repris à leur compte les arguments en défaveur ou en faveur du premier.

Telles étaient les raisons pour lesquelles les viṣṇuites du Braj, contemporains de Harivāyasa, tenaient les sectateurs de la *devī*, perpétrateurs de sacrifices sanglants et consommateurs notoires de viande, pour des êtres abjects et impurs. Leurs écrits l'attestent : « fréquenter des *śākta*, c'est se trouver au milieu d'un feu flambant », écrit Sevak jī. « Il est préférable de consommer de la viande de chien plutôt que d'accepter l'hospitalité d'un *śākta* », renchérit Bihārinadās jī. « Un frère ou un parent *śākta* sont des ennemis qu'il faut abandonner car il vaut mieux vivre en enfer plutôt que dans leur compagnie », confirme Harirām jī Vyās, pour qui un « intouchable » (*caṇḍāla*) est préférable à un brahmane *śākta*¹⁵.

Adversaire déclaré des idéaux viṣṇuites, le *śākta* devait être tenu à l'écart. En même temps, il était la cible la plus tentante pour le prédicateur-missionnaire viṣṇuite, celui dont la conversion serait la plus édifiante. Aussi la soumission de *śākta* est-elle un des thèmes des hagiographies viṣṇuites. Le récit de la conversion de la *devī* en est un exemple. Dans le contexte de tensions inter-sectaires évoqué, son but est clair : il s'agit de confronter deux idéologies religieuses contraires, celle



Harivyasa donne l'initiation à la *devī*.
(Ill. reprod. par P. MITAL in *Braj ke dharmā sampradāyō kā itihāsa*,
Delhi, National Publishing House, 1968.)

des viṣṇuites – qui prônent la compassion et l'*ahimsā* –, et celle des *śākta* – partisans du culte sanglant –, afin d'affirmer la suprématie des valeurs viṣṇuites. Ses propos sont limpides : Harivyāsa prêcha avec tant de zèle qu'il ne se contenta pas de convertir des *śākta* (comme d'autres saints), il parvint à convertir la *devī* elle-même.

Mais quels furent les effets de cette conversion ? Les *śākta* perdirent-ils leur *devī* ? Se fondirent-ils tous dans la communauté des viṣṇuites ? Le récit ne permet pas de penser qu'en soumettant la *devī*, Harivyāsa déposséda de leur divinité les principaux rivaux des viṣṇuites. Une illustration de cette légende rend compte, je crois, de sa signification profonde pour les viṣṇuites¹⁶. On y voit un Harivyāsa

démessurément grand, suivi de ses nombreux disciples ascètes, attacher un collier (l'acte visible de l'initiation) au cou de la *devī*. Un groupe de femmes regarde la scène. La déesse, descendue de son sanctuaire – vide derrière elle –, se penche sur le saint deux de ses mains jointes, le sol est jonché des armes qu'elle a laissés tomber de ses huit autres bras. Dorénavant, comprend-on, la *devī* est désarmée.

Pour saisir ce message, un bref détour par l'histoire religieuse de l'Inde du Nord-ouest, où se développèrent les nouveaux mouvements viṣṇuites, est nécessaire. Autant qu'on puisse le savoir, avant l'arrivée des grands prédicateurs viṣṇuites, les cultes *śākta* prédominaient dans ces régions. C'était notamment le cas au Braj¹⁷ avant l'arrivée de Vallabha (1492) et de Caitanya (1509). Entre le déclin des religions bouddhiste (VII^e siècle) et jain (autour du X^e siècle), et la renaissance kṛṣṇaite du XVI^e, les principales divinités de la région avaient été des Nāga (divinités serpents), des Yākṣa et, surtout, diverses déesses¹⁸. La *devī* était adorée dans plusieurs sites par les populations pastorales – comme en témoigne le mythe kṛṣṇaite lui-même¹⁹. La même situation prévalait au nord-est de cette région. Les récits (*vārtā*) vallabhites indiquent, par exemple, que tous les villages situés entre Prayag (Allahabad) et Bénarès rendaient un culte à la *devī* et montrent Vallabha convertissant les *śākta*²⁰. Il est probable qu'il en était de même au Gujarat et au Rajasthan ; le fait que les *devī* et *mātā* restent très présentes de nos jours dans ces régions à forte concentration de sectateurs de Vallabha en témoigne.

Mais là comme ailleurs, les cultes sanglants de la *devī* ont été peu à peu remplacés par des offrandes végétariennes. De nombreux faits épars attestent cette évolution, et ce processus continue, d'ailleurs, à se dérouler sous nos yeux²¹. Toutefois l'histoire exacte de cette transformation du culte de la déesse est fort difficile à reconstituer car le recul du sacrifice sanglant est dû à la combinaison de plusieurs facteurs variables selon les régions et les époques²². Aussi mon propos n'est pas de la reconstituer mais de reprendre le récit en partant de cette constatation que les mises à mort d'animaux ont connu un recul en Inde du Nord.

En racontant comment la *devī* fut désarmée, la légende de Harivyāsa invite à se demander si les mouvements viṣṇuites, qui s'implantèrent dans les régions où dominaient ces pratiques sanglantes, jouèrent quelque rôle dans ce recul. Et elle répond à cette question en montrant l'influence des valeurs viṣṇuites de compassion et d'*ahiṃsā* sur les *śākta*. Non qu'il faille attribuer une quelconque réalité objective aux faits surnaturels que cette légende rapporte. La valeur du témoignage hagiographique n'est pas de cet ordre. Visant essentiellement à édifier, ce récit véhicule l'image qu'un groupe religieux – en l'occurrence les viṣṇuites – cherche à donner de soi-même, tant à ses propres membres qu'à ses rivaux sur la scène socio-religieuse. Il donne la lecture viṣṇuite de l'histoire religieuse connue au moment de sa rédaction.

Au moment de la composition de la *Bhaktirasabodhinī*, soit au début du XVIII^e siècle – donc bien avant l'impact des valeurs morales occidentales – la tradition hagiographique viṣṇuite de l'Inde du Nord associe la propagation du message viṣṇuite et la lutte contre les sacrifices sanglants, spécifiquement ceux qui sont offerts en l'honneur de la *devī* dans les milieux *śākta*²³. Le processus qui conduit à la pacification de la déesse est identifié. Il repose sur l'intercession personnelle de propagateurs viṣṇuites dont la sainteté de vie est édifiante et dont le respect exemplaire du *dharma* viṣṇuite est, littéralement, désarmant.

Mais, la *devī* n'a pas été que pacifiée, elle a également été intégrée à la religion

des viṣṇuites. En montrant la déesse soumise et au service du saint, la légende de Harivyāsa enseigne une autre leçon. Elle raconte comment les viṣṇuites, arrivés sur une scène religieuse dominée par la déesse, ont tenu compte de l'attachement que ressentaient à son égard les populations, qu'ils voulaient convertir, en adoptant leur *devī* ; et comment ils l'ont fait sans trahir leur propre idéal d'*ahimsā*. L'inclusion des sites et sanctuaires de la *devī* dans le pèlerinage²⁴ organisé autour des lieux saints du kṛṣṇaïsme au Braj (*Braj-parikramā*) est une claire indication de cette adaptation du viṣṇuisme aux conditions religieuses locales et de la viṣṇuisation de ces dernières.

Cette double dimension de la viṣṇuisation, l'*intégration* d'une déesse à la suite de sa *pacification*, apparaît encore dans un texte qui reflète les préoccupations des milieux viṣṇuites du Nord aux XVI^e-XVII^e siècles. Exposant les différentes formes de culte de la *devī*, le *Brahmavaivarta-purāṇa*²⁵ qualifie en effet de « pure » (*sāttvikī*) celle qui ne comporte que des offrandes végétariennes, et il la déclare supérieure à celle des *śākta*, impliquant la mise à mort (qualifiée de *rājasī*), et à celle des habitants de la forêt (dont le mode rituel, non précisé, est dit *tāmasī*)²⁶. De façon significative, ce culte végétarien de la déesse reçoit le nom de *vaiṣṇavī-pūjā*.

*

Rédigée dans une perspective viṣṇuite et destinée à un public de viṣṇuites, la première partie du récit repose sur des valeurs qui constituent ensemble l'éthique viṣṇuite et s'appellent mutuellement. Ce sont la compassion, l'*ahimsā*, la pureté de comportement et l'abstention de nourriture carnée. En acceptant de recevoir l'initiation viṣṇuite, la déesse friande de chair renonce à prendre toute vie animale et adopte le végétarisme. Mais la « non-violence » viṣṇuve n'est pas dépourvue d'ambiguïté, comme le montre la suite du récit. Malgré sa conversion, la *devī* continue à avoir recours à la violence : c'est par la force et les menaces qu'elle oblige les autres à se soumettre à leur tour au saint homme.

Notons d'abord que cette *devī* qui se met au service des viṣṇuites évoque celle qui dans le *Harivaṃśa* entretient des rapports privilégiés avec son jeune frère Kṛṣṇa²⁷. Les mythes d'origine de la Déesse (*Harivaṃśa* et *Devī-māhātmya*) confirment la complémentarité nécessaire de son rôle et de celui de Viṣṇu. Dans certaines situations, la *devī* semble assumer le rôle de l'*avatāra*, agir à sa place, notamment sur le territoire limité qu'elle protège. Le dieu est alors préservé de la nécessité de s'impliquer : « les basses œuvres sont laissées à la Déesse pour garder la pureté du dieu... »²⁸. La mise en scène de la *Bhaktirasabodhinī* emprunte ce motif mythique et le transpose. Le saint viṣṇuite est ici pur de toute violence, celle-ci est entièrement assumée par la déesse du lieu (dont l'action se limite à la « ville voisine »). Et, comme il se doit, cette *devī* sait être redoutable. Mais, de même que dans son mythe, elle devient par son action violente l'instrument du salut des créatures ; dans le récit, elle procure la sortie du *saṃsāra* à ceux qui, menacés par elle, adoptent la foi viṣṇuite.

La mention de l'*avatāra* conduit à noter aussi que cette violence que le viṣṇuisme intègre en accueillant la *devī* est celle-là même qu'il acceptait déjà de justifier en la considérant comme légitime. La notion d'action violente, pouvant aller jusqu'au meurtre, loin d'être inconnue des viṣṇuites, est en fait au cœur de leur représentation de l'être divin, cet *avatāra* qu'ils érigent en modèle de conduite (*Bhagavad-gītā*, III 21-23). Son exemple justifie le recours à la violence des saints

hommes des hagiographies viṣṇuites²⁹. Mais de même que l'*avatāra* tue pour le *dharma* (*Bhagavad-gītā*, IV 8), pour le bien des mondes, et non à quelque fin personnelle, les saints viṣṇuites ne cherchent pas à se satisfaire personnellement. Quand, inspirés par le divin modèle, ils se livrent à des combats avec des maîtres *śākta* ou *śivaites* (ou encore musulmans³⁰), c'est afin de défendre le *dharma* (c'est-à-dire les valeurs viṣṇuites).

Dans les hagiographies, ces combats, qui se terminent parfois par la mort de l'adversaire, reposent toujours sur l'emploi de moyens magiques (*mantra*, etc.) coercitifs³¹. La manipulation de l'énergie inhérente à la parole afin de subjuguier autrui n'est pas, comme on pourrait l'imaginer, réservée aux *śākta* ou aux *śivaites*, les viṣṇuites la connaissent aussi³². Elle ne manque pas dans l'entourage du héros célébré par le récit. On la voit, par exemple, exposée dans la *Krama-dīpikā*³³, cette somme du rituel viṣṇuite rédigée par Keśava Kāśmīri, le maître du maître de Hari-vyāsa, dont le huitième chapitre traite du *vaśikaraṇa* (le fait de placer quelqu'un sous sa domination)³⁴. Elle apparaît surtout dans les récits de vie. Ainsi, montre-t-on ce même Keśava Kāśmīri mettant en pratique son dangereux savoir magique quand, lors d'une altercation avec des *tantrika* au Cachemire, il invoque le soleil grâce à un *mantra* et en fait surgir un rayon qui enflamme ses adversaires³⁵. Quant à Svabhūrāma, l'un des principaux disciples de Hari-vyāsa, il a acquis, raconte-t-on, la maîtrise du Sudarśana *cakra* – symbole du pouvoir de destruction de Viṣṇu. Lors d'un combat contre des *nātha*, il invoque le disque de Viṣṇu et l'envoie poursuivre et réduire en cendres ces sectateurs de Śiva ; les survivants tombent aux pieds du saint qui leur pardonne³⁶.

Ces hauts faits sont des transpositions du mythe de l'*avatāra* : les *asura* – les *śākta* ou autres *tantrika*, les *nātha*, etc. – règnent, l'*avatāra* – le saint viṣṇuite – vient restaurer l'Ordre. Son action est productrice de délivrance.

Mais tel n'est pas le propos du récit. Ici Hari-vyāsa ne se livre lui-même à aucun acte violent. Il laisse cette tâche à la *devī*. Étroitement liée au thème de la *devī*, l'introduction du thème de la violence n'en est que plus dramatique, et plus instructive. La violence est présente partout et la *devī* de même, semble dire cette légende, il faut donc tenir compte de l'une et de l'autre. Il faut intégrer la déesse, car elle aidera à attirer au viṣṇuisme les populations qui l'adorent, et accepter sa violence, car on ne peut faire progresser la cause viṣṇuite par les seules compassion, amitié, ou *ahimsā*.

En se servant de la *devī* pour faire violence à ses propres sectateurs, la *Bhakti-rasabodhinī* introduit une légère variante par rapport aux autres récits de conversion, qui montrent le saint directement à l'œuvre. Elle n'en exprime pas moins le même message qu'eux. S'abstenir de nuire à autrui est la valeur principale du bon viṣṇuite, celle que la première partie du récit enseigne ; mais comme au nom du *dharma* on ne saurait tolérer ceux qui n'en font pas leur idéal (en mettant rituellement à mort des animaux), il faut accepter la violence à leur rencontre. Et c'est ainsi que la violence de la *devī* se met au service de la cause viṣṇuite et de ses valeurs, parmi lesquelles... l'*ahimsā*.

*

Si l'on part de l'hypothèse, généralement reçue pour exacte, que les valeurs de compassion et de « non-violence » des viṣṇuites ont contribué à pacifier la société

indienne, on ne comprend pas la violence qui ressort du récit étudié. Or tout l'intérêt de celui-ci est de montrer qu'il ne faut pas confondre *ahimsā* et « non-violence » car toute violence n'est pas de la *himsā*.

L'*ahimsā* viṣṇuite n'implique pas l'opposition à toute forme de violence. Plus précisément, le recours à la violence est licite s'il est au service du *dharma*. Aussi la violence contre des adversaires religieux est-elle parfaitement conciliable avec l'idéologie d'*ahimsā*. Cette forme de violence n'est pas plus perçue comme *himsā* que ne l'était, en son temps, la mise à mort d'un animal dans le cadre du sacrifice védique. Il faut souligner la remarquable continuité de la position des viṣṇuites : ils n'ont jamais dénoncé que la violence visant des fins individualistes. Mais, tandis que Rāmānuja, Nimbārka, etc., ne voyaient cette violence « intéressée » que dans les meurtres d'animaux perpétrés *en dehors* du sacrifice védique, leurs successeurs (tels Harivyāsa et ses disciples) la décelaient dans toute mise à mort rituelle. S'abstenant de cette violence-là, ils n'en acceptaient pas moins celle qui servait le *dharma*. Idéologiquement donc, tous les viṣṇuites ont justifié la violence par le schéma sacrificiel. La violence leur semble légitime quand elle implique d'abandonner (un substitut de) sa personne (dans la mise à mort du sacrifice védique) ou d'abandonner son Ego (c.-à-d. d'agir de manière désintéressée) afin de perpétrer l'ordre socio-cosmique.

Du point de vue éthique, tout se passe comme si deux morales, allouant chacune une place différente à la violence, coexistaient chez eux : la morale de la vie individuelle et celle de la communauté. En vertu de la première, le viṣṇuite doit, dans sa vie privée, renoncer à toute violence et avoir « de la compassion pour tous les êtres » ; en vertu de la seconde, il peut user de violence chaque fois que les intérêts de sa communauté sont en danger. Cette morale-là naît du sentiment de responsabilité à l'égard de la collectivité viṣṇuite et, idéalement, le renoncement à toute gratification personnelle en est aussi le moteur. Elle est donc, par excellence, celle du saint homme qui n'a plus d'Ego. La violence du saint se justifie de cette manière. Sa force surhumaine et son usage de la violence sont la preuve de l'intensité de sa dévotion et à Viṣṇu et à sa cause. Aussi dira-t-on d'un dévot (*bhakta*), sans y voir la moindre contradiction : « sa foi inébranlable en Hari fut la hache avec laquelle il coupa l'arbre des autres religions »³⁷. C'est en vertu de cette même morale de groupe que les textes brahmaniques envoient le brahmane, parangon d'*ahimsā* dans sa vie personnelle, défendre « *go-brāhmaṇa* » (la vache et le brahmane) les armes à la main³⁸.

L'ambiguïté perçue initialement disparaît du récit dès lors qu'on prend conscience qu'il articule ces deux morales appartenant à des plans ou à des contextes différents. Ainsi comprend-on que, devenue viṣṇuite, la *devī* doive à la fois renoncer aux sacrifices sanglants – soit à la part autogratifiante de sa violence –, et garder toute son agressivité – soit cette part de violence nécessaire à la religion viṣṇuite (et non à ses propres fins) ; qu'elle fasse preuve à la fois d'*ahimsā* et de violence.

Reste à s'interroger sur le but du récit. Est-ce seulement métaphoriquement qu'il faut entendre les exploits de la *devī*, les actes héroïques ou encore les « conquêtes » (*dig-vijaya*) des grands prêcheurs viṣṇuites ? Autrement dit, quelle place a occupé dans la réalité la part de la violence que les viṣṇuites ont choisi de légitimer dans leur idéologie ?

En proposant en modèle à leurs fidèles des saints qui s'adonnent à la violence ou qui, tel le Harivyāsa du récit, semblent la cautionner, les viṣṇuites du Braj cher-

chèrent-ils à encourager celle-ci dans la vie réelle ? Le récit de l'exploit de Hari-vyāsa implique que l'avancée du viṣṇuisme dans de nouvelles régions entraîna le recul d'une autre tradition religieuse. En mettant en valeur le rôle de la religion viṣṇuite dans la propagation de l'*ahimsā* dans les milieux *śākta*, et en présentant la transformation culturelle qui en résulta comme le fruit de la mission civilisatrice du viṣṇuisme, il laisse supposer bien des tensions sociales. Pourtant, rien dans l'histoire de cette période n'indique que la propagation du viṣṇuisme se fit les armes à la main.

Où est donc passée la violence viṣṇuite ?

Se serait-elle manifestée dans un environnement politico-religieux différent ? Si les viṣṇuites du Braj avaient eu le soutien du pouvoir politique local, les traces de violence justifiée et légitimée qu'on décèle dans leur idéologie se seraient-elles mises au service de leur attitude exclusiviste (j'entends par là la condamnation de tout système de croyances autre que le leur qui emplit leurs œuvres didactiques) ? Se seraient-elles traduites par la persécution des non-viṣṇuites ?

Ou, faut-il conclure de l'article de Véronique Bouillier (dans ce recueil) que la violence des viṣṇuites s'est réfugiée dans les branches d'ascètes guerriers qui furent créées à partir du XVIII^e siècle à l'intérieur des grandes sectes du Nord ? Placés sous un commandement unifié, et représentant par moment une force considérable, ces *nāgā* n'eurent cependant jamais pour objet d'imposer à tous le viṣṇuisme. Mais, constitués pour contrer l'influence de formations semblables organisées antérieurement par les mouvements śivaites, et pour défendre leurs coreligionnaires contre les musulmans, ils illustrent bien cette morale de groupe encouragée par le récit, soit la violence justifiée (au service du *dharma*) et désintéressée (au service de la communauté).

Cette légitimation de la force fut à la source de nombreux abus, notamment de violences contre des biens et des personnes, tant de la part des śivaites que des viṣṇuites. Si, au vu de tout ce qui précède, il apparaît qu'un acte est assimilable ou non à de la violence selon la motivation qui le fonde, on peut se demander si ces violences furent jamais perçues comme telles par les *nāgā* viṣṇuites. Ne pouvant les assimiler à de la *himsā* sans risquer de perdre leur cohérence interne, peut-être ne les perçurent-ils pas du tout ! Cela explique-t-il qu'elles échappèrent à toute critique et s'exercèrent sans états d'âme ?

Quoi qu'il en soit, tous ces *nāgā* réconciliaient *bhakti* et vertus martiales (au nom de l'idéologie d'activisme religieux prônée par la *Bhagavad-gītā*)³⁹, et les formes les plus extrêmes de la violence (dans les armées des Princes hindous) coexistaient chez eux avec des pratiques culturelles non sanglantes et un végétarisme des plus stricts. La légende de Hari-vyāsa permet de comprendre que, *pour un viṣṇuite*, il n'y a rien là de contradictoire.*

C.C.-O.
EFEO

NOTES

* Je remercie France BHATTACHARYA, Véronique BOUILLIER, Françoise MALLISON, Denis MATRINGE, Chandra PASTOR, Gilles TARABOUT et Denis VIDAL de leurs commentaires d'une première version de cet article.

1. *Mahāvāṇī*, *Siddhānta sukha* 31.
2. *Bhagavad-gītā*, XII.13-14, XVI.2.
3. Cf. VAUDEVILLE 1976.
4. Cf. CLÉMENTIN-OJHA 1990.
5. MCGREGOR (1984 : 108-109) situe la composition de ce texte hagiographique viṣṇuite non sectaire au début du XVII^e siècle.
6. *Chappay* 77. POLLET (1967 : 483) mentionne, sans la commenter, la conversion de Durgā comme l'un des miracles rapportés par la *Bhakta-māla*.
7. *Bhaktirasabodhini* : 338-339.
8. Ce village serait identique à Caṭathāvar, près de Sahāranpur, à 250 km au nord de Mathurā ; cf. *Bhaktagāthā-anik*, éd. Akhila Bhāratiya Śrīnimbārkācāryapīṭha, Salemabad, V.S. 2035 : 141. Rien n'est moins sûr que cette localisation, même si un des disciples de Harivyāsa a fondé un monastère à Buriyā, sur la Yamunā, non loin de là.
9. Titre d'origine persane désignant un haut dignitaire.
10. Cité par BROWN 1974 : 45.
11. C'est l'interprétation de Rāmānuja, cf. THIBAUT 1904 : 598-599 ; et de Nimbārka, cf. BOSE 1940 : 502-503. Il est révélateur de l'évolution des idées des viṣṇuites que ces théologiens fondent leur approbation du sacrifice védique en commentant l'injonction du *Mahābhārata* : « qu'on ne fasse de mal à aucune créature » (12.9971) ; au XVI^e siècle Harivyāsa interprétera celle-ci littéralement. La citation est extraite de *Tait.Br.* 3.7.7.14 : « tu ne meurs pas, tu n'es pas blessé, tu vas aux dieux par des voies faciles » (cité par BOSE, *op. cit.* : 503).
12. Cf. Manu, V. 44 : « yā vedavihitā hiṃsā... ahimsāmeva tām vidyāt. »
13. Cf. SCHMIDT 1968 : 630.
14. Cf. *ibid.* : 642.
15. Cf. respectivement la *Sevak vāṇī* 14-15, la *Siddhānta kī sākhī* 50-52 et la *Vyās vāṇī*, *Siddhānta kī sākhī*, textes cités par MITAL 1968 : 496-497.
16. Cette illustration est reproduite par MITAL (1968 : face à la p. 346) sans précision sur son origine.
17. VAUDEVILLE 1976 : 204 et ENTWISTLE 1987 : 114-116.
18. ENTWISTLE, *ibid.* : 115. Il y eut aussi un culte de Pāśupata-Lakulīśa (Śiva) comme le prouvent les anciens sanctuaires découverts par GROWSE 1890 : 85-87.
19. L'entourage de Kṛṣṇa adorait la *devī*, cf. *Bhāgavata-purāṇa* 22 et 34.1-2.
20. Cf. MITAL 1968 : 495-496.
21. Ainsi les plus vieux habitants de Bénarès se souviennent du grand nombre de boucs qui était immolé au temple de Durgā. Cette pratique rituelle est rare aujourd'hui. On pourrait multiplier les exemples. Voir aussi la note suivante.
22. D'une manière générale, le phénomène de l'« adoucissement » du culte de la déesse au cours des siècles s'explique par le progrès continu du végétarisme dans l'ensemble de la société (bien après son adoption par les hautes castes). Le développement de l'*ahimsā* n'a pu se faire que d'une manière cohérente en affectant à la fois les pratiques cultuelles et les usages alimentaires, cf. DUMONT 1966 : 187-193. Mais diverses influences locales ont pu encourager cette évolution globale. Au Gujarat et au Rajasthan, l'influence des jains a sans doute été plus déterminante que toute autre. Ainsi fut-il interdit par ordre royal daté de 1693 de mettre à mort des animaux sur les domaines appartenant aux jains dans le royaume de Mewar, cf. TOD 1920, vol. II : 645-646, sur ce thème cf. aussi : 606-607. Un siècle plus tard, les bouchers de Baroda s'engagèrent auprès des *mahājan* (jains et viṣṇuites) à ne pas exercer leur métier lors des grandes fêtes jains, viṣṇuites et *smārta*, cf. MAJUMDAR 1970 : 287. À partir du XVI^e siècle, les nouveaux mouvements viṣṇuites apportèrent leur soutien à la cause de l'*ahimsā* partout où ils s'installèrent, cf. note 24. L'influence des Britanniques - qui en partant de présupposés différents ont aussi condamné

les sacrifices sanglants – a constitué un autre facteur de cette évolution à partir du XIX^e siècle : les mises à mort d'animaux sont tombées en disgrâce tout comme les mariages d'enfants, la crémation des veuves, l'infanticide des filles, etc. Voir par exemple le cas de l'Himachal Pradesh, dans VIDAL 1986 : 50.

23. S'il est indéniable que l'opposition des viṣṇuites au culte sanglant contribua à le faire reculer, cette évolution fut sans doute très lente. Sinon, on ne comprendrait pas comment, après deux siècles de présence *vallabhī* au Gujarat, les pratiques rituelles sanglantes *śākta* y étaient restées bien vivantes, comme devait le déplorer Svāmī Nārāyaṇa qui, à la fin du XVIII^e siècle, consacra une grande partie de son temps à les combattre, cf. MALLISON 1974 : 448. En fait, il est probable que ces pratiques et le rituel végétarien coexistèrent pendant quelques siècles même dans les populations passées sous l'influence du viṣṇuisme, comme le note POCOCK (1973 : 74-76) pour le Gujarat. L'abandon *complet* des cultes sanglants paraît fort récent.

24. À propos de ces nombreux sanctuaires à la *devī* au Braj, cf. ENTWISTLE 1987 : 131, 302-303, 335, 338, 377, 382, 395, 396, 420, 473.

25. Cf. BROWN 1974 : 205.

26. P.Kh., 64.45-49, cité par BROWN 1974 : 46.

27. La *devī* est la fille de Vaśodā, la mère adoptive de Kṛṣṇa. Sur les liens entre les cultes de Kṛṣṇa et la *devī*, cf. COBURN 1988 : 232-241.

28. BIARDEAU 1981 : 298. Sur les rapports entre la *devī* et l'*avatāra*, cf. aussi « La Déesse », in BIARDEAU 1972 : 142-156.

29. Sur ce thème, cf. GRANOFF 1984.

30. Tel le combat de Keśava Kāśmīri contre les musulmans à Mathurā au XV^e siècle, cf. CLÉMENTIN-OJHA 1990 : 339-341.

31. L'utilisation de pouvoirs surnaturels entre fréquemment dans la stratégie de la conversion d'un adversaire religieux, cf. GRANOFF 1985.

32. Cf. aussi PADOUX 1987 : 137 n. 87.

33. Cf. Chowkhamba Sanskrit Series, 233, Bénarès, 1917. À propos de KESAVA KĀSMIRI et de son œuvre, cf. CLÉMENTIN-OJHA 1990 : 338-342.

34. Sur cet acte magique, cf. GOUDRIAN 1978 : 310-333.

35. Śrīkuṅjivihārī Śaraṇajī, *Śrī Ācāryacaritavalī*, Vrindaban, V.S.2036 : 109.

36. *Bhakta-māla-aṅk*, Akhila Bhāratīya Śrīnimbārkācāryapīṭha, Salemabad, 1956 : 610. Il trans-forme un autre *nātha* en āne grâce à un *mantra*, *Nimbārka aur unkā sampradāya*, éd. Akhila Bhāratīya Śrīnimbārkācāryapīṭha, Salemabad, 1972 : 472.

37. *Bhakta-māla*, *chappay* 75, à propos de KESAVA KĀSMIRI.

38. Cf. KANE 1941, II, I : 123.

39. Comme le note THIEL-HORSTMANN (1991) à propos des ascètes militaires du Dādupanth.

BIBLIOGRAPHIE

- Bhaktirasabodhinī*, cf. NĀBHĀDĀSA.
- BIARDEAU, M. (1972), *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*. Paris, Flammarion.
- BIARDEAU, M. (1981), « Devī. La Déesse en Inde », in Y. Bonnefoy, s. dir., *Dictionnaire des Mythologies*. Paris, Flammarion, vol. 1, pp. 295-298.
- BOSE, R., trad. (1940), *Vedānta-pārijāta-saurabha of Nimbārka and Vedānta-Kaustubha of Śrīnivāsa*, Commentaries on the *Brahma-sūtras*. Calcutta, Royal Asiatic Society of Bengal.
- BROWN, C.M. (1974), *God as Mother: A Feminine Theology in India*. Hartford, Vt., Claude Stark and Co.
- CLÉMENTIN-OJHA, C. (1990), « La renaissance du Nimbārka sampradāya au XVI^e siècle. Contribution à l'étude d'une secte kṛṣṇaite », *Journal asiatique*, CCLXXXVIII (3-4), pp. 327-376.

- COBURN, T. (1988), *Devī Māhātmya. The Crystallisation of the Goddess Tradition*. 2^e éd. Delhi, Motilal Banarsidass.
- DUMONT, L. (1966), *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*. Paris, Gallimard.
- ENTWILE, A. (1987), *Braj Centre of Krishna Pilgrimage*. Groningen, Egbert Forsten.
- GOUDRIAN, T. (1978), *Māyā, Divine and Human*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- GRANOFF, P. (1984), « Holy Warriors : A Preliminary Study of Some Biographies of Saints and Kings in the Classical Indian Traditions », *Journal of Indian Philosophy*, 12 (3), pp. 291-303.
- GRANOFF, P. (1985), « Scholars and Wonder-Workers : Some Remarks on the Role of the Supernatural in Philosophical Contests in Vedānta Hagiographies », *Journal of American Oriental Society*, 105 (3).
- GROWSE, F.S. (1979), cf. *Mathura: A District Memoir*, 3^e éd., North-Western Provinces and Oudh Government Press. New Delhi, Asian Educational Services (1^{re} éd. 1890).
- HARIVYASADEVACĀRYA, *Mahāvāṇī* (xvi^e s.), éd. Akhila Bharatīya Śrīnimbārkācāryapīṭha. Salemabad, 1965.
- KANE, P.V. (1974), *History of Dharmaśāstra*. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute (1^{re} éd. 1941).
- MCGREGOR, R.S. (1984), *Hindi Literature from its Beginnings to the Nineteenth Century*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz (« A History of Indian Literature » vol. VIII, fasc. 6).
- MAJUMDAR, R.M. (1970), « Two Gujarati Documents Bearing on *amāri* or Non-Slaughter of Animals », *Journal of the Oriental Institute* (Baroda), XIX, mars.
- MALLISON, F. (1974), « La secte Krichnāite des Svāmī-Nārāyaṇī au Gujarāt », *Journal asiatique*, pp. 435-471.
- MĪTAL, P. (1968), *Braj ke dharma sampradāyō kā itihāsa*. Delhi, National Publishing House.
- NĀBHĀDĀSA, *Bhakta-māla*, avec la *Bhaktirasabodhinīṭīkā* de Priyādāsa, éd. Sītārāmaśaraṇa Bhagavānprasāda Rūpakalā. Lucknow, Tejkumar Book Depot.
- PADOUX, A. (1987), « Contributions à l'étude du *mantraśāstra* », *BEFEO*, LXXXVI, pp. 117-164.
- POCOCK, D.F. (1973), *Mind, Body and Wealth*. Oxford, Basil Blackwell.
- POLLET, G. (1967), « The Mediaeval *Vaiṣṇava* Miracles as Recorded in the Hindi *Bhakta-māla* », *Le Museon*, 80.
- SCHMIDT, H.P. (1968), « The Origin of *ahimsā* », in *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*. Paris, Éd. de Boccard.
- THIEL-HORSTMANN, M. (1991), « On the Dual Identity of Nāgās », in D.L. Eck & F. Mallison, eds., *Devotion Divine, Bhakti Traditions from the Regions of India, Studies in Honour of Charlotte Vaudeville*. Groningen/Paris, Egbert Forsten/EFEO, pp. 255-271.
- THIBAUT, G., trad. (1966), *The Vedānta-sūtras with the Commentary of Rāmānuja*. Delhi, Motilal Banarsidass (« Sacred Books of the East Series » 48) (1^{re} éd. 1904).
- TOD, J. (1971 réed.), *Annals and Antiquities of Rajasthan*. Delhi, Motilal Banarsidass (1^{re} éd. 1920).
- VAUDEVILLE, C. (1976), « Braj Lost and Found », *Indo-Iranian Journal*, 18, pp. 195-213.
- VIDAL, D. (1986), « Le puits et le sanctuaire », *Puruṣārtha 10 : L'espace du temple II*, pp. 31-54.

RÉSUMÉ

Selon un récit viṣṇuite du début du xviii^e siècle, la déesse est devenue végétarienne à la suite de sa conversion par un saint homme. Elle n'en renonce pas pour autant à toute violence, mais place désormais celle-ci au service de la propagation du viṣṇuisme. La lecture de ce texte, apparemment ambigu, conduit à s'interroger sur les parts respectives de la « non-

violence » et de la violence dans l'idéologie vishnuite, et sur le statut de la seconde dans une religion qui encourage les valeurs de compassion, etc. J'en conclus que toute violence n'est pas perçue comme *hiṃsā* par les vishnuites, qu'il y a selon eux une part de violence légitime en référence au *dharma*, et qu'il ne faut donc pas confondre leur *ahimsā* et notre « non-violence ». Le recours à la violence contre des adversaires religieux est ainsi parfaitement conciliable avec leur idéologie d'*ahimsā*.

ABSTRACT

INITIATION OF THE DEVI: VIOLENCE AND NON-VIOLENCE IN A VISHNUIT STORY

According to an early 18th-century vishnuit story, the Goddess was converted by a saint. In spite of her becoming a vegetarian, she does not renounce all forms of violence but rather uses it for the propagation of vishnuism. Through the analysis of this apparently ambiguous story, an attempt is made to assess the respective parts of "non-violence" and violence in the vishnuit ideology as well as the status of violence in a religion which promotes values of compassion, etc. It draws to the conclusion that all forms of violence are not perceived as *hiṃsā* by the vishnuits, there is a legitimate part of violence from the point of view of their *dharma*, and one should not confuse their notion of *ahimsā* and our "non-violence". To resort to violence against religious adversaries is thus perfectly conciliable with their ideology of *ahimsā*.

VIOLENCE ET NON-VIOLENCE MAGIQUES. LA SORCELLERIE AU KÉRALA

« L'Inde védique qui a si longtemps porté le flambeau des arts et des sciences est aussi le pays de la *féerie enchanteresse* et de la *magie perfide*. Les uns et les autres sont enseignés dans les Vedas, révélés par Brahma, lui-même. »

Dr. Paramananda MARIADASSOU,
Médecine traditionnelle de l'Inde : la magie noire.

APERÇU*

Le Kérala est une terre d'enchantements à un double titre. Le voyageur, charmé par sa beauté naturelle et la distinction de ses habitants – les *malayāli*¹ –, sensible au rythme tranquille de la vie rurale, en goûtera sans doute la quiétude comme auparavant Pierre Loti, qui notait à propos du Travancore :

« [C'est,] paraît-il, une région de tranquillité heureuse, restée sans communication avec les affolés de ce siècle ; une région isolée et épargnée, sous des voûtes de palmes » (Loti 1920 : 36).

C'est pourtant aussi « la terre par excellence de la magie et de la sorcellerie » (Padmanabha Menon 1937 : 204), une réputation bien acquise dans le reste de l'Inde du Sud et au Sri Lanka. Il n'y a guère ici de famille qui ne pense avoir été en butte, à un moment ou à un autre, aux attaques occultes d'un ennemi (ce qui n'en fait pas pour autant une hantise perpétuelle). Cette suspicion s'enracine dans un climat général de jalousie, de médisance et de coups bas qui empoisonne régulièrement les relations : si le Kérala connaît comparativement peu de conflits ouverte-

ment violents, les passions s'y manifestent sous des modalités plus discrètes, mais redoutées (cf. Obeyesekere 1975 pour le Sri Lanka).

L'objet de cette contribution sera de présenter quelques faits et discours relatifs à la sorcellerie au Kérala, essentiellement dans sa moitié sud (anciens royaumes de Cochin et du Travancore). Ce sujet a été jusqu'à présent peu étudié pour ce qui est de l'Inde méridionale, et la présente enquête en est encore à ses débuts. Il ne sera donc possible de donner ici que des indications d'ordre assez général, obtenues en tant qu'observateur extérieur non impliqué dans les Pouvoirs et les enjeux en présence. La nécessité et la richesse d'une « observation participante » ont été mises en valeur par les travaux de Favret-Saada (1977) et Camus (1988) sur la sorcellerie dans des régions françaises. La situation apparaît ici différente : la présence d'un Européen dans un rituel en atteste éventuellement la réputation aux yeux des participants - il faut en avoir entendu parler hors du périmètre local. Mais à part ce type de caution implicite, l'observateur est perçu au Kérala comme hors du champ des forces locales, occultes ou non. Il « n'appartient pas », ce qui le rend à la fois immune et inoffensif, d'autant que pour être « un *sujet supposé pouvoir* (un sorcier, un désenvoûteur) » (Favret-Saada 1977 : 23), il faut ici un certain pedigree, ou une légitimité divine, toutes choses qui font défaut à l'auteur de ces lignes.

Précisons un point de terminologie : l'anthropologie de langue anglaise, à la suite des travaux effectués par Evans-Pritchard (1937) en pays Zande, a longtemps distingué « witch » de « sorcerer ». Le premier terme désigne des personnes à qui l'on attribue en propre un pouvoir particulier, le second des praticiens dont l'efficacité est essentiellement technique. Cette distinction a été depuis relativisée : Lewis (1986 : 11) considère qu'elle est plutôt l'exception que la règle, parlant à ce sujet, non sans humour, « d'impérialisme culturel Zande » dans les théories anthropologiques ; Favret-Saada (1977 : 27) indique que ces concepts « vus du Bocage, différent autant que bonnet blanc et blanc bonnet ». C'est à peu près le cas ici également, et la distinction ne sera pas non plus retenue.

Le terme vernaculaire en malayalam est *mantravādi*, « l'expert en mantras » : les mantras sont ces formules verbales ou simplement phoniques dont la réalisation proférée, ou murmurée, ou purement mentale, est agissante. Leur maîtrise est au cœur de disciplines initiatiques (« tantrisme ») permettant acquisition de pouvoirs extraordinaires (*siddhi*) et réalisation spirituelle, comme elle est au fondement des pratiques culturelles ordinaires : à cet égard la magie, *mantravādam*, ne se distingue pas toujours clairement de ces dernières. *Mantravādi* pourrait être rendu, selon les contextes, par divers termes français : « exorciste », « magicien », « sorcier ».

Cet article se propose d'étudier les conditions idéologiques et sociales qui permettent à une non-violence magique de se constituer en valeur par rapport à de la violence occulte. L'exposé commencera par situer les accusations de sorcellerie au sein des explications du malheur. Quelques exemples permettront ensuite d'avoir une idée du contexte social dans lequel ces accusations sont énoncées. Enfin la sorcellerie sera envisagée comme théorie du pouvoir spirituel, d'abord au plan de la personne, puis au plan de la société. Voyons d'abord, en un bref rappel, quelques caractéristiques de la société du Kérala.

LA SOCIÉTÉ DU KÉRALA

La population du Kérala s'élevait au recensement de 1991 à environ 30 millions d'habitants. Habitat dispersé et densité élevée (744 habitants au km², près de trois fois celle de l'Inde) font qu'il n'existe pas de rupture très marquée entre villes et campagnes. Bien des citadins conservent d'ailleurs leurs attaches rurales.

Les malayalis sont fiers, à juste titre, du taux élevé d'alphabétisation : plus de 90 %. Il existe de très nombreux périodiques, quotidiens, hebdomadaires et autres, une culture politique développée, une syndicalisation importante, une réelle information sanitaire, une certaine efficacité du contrôle des naissances : bref, cette société à forte dominante agricole, tout en restant conservatrice par bien des aspects, est aussi largement ouverte au monde moderne. Enfin la forte densité humaine entraîne à la fois un mouvement d'émigration vers d'autres régions de l'Inde et vers l'étranger, et une compétition locale extrême – pour l'acquisition de terres comme pour celle de places à l'université ou d'emplois de bureau (plus de la moitié de ceux qui ont achevé leurs études secondaires sont chômeurs).

Environ un cinquième de la population est musulmane, un cinquième chrétienne, trois cinquièmes hindoue. La coexistence de ces religions est ancienne, ce qui n'exclut pas les préjugés ni, parfois, les conflits.

Parmi les hindous, la hiérarchie traditionnelle des castes est, de façon très simplifiée, la suivante (seules sont mentionnées celles qui sont ici pertinentes) :

- Les brahmanes, « purs » de naissance, ayant accès à la Révélation Védique ; numériquement peu nombreux (moins de un pour cent de la population), ils sont divisés en plusieurs castes parmi lesquelles :

- les brahmanes *nampūtīri*, autrefois organisés en Maisons patrilinéaires qui détenaient les droits supérieurs sur les terres² ; sur le plan économique et politique leur pouvoir relève désormais largement du passé, mais beaucoup de Maisons ont conservé un prestige local, et les Nampūtīri demeurent au sommet de la hiérarchie rituelle. Il existe des Maisons Nampūtīri de *mantravādi* ;
- les brahmanes tamouls, implantés depuis des siècles dans l'ancien royaume de Cochin. Ils ne participent guère à la vie culturelle des malayalis, mais certains d'entre eux sont astrologues, et c'est à ce titre qu'ils figurent ici.

- Une caste au passé guerrier, les *nāyār*, de haut statut local. Ils n'ont pas accès à la connaissance védique et relèvent en théorie de la catégorie pan-indienne des *śūdra* (« serviteurs »), tout en étant autrefois considérés comme « les seigneurs du Kérala ». Numériquement importants, les Nayar étaient organisés jusqu'au début du siècle en Maisons matrilineaires contrôlant, sous l'autorité de rajas ou de Nampūtīri, la terre et les hommes (ils avaient droit de vie et de mort sur les basses castes). Ils pèsent encore d'un poids déterminant dans la société contemporaine, dans le monde rural comme parmi les citadins, où beaucoup ont investi les professions libérales.

- De nombreuses castes de bas statut, « polluantes » et donc « intouchables » par les précédentes ; les discriminations publiques dont elles étaient victimes, interdites par la Constitution indienne, ont disparu, mais la plupart de ces castes restent méprisées par les autres. La situation n'est cependant pas homogène : les *īlava*, dont l'activité « de caste » est la récolte du vin de palme mais dont beaucoup sont en fait cultivateurs ou commerçants, ont réussi depuis le début du siècle une remarquable

ascension sociale et se mêlent assez couramment aux Nayar, surtout dans les villes ; les astrologues-exorcistes *kaṇḍiyān* conservent dans l'ensemble, malgré leur science, un assez bas statut ; les travailleurs agricoles *pulayan* et *parayan*, autrefois asservis, restent frappés d'ostracisme.

EXPLIQUER LE MALHEUR

MULTIPLICITÉS

Un même malheur peut engendrer plusieurs explications simultanées, à des plans différents.

Gopal, jeune homme instruit et « à la mode » appartenant à une famille Nayar aisée de Trivandrum, raconte que son père, fonctionnaire du *Forest Department*, est mort il y a quelques années d'une forme de cancer. Peu de temps avant son décès, et apparemment alors en bonne santé, il va consulter son astrologue - démarche courante au Kérala. L'astrologue lui prédit sa fin proche. Signe concordant, une chouette se pose sur son lit quelques jours avant la date fatidique. Par ailleurs, la famille pense que les collègues du père, envieux de sa réussite, ont provoqué sa mort en ayant fait appel à un sorcier.

Trois niveaux imbriqués, donc : (1) un déterminisme global, où la position des astres est à la fois cause et signe, et au sein duquel s'inscrit le moment de la mort (que d'autres signes peuvent venir confirmer) ; (2) une malveillance humaine due à la jalousie, qui a fait appel à des forces invisibles et qui rend compte de la singularité de l'événement : pourquoi cet homme dans l'éclat de sa force (bonne santé, réussite sociale) meurt-il subitement ? (3) une étiologie médicale, cause immédiate du décès, mais aussi simple manifestation des causes précédentes.

En amont, certains peuvent invoquer une rétribution d'actes passés, en référence à la « doctrine » du *karma* (Skt., « acte ») qui reste cependant, ici, assez abstraite³. Un astrologue *kaṇḍiyān* que nous retrouverons plus loin, K.N.B. Asan, cite à ce propos un verset sanskrit attribué aux Sages (*ācārya*) :

*pūrya-janma-kṛtam pāpam
vyādhi-rūpeṇa jāyate*

« La faute commise dans une naissance antérieure naît sous forme de maladie dans cette vie-ci. »⁴

La glose qu'il en fait souligne cependant que ce ne sont pas nécessairement les actes personnels commis dans une vie précédente qui importent :

« Ce qui permet à un astrologue de conclure si les maladies de cette vie-ci résultent des actes mauvais de la personne concernée, accomplis dans sa naissance précédente, ou [si elles résultent] de ceux de son père ou des grands-parents paternels, de ceux de sa mère ou des grands-parents maternels, c'est la position des planètes. [...] Les actes mauvais commis par un ancêtre peuvent par conséquent ruiner la vie de quelqu'un. »

Le *karma* n'est donc pas ici, même dans un discours savant, affaire seulement « personnelle » : patrilinéairement et matrilinéairement transférable, il s'affirme aussi comme solidarité d'une parenté⁵.

Les divers niveaux se complètent sans difficulté, et la multiplicité simultanée des explications du malheur, à laquelle correspond une multiplicité de traitements et de spécialistes, a été soulignée ailleurs en Inde⁶. Elle implique en particulier qu'il serait erroné d'estimer la crainte des forces occultes incompatible avec la « modernité » : l'influence astrale est unanimement considérée comme scientifiquement fondée, et tel docteur renommé, formé « à l'occidentale », porte en permanence au doigt un saphir rouge afin de se protéger de l'action maléfique de Saturne ; de son côté, l'efficacité des mantras est souvent présentée, elle aussi, comme une vérité scientifique⁷. La *possibilité* de l'action magique s'inscrit donc dans un ordre admis. Ceci dit, cela ne conduit pas tout malayali à penser que n'importe quel praticien est compétent, et pour certains la sorcellerie n'est qu'une superstition du passé, affaire de charlatans et de crédules. Dans un certain nombre de cas, au moins, ce scepticisme devra cependant s'apprécier en contexte.

N'oublions pas enfin que la sorcellerie se vit subjectivement comme un fait d'expérience (« pour ceux qu'ont pas été pris, ça n'existe pas ! » ; Favret-Saada 1977 : 137). Le fait est, en tout cas, que les sorciers sont redoutés non seulement dans les zones rurales, mais aussi en milieu urbain et éduqué – constatation vérifiée ailleurs en Inde (cf. par exemple Pandya 1982 pour Lucknow).

SOURCES OCCULTES DU MALHEUR

Tout malheur ou maladie n'est pas nécessairement expliqué par l'action d'agents invisibles. Et lorsque c'est le cas, la sorcellerie n'est que l'une des raisons qui peuvent être avancées – il importera d'en préciser les contextes.

Il existe un discours savant sur la question, qui est en particulier énoncé par les astrologues. Ceux-ci sont au Kérala au cœur du processus de détermination des causes occultes du malheur, sans en être cependant les seuls spécialistes, car il est aussi possible de consulter des oracles. Leurs vues présentent sous forme de système un ensemble d'opinions répandues, mais moins organisées, parmi les malayalis. L'information sera prise ici auprès d'un brahmane tamoul de Trichur, S. Jyotsyar (le nom même signifie « astrologue »), qui a recours aux textes standards de l'astrologie locale ; il commente en particulier, dans le cas présent, le quinzième chapitre d'un traité spécialisé dans l'élucidation et la résolution des crises, le *praśnamārggaṃ* (« La voie des questions » ; Govindan 1987)⁸.

Le terme courant pour désigner, entre autres, les afflictions causées de façon occulte est *upadravaṃ*, « trouble, tourment, coup, blessure, attaque, destruction ». Ces afflictions sont donc bien pensées comme des violences, des agressions qui frappent leurs victimes. S. Jyotsyar en énumère onze sources, identifiables par analyse de la position des planètes au moment où la question est posée – analyse complétée par l'interprétation d'autres signes (position et comportement du demandeur, multiples événements extérieurs comme les cris d'animaux, etc.)⁹ :

1. Colère (*kōpaṃ*) d'un dieu ou d'une déesse, *dēva*¹⁰.
2. Colère de la divinité de lignée – distinguée du cas précédent – qui peut infliger un « tourment », *bādha* (désignation particulièrement employée dans les contextes d'afflictions par possession).
3. Colère des serpents (*sarppaṃ*) : les serpents exercent une action occulte qui peut se traduire par des cauchemars, la stérilité des femmes, des maladies de la peau ou des yeux. Il s'agit d'un *bādha*, « tourment » (cf. ci-dessus), ou d'un *dōṣaṃ*, « faute, mala-

ÉCARTER LE MALHEUR (rites « neutralisants » simples)



(Clichés G. Tarabout)

Un *vēlan* propose, moyennant une pièce, d'écarter par son chant tout *dōṣam*.

die » (litt. « vice » ; en médecine ayurvédique : « humeur » – Zimmermann 1989 : 129 ; la « faute » est ici d'ordre plutôt rituel que « moral », où le terme *pāpaṃ* serait alors préféré).

4. Colère des aïeux (*pitṛ*), y compris le père (le texte du *praśnamārggaṃ* inclut aussi *matṛ*, « aïeules », y compris la mère) : vivants ou morts, leur déplaisir se manifeste sous forme de « colère » ou de « malédiction » (*śāpaṃ*).
5. Colère du Maître (*guru*) : il faut en redouter la malédiction, vivant ou mort.
6. Colère des brahmanes : même constatation. S. Jyotsyar, lui-même brahmane, note non sans humour que les afflictions causées par la malédiction d'un brahmane relèvent d'une époque révolue, car il n'existe plus à l'heure actuelle de brahmane qui soit pourvu d'un pouvoir spirituel suffisant pour maudire efficacement.
7. Action des planètes : elles peuvent avoir leur effet maléfique propre (*grahapīḍha* ou *grahadōṣaṃ*). Rappelons que le mot *graha* (Skt.), « planète », signifie littéralement « saisie, prise, rapt » ; le mot est employé dans des textes anciens, notamment de médecine, pour désigner des êtres maléfiques dont le chef est Skanda (Thite 1982 : 11 sq., 41).
8. Colère ou action des mauvais morts (*prēta*) : la conception populaire distingue divers trépassés insatisfaits, qu'elle intègre parmi les *bhūtan*, ces créatures dangereuses dont des troupes turbulentes forment les armées de plusieurs divinités. Ils tourmentent souvent leur victime en la possédant (*bādha*)¹¹.
9. Mauvais œil, *dr̥ṣṭi*, qui inflige un *dōṣaṃ* ou un *bādha* ; dans l'information de S. Jyotsyar, et selon le texte du *praśnamārggaṃ*, le terme désigne l'influence de diverses entités invisibles (le traité en énumère dix-huit, comme les *rakṣasū*, les *gandharvan*, les *bhūtan*, etc.), qui peuvent posséder leur victime. Ce discours savant diffère



De jeunes *nāyar* font tourner une mèche allumée autour de leur tête, puis la jettent derrière eux pour écarter le mauvais œil au cours d'une fête.

de l'usage courant, qui distingue les troubles causés par ces entités, agissant comme les mauvais morts avec lesquels elles sont souvent confondues, du mauvais œil proprement dit : en malayalam courant, *kariṅkaṅṅu* (« œil noir, œil qui calcine, qui dessèche »). Celui-ci est une puissance maléfique mal définie, détenue par certaines personnes vivantes, parfois à leur insu – il leur suffit de vanter la beauté d'un manguiier pour que les fruits en soient gâtés. Il existe également la « langue noire » (*kariṅkaṅṅu*), ainsi qu'un terme spécifique pour nommer le regard envieux de l'affamé devant la nourriture des autres, *koti* (litt. « désir ardent »)¹².

10. Empoisonnement (*kaiviṣaṃ*, litt. « poison de main ») ; il s'agit de substances chargées de mantras qui détruisent, ou soumettent à la volonté du magicien, ceux qui, intentionnellement visés, les absorbent ou simplement les touchent¹³.
11. Action d'un ennemi (*śatru*) ; l'ennemi commande un sorcier qui, par des actes appropriés, agresse et persécute sa victime en lui infligeant des tourments (*bādhā*), des troubles (*dōṣaṃ*). Plusieurs termes désignent au Kérala ce type d'agression occulte : *abhicāraṃ* (magie, sorcellerie), *kṣudrakarmaṃ* (vilénie), *māraṇaṃ* (meurtre), *mārrumāraṇaṃ* (meurtre fourbe)¹⁴.

La sorcellerie, en tant que source occulte de malheur, s'intègre donc à un ensemble de représentations qui articule, sans les opposer totalement, vivants et morts, puissances bénéfiques et maléifiques, agents perceptibles et occultes, symptômes de tous ordres. Les catégories ne sont pas toujours strictement exclusives, et la onzième, en particulier, recoupe plusieurs autres : l'ennemi peut parfaitement recourir au poison (catégorie 10), faire agir des mauvais morts (catégorie 8) ou envoyer diverses puissances (catégorie 9)¹⁵. Le fait apparaîtra clairement au travers des exemples suivants, qui permettront aussi de préciser les contextes où il y a accusation de sorcellerie, et de présenter certains spécialistes et leurs pratiques.

QUELQUES RÉCITS

CONFLITS

Un cadre retraité de Trichur, brahmane tamoul, raconte que son fils avait « des problèmes » avec son supérieur au bureau ; ils font effectuer par des brahmanes de leur caste un *hōmaṃ* (ou *havanaṃ*), culte sacrificiel avec oblations dans le feu mais sans mise à mort d'animaux, dont le caractère « contraignant » est souvent affirmé. Dans le cas présent ce *hōmaṃ* est effectué selon une formule particulière qui inclut la répétition, 1008 fois, du mantra « d'attaque » *sudarśanaṃ* (d'après le nom de l'arme en forme de disque tenue par le dieu Viṣṇu). De fait, la situation du fils s'améliore rapidement, car celui qui le tourmentait obtient une promotion et part ailleurs ! Éléphant triomphe pour des brahmanes « non-violents » qui, afin de se protéger, ont dû recourir à des armes occultes – au sens fort, car la Parole est bien leur arme comme l'épée est celle du guerrier – et font malicieusement observer qu'ils n'ont cependant pas nui à leur ennemi.

D'où un deuxième récit édifiant, du même interlocuteur : un homme, affecté par le dieu *cātan* (cf. *infra*), que lui a envoyé un proche parent, court trouver un sage brahmane, lequel lui déconseille de procéder à des rites compliqués et onéreux, car il ne convient pas de renvoyer le mal : « Qui sommes-nous pour punir ? Dieu s'en chargera ! Quant à se protéger, c'est simple : récitez chaque jour mille huit fois la

gāyatri [mantra de l'initiation brahmanique, qui invoque le soleil]. Cela ne demande pas d'argent, seulement un peu de temps. »¹⁶

Les accusations de sorcellerie visent souvent des parents proches, en accord avec des observations faites ailleurs dans le monde, mais en contraste avec celles, par exemple, de J. Favret-Saada qui constate dans le Bocage une tendance inverse : « Il est tout à fait exceptionnel que le désorceleur accuse un proche parent de la victime puisque, précisément, l'objet de la cure est de détourner la violence de l'ensorcelé sur des non-parents » (Favret-Saada 1977 : 107 n. 17). Au Kérala, les lignes de tension qu'explicitent les accusations de sorcellerie passent au sein même des familles, des lignées, des Maisons¹⁷. Ainsi, par exemple, de l'histoire que raconte le fils de l'interlocuteur précédent, à propos de « quelqu'un de proche », une femme jalouse de la prospérité de ses propres frères : elle cherchait à causer leur ruine en employant du « poison de main », mais ils résistaient, multipliant prières et rites. Ce furent finalement son mari et sa belle-mère qui la démasquèrent, après consultation d'un astrologue.

Les exorcistes avec qui il a été possible de s'entretenir le soulignent : la plupart des accusations portées par les consultants le sont à l'encontre de membres de leur famille, accusés d'avoir fait appel à un mauvais *mantravādi* pour des disputes portant sur des héritages, des délimitations de terres, diverses questions d'argent. À l'opposé les étrangers risquent seulement de jeter le mauvais œil, et les conflits entre gens de statut nettement différent ne semblent s'exprimer que rarement en accusations de patronner des agressions occultes¹⁸.

Des récits publiés confirment cette tendance. Ainsi, dans le seul cas de la littérature ethnographique où la relation entre accusateur et accusé est précisée, une jeune femme est dite avoir été envoûtée par la famille de son mari (Panikkar 1918b). Plus récemment, une thèse de psychologie a été consacrée à l'étude de personnes s'estimant possédées (Jagathambika 1968) : parmi celles-ci, certaines font remonter l'origine de leur affliction à l'action occulte d'ennemis - à chaque fois, des proches parents¹⁹ :

Sarasa, jeune femme hindoue de 25 ans, est possédée depuis 6 ans par *aṛukola* (« massacre »), ici l'esprit d'une femme qui s'est pendue ; sa famille pense que la possession résulte des envoûtements opérés par des parents à la suite d'une dispute concernant une propriété (pp. 155 sq.).

Anna, catholique de 35 ans, de bas statut, est possédée par : *cāttan*, *kuṭṭicāttan*, *covva* (trois divinités hindoues « cruelles », des *durmūrti*), Namputiri (esprit d'un jeune garçon brahmane), Thressia et Parayan (l'une chrétienne, l'autre hindou de bas statut ; ils ont commis un suicide d'amour). Quand Anna est en transe, ces divinités et ces esprits parlent à tour de rôle, et disent s'être « dissimulés sous forme de maladies » dans son corps. Ils ont été « obligés » de révéler leur identité au grand jour lorsque Anna fut amenée dans une église réputée pour exorciser les possédés. C'est, disent-ils, la femme de l'oncle paternel d'Anna, et le frère de cette femme, ulcérés que l'oncle n'ait pas obtenu une part convenable lors d'un partage de biens, qui les ont envoyés affliger Anna afin de provoquer la ruine de sa famille (pp. 117 sq.).

Le cas de Mathai dans le même ouvrage (pp. 211 sq.) diffère en ce qu'il a été possédé accidentellement, sans l'intervention d'un ennemi ; mais les esprits qui le possèdent, ceux de la femme de son frère aîné et de la mère de celle-ci, affirment avoir tenté de leur vivant de l'ensorceler en utilisant du « poison de main » préparé par un *mantravādi*, « Velan » (un nom de caste). Ce dernier, défunt à son tour, pos-

sède d'ailleurs aussi Mathai, non par animosité, mais parce qu'il ne veut pas quitter ses deux clientes qui avaient omis de le payer !

Possession et sorcellerie ne s'excluent donc pas : toutes deux transposent au niveau de forces invisibles – et y font évoluer – des situations de tension ou de conflit vécues dans l'entourage. Les accusations de sorcellerie correspondent à une affirmation plus explicite des antagonismes en jeu – une réflexion développée par Lewis (1970 ; 1986, chap. 3).

Quant aux motifs invoqués dans de telles accusations, ce sont typiquement l'envie, le dépit, la jalousie, la haine, passions exacerbées par le contexte général de compétition (pour la terre, les diplômes ou les emplois) qui imprègne cette société où les relations s'inscrivent encore largement dans les réseaux traditionnels locaux²⁰.

PROTECTION ET ATTAQUE

L'accusation de sorcellerie exprime davantage la crainte que la réalité d'une agression, et nomme un ennemi, dont il faudra se prémunir par des actes. Légitimant ces derniers, elle autorise le cas échéant leur nature radicale. De ce fait, protection et attaque sont le double visage des activités attribuées à la plupart des *mantravādi*, comme ils le sont d'ailleurs de bien des divinités (Claus 1973).

Prenons l'exemple d'un dieu déjà mentionné, *cāttan*, appelé aussi souvent *kuttiṭcāttan* (petit *cāttan*). Il est honoré sous forme unique, ou dédoublé, ou sous forme de diverses troupes de *kuttiṭcāttan* (10, 12, 336, 390, 400, ou d'autres nombres encore) dont il est alors simultanément le chef et une figure de la totalité. Du nord au sud du Kérala sa réputation est détestable : considéré comme fils du dieu Śiva et d'une femme *parayan* (ou d'une femme d'une tribu des montagnes, selon les versions), il fait couramment reconnaître son pouvoir en polluant la nourriture avec des cheveux ou des rognures d'ongles, en transformant l'eau en urine, en souillant des effigies divines, en provoquant des combustions spontanées de vêtements ou de paille, en se livrant à diverses facéties de mauvais goût. Bref, sans être pour autant meurtrier, il sait vous rendre la vie impossible (Krishna Ayyar, 1928, en donne une savoureuse description)²¹.

Non seulement il est honoré par plusieurs castes de bas statut comme l'une de leurs divinités principales, mais il l'est aussi par des *mantravādi* de tous statuts, y compris des brahmanes (ce culte leur est alors particulier et ne concerne pas l'ensemble de la caste). En effet *cāttan* a la réputation, au moins parmi les castes de statut moyen et élevé, de ne pas s'en prendre de lui-même à ses victimes : il faut qu'il ait été envoyé par un ennemi, il agit sur ordre (c'était le cas, on s'en souvient, d'Anna). Et pour s'en défaire, le mieux est de s'adresser soi-même à un *mantravādi*, afin de le soumettre à d'autres divinités plus puissantes, ou de le prier de partir de son plein gré, ou encore de le retourner à l'envoyeur.

Plusieurs temples de *cāttan* tenus par des *īlava* (traditionnellement récolteurs de vin de palme) prospèrent autour de Trichur en proposant très ouvertement leurs services. Ce sont des sanctuaires familiaux où le dieu s'incarne dans son possédé, généralement un membre de la famille, qui pratique aussi les cultes ; diagnostic et action sont donc accomplis directement par le dieu. La clientèle est nombreuse, diverse, et vient parfois de loin : une mère de famille s'est déplacée depuis le Karnataka à la suite d'une série de décès parmi les siens et du manque de respect de la part de son fils alcoolique (la famille du mari veut, dit-elle, se développer à leurs dépens et a

envoyé des maléfices) ; un homme d'affaires vient de l'Andhra Pradesh dans le seul but de s'enrichir - *cāttan* est réputé dans ce domaine. Les séances sont publiques.

Ces centres affirment ne recourir au dieu que dans un but protecteur, sans renvoyer le mal. Image contredite par une Maison de *mantravādi* Namputiri, Kattumadam, qui rend également un culte à *cāttan*, et qui prétend au contraire être la seule à l'utiliser pacifiquement : elle a les « bons » *cāttan*, ceux qui sont « végétariens » (ils sont en fait bénéficiaires d'un substitut végétal de sacrifice sanglant), tandis que dans les sanctuaires *īlava* où l'on sacrifie réellement des coqs, les *cāttan* sont violents, employés pour nuire aux ennemis. La pratique rituelle des *īlava*, pratique tout à fait habituelle à ce niveau de société, est lue par les brahmanes en termes de violence occulte, ce qui leur fait prêter aux *īlava* des intentions que ceux-ci affirment ne pas avoir.

Ces discours qui s'opposent renvoient bien entendu aux positions respectives de ceux qui les énoncent, comme cela a été amplement mis en lumière ailleurs (Favret-Saada 1977 ; Augé 1979). Mais ici de telles positions prennent appui sur des variations rituelles objectives, liées à la caste, hiérarchiquement orientées. Ce que disent les Namputiri des *īlava*, les *īlava* peuvent le nier en ce qui les concerne et l'attribuer à d'autres de statut comparable ou inférieur, mais ils ne peuvent retourner le compliment aux brahmanes.

Par ailleurs, quels que soient les bons sentiments professés par les officiants et les consultants, le dieu lui-même est fondamentalement douteux - ce qui rejait malgré tout sur ses clients (y compris de haut statut). Cela ressort par exemple du fait suivant : certains dévots, en cas d'affliction grave, se voient confier une statuette de *cāttan* afin de lui rendre un culte domestique régulier ; lorsque le dévot meurt, c'est l'embarras dans la famille : qui connaît l'usage réel de l'effigie ? Était-elle employée contre un ennemi ? Dans le doute mieux vaut s'en débarrasser, et la statuette est rapportée à un temple de *cāttan* qui en dispose de façon appropriée. Si donc l'on ne rencontre apparemment que des « victimes » dans les sanctuaires de *cāttan*, le regard des autres les voit nécessairement comme des agresseurs possibles.

L'efficacité de la protection est d'ailleurs souvent jugée à l'aune des capacités d'agression dont le magicien est crédité. Ce double rôle peut s'observer au grand jour. Ainsi une praticienne du centre du Travancore, de caste *īlava*, élucide et agit en étant possédée par une déesse. Deux consultants se succèdent. Une femme vient la trouver à propos d'une maladie de peau : Amma (« Dame » - une forme d'adresse courante pour la déesse) révèle que des ennemis ont placé un maléfice dans une fissure au coin sud-ouest de l'habitation, et qu'il faut l'enlever ; elle lui passe une cordelette de protection et soigne ses bras en y appliquant un mélange de safran indien et de cendres consacrées. Un homme vient ensuite se plaindre de ce que son épouse lui dérobe son argent et va avec un autre : Amma grave un diagramme (*yantram*) sur une plaquette de métal, le charge avec des mantras, et le lui confie en lui disant de le placer sur le chemin ou dans le jardin de son rival, afin de l'envoûter.

De mauvaises langues vont de fait jusqu'à affirmer que ce sont les mêmes *mantravādi* qui jettent les maléfices dont ils désenvoûtent ensuite les victimes - une réflexion qu'il faut rapprocher du « chantage » et de « l'escroquerie » parfois prêtées aux *mantravādi* de basse caste (cf. *infra*).

À la violence, ou à tout le moins à l'ambiguïté, que l'on prête à leurs actes

APPRENDRE SOI-MÊME LA SORCELLERIE !
(pour 4 roupies 50)



Couverture d'un opuscule pour la pratique de la sorcellerie en autodidacte. Seuls les « mauvais » magiciens sont supposés utiliser ce mode d'acquisition du savoir, sans passer par l'enseignement oral d'un maître. Le texte « divulgue » les Huit Actes de la sorcellerie, en fait ici une série de variations sur le mantra de base de Śiva (*[ōm] nama śivaya*).

De haut en bas : *ŌM* - LA SORCELLERIE PUISSANTE / Rites [permettant d'obtenir] des pouvoirs merveilleux (*ōṃ śaktimātrikam / abhūtasiddhiyuḥ|la prayōgaṅṅa!*).
[S. Tirumulpad, 1990. Guruvayur : Santa Book Stall.]

Noter le *hōmam* devant la figure du magicien, le coq à ses côtés... et la puissance mentale qui irradie du personnage.

magiques, certains *mantravādi* opposent un idéal : l'agression contre des humains serait une perversion, un détournement de fonction. Écoutons encore K.N.B. Asan :

« En réalité les actes de sorcellerie (*abhicāram*) ne sont destinés à être employés que contre des esprits maléfiques et des démons. Les Sages l'ont ainsi ordonné. Mais aujourd'hui les gens recourent à cette magie noire pour des motifs égoïstes. Chaque fois qu'un ennemi ne peut être contrôlé par le pouvoir de l'argent, de la force physique ou de la supériorité numérique, les hommes ont tendance à employer contre lui les fourbes tactiques de l'*abhicāram*... »

« Il faut comprendre que c'est en pratiquant de sévères austérités durant une longue période que les Sages ont acquis la connaissance des forces de la magie. Cette connaissance est destinée à être employée uniquement pour le bien. Mais la soif d'argent rabaisse l'homme au point de l'utiliser contre d'autres humains... »

« Le but de l'art magique est d'assurer la prospérité à tous. Il vise également à fournir à tous une protection contre l'adversité. Les Sages ont dit que l'astrologie et l'art mantrique ne doivent servir que pour le bien. »

Telle est l'image qu'un *mantravādi* tient à donner de son rôle. Voyons ce qu'il développe d'autre à ce sujet, et qui va permettre de comprendre comment des discours sur la sorcellerie s'inscrivent dans une vision locale de la société.

LA FORCE SPIRITUELLE

LES QUALIFICATIONS D'UN *MANTRAVĀDI*

K.N.B. Asan est un astrologue *kaniyān* de Trivandrum, qui pratique le *mantravādam*. Il nous servira de guide. Un *mantravādi* est crédité d'une force mentale (*manaśakti*) inhabituelle, fruit de plusieurs facteurs convergents :

- la transmission (*pāramparyam*) : elle est avant tout pensée ici en termes d'hérité, et il faut être né dans une famille dont c'est la tradition ;
- la formation : il faut être guidé dans la maîtrise des mantras par un guru, souvent le père, puis aller perfectionner sa connaissance auprès d'autres érudits ; tous les *mantravādi* rencontrés le soulignent, cette initiation orale est indispensable, étudier directement dans les livres est à proscrire²² : seuls les *mantravādi* animés de mauvaises intentions font cela, risquant en outre de ne pouvoir contrôler les forces qu'ils déchaînent ;
- l'effort et le courage personnel : la répétition des mantras jointe à la méditation (*mantrajapadhyāna*) sur une divinité d'élection doit être effectuée au cours d'une période d'ascèse durant laquelle le néophyte, par le moyen d'autres techniques tantriques (respirations, rites d'imposition de divinités sur le corps), se transfigure en un « être divin ». Isolé dans la forêt, il est confronté au cours de cette transformation initiatique à divers dangers occultes ; qu'il y ait échec, et il risque de perdre l'esprit ; le succès, c'est de faire se manifester devant soi la divinité choisie et de s'en rendre maître (obtention d'un « pouvoir sur le divin », *dēvatasiddhi*).

« Si quelqu'un est prêt à concentrer son esprit et ses pensées avec une dévotion sans faille sur la déesse Yaksini, et à méditer sur la déesse en chantant le Yaksini-mantra le nombre de fois prescrit, assurément la déesse lui apparaîtra. De plus la déesse exécutera tout ce que le

dévoût commandera. Si la déesse a pour mission d'infliger du mal à un individu particulier né sous telle constellation, l'ordre sera accompli. Il existe de même une sorte de sorcellerie appelée Service de *cāttan* (*cāttan sēva*), ce qui signifie satisfaire le dieu *cāttan* et obtenir par là le contrôle sur lui. Il faut observer de strictes austérités pendant deux ou trois périodes de quarante et un jours pour gagner les faveurs de cette divinité. La récitation des mantras avec les rites adéquats permet d'obtenir un état de pureté d'esprit que les non-initiés ne peuvent s'imaginer. *Cāttan* se rend manifeste à celui qui gagne sa faveur, il peut le voir lorsque son esprit est engagé en méditation. Au cas où celui qui se rend maître de *cāttan* l'envoie attaquer quelqu'un, le dieu obéira. Mais si l'adversaire possède lui aussi des pouvoirs magiques, le dieu ne pourra lui causer aucun dommage [...] Bref, les esprits maléfiques ne peuvent guère causer de dommages à celui qui possède une grande force mentale... »

« Le disciple plongé dans sa méditation réussit à propitier une divinité précise parce qu'il est capable de se concentrer sans se laisser distraire par des bruits ou des visions. S'il devient nerveux, sa tentative est vouée à l'échec. S'il perd confiance lorsqu'il tente par la méditation d'entrer en contact avec la divinité qu'il a choisie, il y a de fortes chances pour qu'il succombe à la folie. Plusieurs personnes sont devenues démentes ainsi. »²³

La force mentale, *manaśakti*²⁴, est au cœur des conceptions de la maladie et de la santé, de l'agression et de la protection occulte (elle est aussi, rappelons-le, au fondement des cultes ordinaires et des disciplines initiatiques). Les troubles de tous ordres affectent plus facilement ceux qui n'ont qu'une faible force mentale (même observation in Deliége 1992). Cette puissance varie d'une personne à l'autre, et change pour une même personne selon les moments ; elle est fréquemment mise en relation avec un degré de pureté. Il existe également des catégories : les femmes sont dites posséder moins de force mentale que les hommes, les gens de basse caste moins que ceux de haute caste. Ainsi la Maison Namputiri de plus grand prestige au Kérala, celle de l'Azhuvanceri Tamprankal, brahmane parmi les brahmanes, a la réputation de n'avoir jamais été affectée par des mauvais morts – telle est leur pureté et leur puissance spirituelle.

La reconnaissance, par les autres, de la force mentale innée et acquise du *man-travādi* est un aspect important du débat local sur la « réalité » de la sorcellerie : plusieurs interlocuteurs, notamment brahmanes, affichent un certain scepticisme en arguant du fait qu'à l'heure actuelle il n'existe personne possédant un tel pouvoir – par manque de temps, par manque de spiritualité, parce que les gens sont plus faibles qu'autrefois. Les fondements et la possibilité d'un tel pouvoir, son existence passée, ne sont nullement remis en question. Un Namputiri, spécialiste de la consécration des images divines et de l'exorcisme de temples, déclare ainsi :

« Autrefois, c'était différent ; il y avait par exemple Chemmangat Namputiri ; en trente-six ans il a répété mille fois le Rig-Veda, à la fin il était presque divin, il lui suffisait de poser les mains sur une personne affligée [par un mauvais mort] pour la guérir ; il avait conquis le monde des *mantra* et n'en avait plus besoin. »

L'ascète « presque divin » est là comme l'accomplissement ultime du magicien, au-delà des mantras parce qu'il en a maîtrisé la quintessence (le Rig-Veda). Quant à la déchéance contemporaine, il existe heureusement un palliatif car si « maintenant plus personne n'a de force spirituelle, le système rituel est tellement parfait que cela marche quand même ! » (K.P.C. Anujan Bhattatiripad).

LE CHOIX DES ACTES

L'exactitude des rites est une condition déterminante du succès attribué aux opérations du *mantravādi*, dont la maîtrise technique est l'autre source de sa puissance. Le vocabulaire de ces opérations souligne d'ailleurs leur caractère d'acte : *karmam* (action, cérémonie), *kriya* (action, rituel), *kr̥tya* (acte prescrit, sorcellerie), *prayōgam* (application, manipulation)²⁵.

Ces actes sont classifiés selon leur façon de traiter les problèmes. K.N.B. Asan énumère ainsi les Huit Actes (*aṣṭakarmmankal*) de la sorcellerie, *abhicāram* :

- | | |
|--|---|
| - immobilisation (<i>sthambhanam</i>), | - attraction (<i>ākarṣaṇam</i>), |
| - enchantement (<i>mōhanam</i>), | - conquête (<i>vaśīkaraṇam</i>), |
| - démolition (<i>bhēdanam</i>), | - expulsion (<i>uccāṭanam</i>), |
| - inimitié (<i>vidvēṣaṇam</i>), | - bris (<i>oṭi</i>), le plus redoutable ²⁶ . |

Il donne en exemple l'Immobilisation :

« Si la sorcellerie de l'Immobilisation est mise en œuvre, la mobilité de la victime sera aussitôt arrêtée. La personne cessera d'être en possession de facultés comme celles de la parole ou du travail. Sa prospérité disparaîtra, il peut même perdre son emploi [...] Supposez que l'ennemi soit un marchand. À la suite de l'Immobilisation ce marchand peut perdre tout intérêt dans ses affaires, lesquelles peuvent finalement en venir à un point mort. Dans le cas d'un industriel, les personnes qui lui sont associées dans son entreprise peuvent se disputer avec lui, cesser de coopérer, avec pour résultat la faillite de l'entreprise. Tels sont les résultats obtenus en recourant à l'*abhicāram*. [On distingue] de plus l'Immobilisation de la parole, l'Immobilisation de la vue, l'Immobilisation de l'ouïe, l'Immobilisation affectant le système nerveux. On voit par là que l'emploi de la sorcellerie de l'Immobilisation permet d'affecter n'importe quelle faculté. »

Les Huit Actes ne sont pas tous des actes de violence. K.N.B. Asan vient de rappeler que la nature des divinités employées par le *mantravādi* varie selon leur proportion de « clarté, sérénité » (*sattvam*), « activité » (*rājasam*), ou « ténèbres » (*tāmasam*) – qualités qui renvoient à des spéculations classiques sur le déploiement du monde perceptible²⁷ :

« Le but à atteindre détermine quelle divinité employer. Supposons que le but soit la Séduction. Seules des divinités sereines seront employées. Si le but est l'Immobilisation ou l'Expulsion, des divinités aux pouvoirs destructeurs élevés sont utilisées. Il ne faudrait pas recourir dans ce cas à des divinités sereines. Par contre une telle divinité peut être envoyée contre une divinité destructrice dans l'intention de séduire cette dernière. Si cette tentative échoue, on peut alors essayer la sorcellerie de l'Immobilisation, ou celle de l'Expulsion. »

Il y a donc au sein même de la théorie de l'*abhicāram* une dialectique entre méthodes douces et fortes, entre adoucissement et expulsion, qui n'est pas sans rappeler celle que Zimmermann (1992) a récemment mise en relief à propos de la médecine ayurvédique, ou celle qui régit l'art de gouverner. D'ailleurs, un brahmane tamoul le rappelle, quatre méthodes permettent de faire obéir aussi bien un être humain qu'une puissance invisible : dans l'ordre, l'apaisement par des paroles, les dons, la menace, les coups.

Dans la mesure où pour attaquer sa victime un *mantravādi* mobilise une divinité, répliquer à cette agression implique un combat, ou une « séduction », de divi-

nités – c’est pourquoi K.N.B. Asan pouvait affirmer que la vocation première de la sorcellerie était d’être employée contre des puissances invisibles. Les opérations qui permettent cette mise en relation avec le divin ne diffèrent guère dans leur principe de celles des cultes ordinaires, à niveau de société donné²⁸. À la base se trouve le recours aux mantras, qu’il s’agisse de propitier ou commander une divinité ou de rendre puissant un charme, un poison, une protection (tout mantra étant mis en relation, par l’exégèse ésotérique, avec des puissances divines). D’autres pratiques peuvent être conjointement mises en œuvre : utilisation de diagrammes mystiques, cultes d’hommage (*pūjā*), possessions, cultes sacrificiels. Ces derniers sont de deux types : sacrifices sanglants, avec mise à mort réelle de victimes animales ou recours à un substitut végétal ; oblations sacrificielles dans le feu, de type *hōmam*, qui font référence au brahmanisme védique et dont seuls les brahmanes ont en principe la maîtrise – en fait, des *mantravādi* de tout statut en accomplissent, sans que cela soit valable aux yeux des brahmanes.

Toutes les pratiques ne sont cependant pas aussi anodines, et celles qui ont été citées sont bien entendu les plus aisées à observer, et les plus facilement avouables par les spécialistes rencontrés. Nous allons voir ce qui est dit des rites effectués par les *mantravādi* de très bas statut, mais il est difficile à leur sujet de faire la part entre rumeur et réalité. Avant d’y venir, l’exemple suivant témoignera de l’existence de pratiques réellement violentes – et cette fois secrètes – au regard des cultes habituels dans cette société.

Dans son autobiographie, la poétesse Kamala Das raconte que, de retour dans sa Maison natale après avoir vécu ailleurs en Inde, ses ennemis – apparemment des notables du village et certains de ses parents – eurent recours à un sorcier :

« Ils avaient enterré une urne quelque part dans ma cour, dans l’espoir de me tuer par des rites de sorcellerie. Je choisis d’ignorer les avertissements que me donnaient mes serviteurs. Un jour, je découvris sur le rebord de notre puits un chat décapité, et en l’examinant attentivement je trouvai mon nom gravé sur une pièce de cuivre, un œuf, du safran indien et une masse de matière ressemblant à du vermillon, fourrés à l’intérieur de son corps » (Kamala Das 1988 : 200 sq. ; plus loin, p. 205, elle évoque l’arrivée du sorcier – le même ? – pour la protéger).

SORCELLERIE ET STATUT

Nous avons vu qu’au Kérala, comme ailleurs, la sorcellerie s’appréhende essentiellement au travers de points de vue contrastés. Ce qui est protection contre un ennemi peut être considéré par celui-ci comme tentative d’agression. À cette divergence d’appréciation, qui dépend de la position du locuteur dans un ensemble de relations interpersonnelles, se combine en outre un jugement lié au statut du *mantravādi*, qui dépend de son appartenance de caste. Ainsi les Namputiri déclarent que les centres de *cāttan* tenus par les *īlava* « renvoient le mal » : la déclaration est faite sans nuances, sans distinguer un sanctuaire d’un autre, sur la base d’un contraste entre pratiques rituelles des *īlava* et des Namputiri. C’est ce type d’« image sociale » qui va nous retenir maintenant. Pour simplifier, seules quatre castes seront examinées : les brahmanes Namputiri, les récolteurs de vin de palme *īlava*, les astrologues *kaṇṭyān*, les travailleurs agricoles *parayan*.



(Cliché G. Tarabout)

Le temple d'un sanctuaire *ṛava* de *cātan*. Région de Trichur.

BRAHMANES NAMPUTIRI

Il existe plusieurs Maisons Namputiri dont la spécialité traditionnellement reconnue est la pratique du *mantravādam* – l'une d'elle, Kattumadam, a déjà été mentionnée. L'opinion courante parmi plusieurs castes veut que les brahmanes « connaissent tous les mantras, même les plus cruels (*durmantram*), mais ne se servent que des bons (*sanmantram*) ».

Maitres du savoir et de la parole védique, références en matière rituelle, les Namputiri voient l'image qu'ils ont d'eux-mêmes assez largement acceptée par les autres, image qui consiste en :

- une science englobante, dont les *mantravādi* de plus bas statut ne possèdent qu'une fraction. Leur force spirituelle supérieure est attestée de multiples façons : des *cāttan*, subjugués par un Namputiri, entrent au service de celui-ci en abandonnant leur ancien maître intouchable ; tel sanctuaire *īlava* de *cāttan* exorcise les mauvais morts en invoquant l'aide de fantômes brahmanes (*brahmarakṣassu*), nécessairement plus puissants ;

- une qualité de « pureté » qui fait que leur magie est réputée non violente (pour les humains) - souvenons-nous du *sudarśanaḥomaṃ* pratiqué par des brahmanes tamouls, qui avait entraîné la promotion de leur ennemi ! Des castes de statut moyen, pourvues de qualité « active », pratiquent - selon cette classification - une magie plus ambiguë, alors que les castes de bas statut, de qualité « obscure », ne s'adonnent qu'à la magie noire (cf. également Kapur 1983 : 95 sq.).

La « non-violence » des Namputiri est cependant parfois individuellement nuancée. L'un des sanctuaires *īlava* de la région de Trichur inclut un

Même sanctuaire. Sacrifice de coq sur la pierre couvrant le puits où est enterré l'ascète ancestral, effectué par le chef actuel de la famille qui possède le sanctuaire, K. V. Damodaran.

Dans le temple, K. V. Damodaran se recueille devant l'effigie de *cāttan*.

(Clichés S. Guillerme)



édicule consacré à l'esprit d'un défunt Namputiri, puissant *mantravādi* dont le lien avec des déesses terrifiantes est mis en valeur. De son côté un membre de la Maison Kattumadam signale l'existence de *mantravādi* Namputiri « mauvais », sans citer de noms (mais il existe des traditions qui en mentionnent).

ASTROLOGUES *Kaṇṭiyān*

Les astrologues *kaṇṭiyān* sont de bas statut dans la hiérarchie des castes, mais sous d'autres aspects leur position sociale est assez variable : certains, pauvres et peu considérés, sont aussi petits agriculteurs ; d'autres comme K.N.B. Asan, installé dans la capitale, vivent avec aisance de leur spécialité et sont respectés²⁹. La pratique d'exorcismes est attribuée de façon générale à la caste, qu'un mythe d'origine présente même comme étant initialement une caste de magiciens. Cette pratique varie fortement : dans certaines parties du Kérala certains réalisent des masques terrifiants portés ensuite au cours de danses (*kōlam tuḷḷal*)³⁰. Ce n'est pas le cas de quelqu'un comme Asan, *mantravādi* qui exerce sa pratique sous forme de méditation, de cultes d'hommage ou de cultes sacrificiels.

Leur maîtrise du diagnostic astrologique en fait un nœud essentiel dans le réseau social du traitement des malheurs, au moins pour toutes les castes qui leur sont de statut comparable ou supérieur (y compris des chrétiens et des musulmans) : ils ne s'occupent cependant pas toujours eux-mêmes de la cure, et peuvent adresser leurs clients, munis d'un papier où sont notées les caractéristiques astrales du mal, à divers spécialistes susceptibles de traiter les afflictions concernées : exorcistes d'autres castes, officiants de temples, mais aussi médecins ou psychiatres. Au sein du discours englobant sur les causes du malheur, c'est enfin l'astrologue qui détermine – ou confirme – l'existence d'un ennemi.

Leur science renvoie explicitement aux brahmanes : des mythes d'origine de la caste les présentent comme les descendants d'un Namputiri dégradé (Padmanabha Menon 1933 : 448 *sq.*). Comme il est fréquent dans ce genre de récits, la cause immédiate de cette dégradation est une mésalliance, mais le discours local reconnaît en outre que la pratique même de l'astrologie est intrinsèquement ambiguë : un autre mythe nous apprend que cette science fut établie par le dieu Subramaniam, fils de Śiva, à qui il prédit qu'il pratiquera la mendicité ; Śiva, en colère, maudit la nouvelle science et la voue au discrédit (*ibid.*). Entre prédire et provoquer l'infortune, il semble que les dieux – et nos contemporains ? – n'établissent pas une distinction totale. En tout cas les *kaṇṭiyān*, en tant que caste et pour ce qui est du malheur, sont dits posséder la double capacité du *savoir* et du *pouvoir*, sans bénéficier *a priori* de la réputation de n'agir « que pour le bien » qui était celle accordée, en bloc, aux Namputiri.

MAGICIENS À TITRE « PERSONNEL » : L'EXEMPLE DES *ĪLAVA*

Les *īlava* qui tiennent des sanctuaires de *cāttan* dans la région de Trichur ne bénéficient, en tant que caste, d'aucune image appropriée quant à leur science ou leur capacité rituelle de *mantravādi*. Pour légitimer leur pouvoir ils sont alors conduits à mettre en avant, au-delà de variations de détail, deux traits essentiels :

– D'une part une ascèse passée, qui a permis d'acquérir le mantra et la vision du dieu. L'ascète autour duquel se fonde le culte d'une lignée n'est pas supposé être

réellement mort, mais être entré en *samādhī* (« méditation, accomplissement ») ; son corps a été enterré en position assise dans un puits sec couvert d'une dalle qui sert d'autel pour les sacrifices de coqs. Plusieurs des sanctuaires de *cāttan* observés dans la région possèdent un tel *samādhī* ; l'un, qui s'auto-proclame *maṭham* (« monastère »), en possède même deux (Chaithanya Das 1987). La transmission du pouvoir depuis l'ascète ancestral fonde une première légitimité, ancrée dans le passé, lignagère et permanente, sans qu'il soit besoin maintenant de se soumettre à des austérités comparables (il suffit d'être initié au mantra).

- D'autre part la présence du dieu : les sanctuaires de *cāttan* dont il est question fonctionnent comme des lieux de culte de possession ; *cāttan* s'incarne, élucide lui-même les problèmes de ses dévots, et leur promet ensuite directement son aide. C'est également le dieu qui choisit son possédé à vie : « il faut montrer des dispositions ». La manifestation du dieu fonde donc une deuxième légitimité - actuelle, personnelle et périodiquement renouvelable.

Ces deux modes de légitimation n'affectent pas les *īlava* en tant que caste. C'est le cas pour tous les autres *mantravādi* « individuels » (ou de tradition restreinte à une famille). Ces praticiens ne peuvent s'appuyer sur une spécialisation de caste et doivent résoudre un problème de légitimité, que ce soit selon les modalités citées ou selon d'autres (filiation spirituelle d'un guru, connaissance de traités). L'appréciation de leur rôle est également ambiguë, n'étant *a priori* ni « complètement bons », ni « complètement mauvais ». Cela dit, l'existence même de praticiens hors attribution de caste (et leur nombre) est significative, et fait songer à une remarque de P. Brown à propos de l'Antiquité romaine tardive :

« Une telle magie (*sorcery*) est véritablement une *carrière ouverte aux talents* [sic]... Si une société a la magie qu'elle mérite, alors la magie de l'Antiquité tardive est un tribut rendu à l'esprit de culture et de compétition qui prévalait dans les parties fluides de la société où elle régnait le plus » (Brown 1970 : 34 sq.)³¹.

LES PARAYAN

Les travailleurs agricoles *paṭayan* sont marqués, eux, d'une image très négative.

Les compilations du début du siècle les décrivent comme des ouvriers agricoles de très bas statut, autrefois asservis, spécialisés également dans la fabrication de nattes et de paniers, et versés dans la pratique des exorcismes et de la nécromancie. Présentés comme sales, arriérés, mangeurs de charogne (y compris de vache), ils incarnent par excellence, aux yeux des autres, la qualité « ténébreuse » (*tāmasam*) de l'univers³². Curieusement on retrouve à ce pôle dévalorisé de la société une complémentarité entre castes qui n'est pas sans évoquer celle qui existe entre castes supérieures : alors que les *pulayan*, autres ouvriers agricoles de statut comparable et autrefois également asservis, se disent descendants de rois déchus, les *paṭayan* se considèrent, et sont vus par les autres castes, comme des Namputiri dégradés - selon Thaliath (1956 : 1035 sq.), leur office funéraire auprès des *pulayan* assure ainsi le pardon des fautes de ceux-ci et les sauve de l'enfer.

Image obscure des lumineux Namputiri (dont le nom même est évocateur d'une flamme), c'est en tout cas parmi eux, dit-on, que se trouvent les praticiens de la magie la plus néfaste. Ils ont la réputation de ne reculer devant aucune agression occulte à la demande de leur patron, et les pratiques les plus sanglantes leur sont

attribuées. Dans la réalité actuelle, certains reconnaissent pratiquer des rituels d'attaque, mais il ne semble pas que la violence de ces rites dépasse le sacrifice de petits animaux, généralement des coqs (nous avons cependant vu le cas de Kamala Das découvrant un cadavre de chat destiné à l'envoûter).

Cette image avait trouvé dans le temps une expression particulièrement forte. L'opinion générale attribuait en effet à certains magiciens *parayan* la pratique du redoutable Bris, *oṭi*, ces initiés particuliers étant alors appelés *oṭiyan*³³. Au moyen d'huiles spéciales, dont l'une préparée à partir d'un fœtus humain extrait vivant de l'utérus de sa mère (de caste supérieure), mis à mort et soumis à un traitement complexe, l'*oṭiyan* peut se rendre invisible ou se transformer dans l'animal qu'il choisit : chat, chien, taureau. Un observateur attentif remarquerait cependant leur absence de queue, ou quelque autre difformité, ainsi que leur cri semblable à celui du chacal (Unni Nayar 1952 : 65 ; Kapur 1983 : 19 sq.). L'*oṭiyan* rôde ainsi la nuit prêt à agresser ses victimes, à les attirer dans un lieu isolé pour leur briser les vertèbres, ou les étouffer en leur comprimant le cou au moyen de deux bâtons. Selon Ananthakrishna Iyer (1969, I : 81), qui écrit au début du siècle :

« Le culte a été pratiqué par les *parayan* il y a encore une vingtaine d'années [...] et même maintenant, il n'est pas complètement éteint [...] Les archives des cours criminelles attestent du pouvoir et de la prévalence de cette conviction parmi les classes les plus intelligentes et les plus élevées. »

Il note à ce sujet une « réserve » de la part des *parayan* : « Les *parayan* maintiennent sur ce culte un secret total, et affectent leur complète ignorance par peur de la répression » (*ibid.*). Non sans bonnes raisons :

« En 1834, les habitants de plusieurs villages du Malabar attaquèrent un village de *parayan*, en affirmant que des morts d'animaux et d'hommes, et la souffrance prolongée d'une femme en couches, avaient été provoquées par la sorcellerie des *parayan*. [Ceux-ci] furent inhumainement battus, mains liées dans le dos, et plusieurs moururent. Les villageois, attachés, furent menés à une rivière, immergés sous l'eau jusqu'à presque suffoquer ; leurs propres enfants durent frotter du sable dans leurs plaies. Leur hameau fut alors complètement rasé, et eux furent bannis » (Thurston & Rangachari 1909, VI : 130 sq.)³⁴.

La violence occulte attribuée aux *parayan* n'est qu'un aspect de l'abjection dans laquelle ils sont vus. Elle ne constitue pas un contre-pouvoir réel, même si elle peut être ainsi fantasmée. Son caractère « ténébreux » la met en relation étroite avec les divinités redoutables et avec le malheur même, et la constitue en pôle négatif des pratiques et des représentations religieuses ; mais elle reste circonscrite et contrôlée par la violence physique des castes supérieures, et idéologiquement incluse dans le savoir brahmanique - axiomatiquement universel.

Les conceptions sur les agressions occultes ne peuvent donc être dissociées de l'organisation traditionnelle du pouvoir dans la société du Kérala, en particulier des relations agraires³⁵. Un récit évoque en ces termes la mise à mort d'un « nécromancien » de bas statut (non précisé) par les Nayar de la Maison Manakampat, la Maison de l'auteur (Unni Nayar 1952 : 60 sq.) :

« C'était une forme de chantage très subtile et sinistre. Au début, peut-être empoisonna-t-il un peu de bétail, et ayant ainsi assis sa réputation il s'installa pour profiter des fruits de son habileté. Aucun veau ne pouvait mourir, aucun enfant ne tombait malade sans que notre

nécromancien soit appelé en toute hâte. Pour une obole il acceptait soit de soigner les maladies présentes, soit d'éviter les futures [...] Un retour de maladie dans une maison qui avait acheté son immunité ne contribuait guère à faire baisser sa réputation, car chacun, de fait, le tenait pour un escroc et un scélérat. Sa clientèle augmentait, ses affaires se développaient, et il prospérait.

Il n'essayait que rarement ses méthodes avec ceux de Manakampat, dont l'acier, il le savait, était un argument qu'il ne pourrait surpasser. Mais l'arrogance, quelque bravade impie, le firent une fois ou deux proclamer devant des admirateurs qu'il avait jeté ses enchantements sur Manakampat et que cette famille allait réaliser sa puissance. Les hommes de Manakampat attendirent leur heure et, un jour, ils frappèrent. Le sorcier leur fut amené pieds et poings liés, accusé de vol de bétail et d'autres méfaits, y compris de meurtre, ce qu'il ne pouvait nier. Il fut mené à la plate-forme [d'exécution]... »

La décapitation déplace alors le rapport de forces sur un autre plan :

« Il semble que l'homme devint encore plus nuisible mort que vivant. Sa tête, dit la légende, sauta en l'air jusqu'à la plus haute branche de l'arbre, roulant des yeux avec frénésie, le visage grimaçant. La tête ensanglantée s'élança alors dans l'espace et atterrit, la face toujours animée, sur l'étable d'une ferme voisine. Le fermier terrifié consacra un sanctuaire à l'esprit en édifiant un mémorial pour le mort. C'est ainsi que Kandath Raman fut installé dans la famille Mannat. »

Kandath Raman, mort, se voit rendre un culte par ceux qui veulent obtenir ses faveurs, ou se prémunir de ses douteuses attentions. Un jour, incarné dans son possédé Mannat Nayar, il s'affronte à la déesse de Manakampat - également incarnée dans son dévot : dansant côte à côte dans la cour de Manakampat, et selon une pratique répandue dans cette région pour ce qui est des possessions institutionnelles, chaque divinité incarnée se cisaille la peau de son propre front avec son épée, jusqu'à être aveuglée par le sang :

« À la fin, Raman, avec une abjection qui remplit Manakampat de satisfaction, demanda pardon et jura de ne plus jamais se montrer sur le domaine de Manakampat, ni (son repentir le faisant promettre large) sur celui de quiconque lié à Manakampat ; il s'enfuit en hurlant, pour ne plus jamais assombrir nos portes à nouveau. »

Ceux de Manakampat, sûrs de leur pouvoir sur les hommes et du pouvoir de leur déesse dans l'invisible, peuvent se permettre de rire des prétentions de « l'escroc », vivant autant que mort (comparer Augé 1982 : 257 : « Toute prétention à la force sans assise sociale ou politique doit s'abîmer dans la dérision ou le sang »). Le scepticisme même s'intègre à des relations de pouvoir, au plan humain comme au plan divin. Rappelons d'ailleurs que les brahmanes, au sommet de la hiérarchie, sont parmi ceux qui se présentent le plus volontiers comme des « sceptiques ». Non qu'ils doutent de l'efficacité des mantras : ils récusent simplement le pouvoir spirituel des *mantravādi* de bas statut. D'où l'affirmation parfois rencontrée, et quelque peu paradoxale, selon laquelle ceux qui pratiquent la « magie noire » sont des « charlatans »³⁶.

CONCLUSION

La « non-violence », dans le discours sur la sorcellerie, se construit donc à deux niveaux : celui des relations interpersonnelles, celui des groupes sociaux.

Au plan des relations interpersonnelles, qui mettent en jeu un accusateur (celui que nous sommes en général amenés à connaître) et son ennemi, la violence occulte de l'autre est posée en préalable, et se pense comme conjugaison de deux ordres de violences : celle des malheurs subis par l'accusateur, et celle des passions qu'il prête à l'ennemi. La riposte est légitimée d'avance : c'est une protection. Bien entendu, elle peut être vue par d'autres comme une tentative d'envoûtement, d'autant que la réputation des *mantravādi* est aussi ambivalente que celle des divinités qu'ils manipulent.

L'ennemi – non le *mantravādi* – est souvent un proche ou un collègue. Les accusations témoignent fréquemment d'une tension entre, d'une part, mobilité sociale dans un contexte de compétition et, d'autre part, formes traditionnelles de solidarité ou, à tout le moins, maintien de l'équilibre antérieur des relations – de ce point de vue les accusations entre frères et sœurs paraissent significatives. Le conflit qui se joue alors, par le biais des accusations de sorcellerie, tend à faire évoluer les relations interpersonnelles et à en redéfinir une nouvelle configuration sans nécessairement recourir à la contrainte physique³⁷.

Au plan des groupes sociaux c'est avant tout l'image des *mantravādi* qui est en jeu. La pratique de la magie s'intègre à un ensemble de représentations sur la force spirituelle, le Savoir, les « qualités » innées, qui sont indissociables de la hiérarchie des castes. Cela détermine, dans le domaine qui nous occupe, deux pôles stéréotypés : celui des brahmanes (savoir, pureté, pouvoir occulte, non-violence), celui des *parayan* (ignorance, impureté, escroquerie, criminalité). La réalité est certes plus complexe, tant par ce qui est dit au sein de chacun de ces pôles que par l'existence de castes ou de spécialistes isolés, de statut intermédiaire. La polarité « socio-morale » qui est ainsi établie n'en est pas moins prégnante. Et la violence occulte attribuée aux intouchables doit être replacée dans le contexte de leur répression : non pas tant révolte des opprimés que marque supplémentaire d'infamie, image dont l'éventuelle contestation par les intéressés ne peut que se heurter aux rapports effectifs de pouvoir.

En incarnant ainsi le pôle impur et violent des représentations religieuses, les magiciens intouchables, s'ils sont parfois accusés d'exploiter la crédulité de leurs clients, n'en restent pas moins souvent redoutés par ceux qui n'ont ni Veda ni épée sous la main. Ce sont d'ailleurs les divinités des basses castes, dont *cāttan*, qui sont souvent invoquées par les *mantravādi* de caste supérieure. Ces derniers le justifient parfois par des arguments « pragmatiques » : ces puissances sont plus proches des affaires humaines ordinaires que les divinités supérieures du panthéon. Mais il y a là aussi comme une double reconnaissance : celle d'une force inhérente au malheur lui-même, dont ces divinités sont la figure, la cause et, souvent, le remède ; celle de la menace que représente pour l'ordre social toute « marge », incarnée ici fantasmatiquement par les *parayan* (comme peuvent également l'être au Kérala les magiciens musulmans).

Mais si *cāttan*, pour reprendre cet exemple, est propitié par les intouchables aussi bien que par des Nambutiri, il l'est de manière contrastée : à la différence de ce qui semble être le cas chez les basses castes, il a été *soumis*, et doublement, dans la Maison Kattumadam – par un aïeul ascète et par la déesse de Maison. Le dieu voit donc son potentiel maléfique asservi et, par là, transmuté. Le contrôle et l'utilisation, par des *mantravādi* de haute caste, de puissances inférieures qui sont sources de maux, apparaît ainsi de la part de ces spécialistes comme l'affirmation

d'un ordre englobant dont ils se posent en maîtres, et au sein duquel ces puissances, une fois asservies, deviennent protectrices et bénéfiques. D'une violence vue comme anomique on passe à une violence ordonnatrice au service d'une certaine idée de la non-violence : une dynamique du pouvoir qui structure le monde divin, l'être humain, la société.

Le discours et les pratiques de la sorcellerie, en établissant « une continuité entre ordre biologique et ordre social qui tend à faire du premier le signifiant du second » (Augé 1982 : 224), explicitent une conception de la force spirituelle et de ses « qualités » qui oriente l'ensemble des rapports sociaux. Le malheur, la violence, sont au Kérala, et sans doute dans l'ensemble de l'Inde, davantage circonscrits qu'oblitérés – la question cruciale dans cette vision étant leur contrôle³⁸. La non-violence, en tant que valeur, reste affirmée comme suprême et englobante mais se construit ouvertement, et sans cesse, sur des rapports violents de pouvoir : entre castes aux attributs stéréotypés, entre individus aux points de vue conflictuels.

G.T.
CNRS/CEIAS

NOTES

* Je remercie J. Assayag, C. Clémentin-Ojha, G. Colas, C. Ghasarian, M.-L. Reiniche, A. de Surgy et D. Vidal, pour leur lecture amicale d'une première version de cet article et pour leurs remarques. En Inde même, l'enquête a profité de l'appui du Professeur V.I. Subramoniam (International School of Dravidian Linguistics), de l'aide infatigable de N. Rajasekharan Nair et de L.S. Rajagopalan, de la disponibilité affable de tous les spécialistes interrogés.

1. Tous les termes translittérés en italiques le sont d'après l'orthographe de la langue du Kérala, le *malayālam* (sauf mention « Skt. » = sanskrit).

2. Une analyse de l'aristocratie traditionnelle Namputiri et Nayar a été présentée ailleurs (TARABOUT 1991).

3. L'article de U. SHARMA (1973) met bien en contraste le recours systématique à la théorie du *karma* lorsqu'il s'agit d'évoquer dans l'abstrait les causes du malheur, et les explications avancées en cas d'infortunes précises : « la façon la plus courante de rendre compte des malheurs, particulièrement en cas de maladie ou d'accident, n'est pas en terme de *karma*, mais comme un mal causé par quelqu'un, par une divinité ou par quelque facteur personnifié » (SHARMA 1973 : 354 ; même observation in BABB 1983 ; NICTER 1992).

4. Le texte d'origine de cette citation n'a pas été précisé sur le moment par Asan, et n'a pas été retracé. THITE (1982 : 17 sq.) indique plusieurs textes classiques comportant des versets comparables, en particulier la *Satatapasmṛti* où se rencontre une formulation très proche.

5. Le caractère « transférable » ou non du *karma* est débattu dans les textes classiques (O'FLAHERTY 1980a-b ; comparer avec le transfert de la faute dans le Rig-Veda in SIQUEIRA 1933 : 181). Ce que DANIEL (1983 : 291) appelle « *karma* parental », qu'il contraste avec le *karma* « éthique », est observé dans les conceptions populaires de différentes parties de l'Inde (CARSTAIRS & KAPUR 1976 : 59 sq. ; HIEBERT 1983 ; SHARMA 1973 ; NUCKOLLS 1981 ; NICTER 1992). À propos de Bali, Boon suggère que l'importance du ritualisme, en particulier du culte aux ancêtres, est incompatible avec un développement complet d'une doctrine éthique du *karma* (BOON 1983 : 187) ; ce point de vue pourrait s'appliquer au Kérala, où les Maisons des hautes castes s'enracinent chacune en une origine ancestrale établie et où les ancêtres sont au cœur de la pratique culturelle des basses castes, mais l'existence de notions comparables sur le *karma* dans d'autres régions de l'Inde doit inciter à la prudence.

6. Pour des études textuelles, cf. THITE 1982 (chap. 2 et 3) ; BALODHI & ROY CHOWDHARY (1986). Parmi les observations ethnographiques, cf. CARSTAIRS & KAPUR 1976 : 58 sq. ; HIEBERT 1983 ; NICTER 1979 ; 1992 ; SHARMA 1973 ; WEISS *et al.* 1986 ; WIRZ 1954. Cf. également KAKAR 1977 ; JAGGI 1973.

7. Sur la notion de « superstition » développée par des discours hindous modernes, cf. BHARATI 1970.

8. Une traduction anglaise en a été publiée par B. VENKATA RAMAN à Bangalore, IBH Prakashana.

9. L'astrologie en Inde a recours couramment à neuf « planètes » : Soleil, Lune, Mercure, Vénus, Mars, Jupiter, Saturne, *rāhu*, *kētu* – les deux dernières sont invisibles. Dans le cas des Questions (*praśnaṃ*), au Kérala, s'y ajoute le maléfique *guḷikan* (ou *māṇḍi*), boulette de crasse (et donc « fils ») de Saturne. Ces planètes sont des divinités, placées lors du *praśnaṃ* sous l'autorité de Dakṣinamurti, forme ascétique du dieu Śiva transmettant son savoir. Lors des *praśnaṃ* les plus élaborés, par exemple quand les crises affectent un temple (traité à cet égard comme un « corps » susceptible d'afflictions), l'élément divinatoire extérieur est spécialement important.

10. Le texte parle surtout de « colère » pour plusieurs des catégories énumérées, mais il existe d'autres motifs : un dieu, des puissances comme les *bhūtan*, les *raḡṣṣu*, peuvent faire reconnaître leur pouvoir par des maux, hors de tout ressentiment, afin d'être « installés » et de bénéficier d'un culte. D'autres, comme les *gandharvvan*, affectent leur victime par passion amoureuse.

11. Sur les Bhutas et les mauvais morts au Kérala, cf. TARABOUT 1986 ; 1992.

12. PANIKKAR (1918a-b) précise que la louange doit être spontanée pour produire son effet maléfique. Comparer avec l'excellent chapitre de POOCK (1973) sur le mauvais œil au Gujarat et, hors de l'Inde, avec les études de SPOONER (1970) et FOSTER (1972). Une relation analogue entre louange exprimée et maléfice ressenti est à l'œuvre dans l'action attribuée au sorcier dans le Bocage : « quand y dit : L'est beau, vot'jardin ! ça y est, le mal est fait » (FAVRET-SAADA 1977 : 186).

13. Sur des accusations de sorcellerie par poison au Karnataka, cf. EPSTEIN 1959. Selon l'auteur, certaines sorcières *doivent* empoisonner régulièrement pour éviter elles-mêmes le malheur ou la mort (l'enquête au Kérala n'a montré jusqu'à présent rien de comparable).

14. *Abhicāram* (Skt. *abhicāra*, litt. « s'approcher, se déplacer vers ») est expliqué dans les textes classiques comme une agression occulte, un acte accompli avec le désir de détruire (*hinṣā*), notamment un meurtre – cf. TÜRSTIG 1985 : 81 sq. ; cet auteur est amené à distinguer dans sa remarquable étude trois acceptions du mot : (1) toute pratique maléfique ; (2) un enchantement particulier ; (3) un rite incorporé à la tradition tantrique, qui peut être utilisé sur soi-même dans une perspective d'avancement spirituel plutôt que comme agression contre autrui. Dans les textes médiévaux du vishnuisme Vaikhanasa, *abhicārika* qualifie aussi bien un « anti-rite » qu'un rite mal accompli, même involontairement, de toute façon néfaste : soit infructueux, soit bénéficiant aux Asuras (communication de Gérard Colas).

15. Au Rajasthan, on attribuerait aussi aux sorciers la possibilité de causer une morsure par un serpent (GUPTA 1979 : 194 sq.). KESHAVAN *et al.* (1989) signalent que les accusations de sorcellerie peuvent localement prendre des formes épidémiques (exemple du Karnataka en 1980).

16. La puissance protectrice de ce mantra est acceptée partout en Inde, et S. KAPUR cite même le cas d'un exorciste musulman qui l'emploie conjointement à l'exécution de *hōmam* (KAPUR 1983 : 115 sq.).

17. Même observation au Karnataka, sur un cas ponctuel, in EPSTEIN 1959 : 239 sq.

18. Comparer EVANS-PRITCHARD (1937 : 105) : « Les gens du commun ont des griefs contre des gens du commun et les princes détestent les princes. » Dans le même ordre d'idées G.M. FOSTER (1972 : 185) a suggéré que le système des castes fractionne la société en groupes entre lesquels l'envie est minimisée. À l'inverse, RAO (1986), à la suite de GOUGH (1958), présente la sorcellerie pratiquée au Kérala comme un moyen pour les basses castes de se venger des castes de statut supérieur ; Gough écrit ainsi que la sorcellerie (*witchcraft*) « semble avoir été restreinte aux relations entre basses et hautes castes » (*ibid.* : 472). La place manque ici pour discuter en détail la position de ces deux auteurs qui, pour faire bref, semblent confondre commanditaire et magicien.

19. KAPUR (1983 : 84 sq.) rapporte également l'histoire d'un entrepreneur de taxis malayalis, à Bombay, affirmant que sa sœur, restée au Kérala, l'avait envoûté.

20. De nombreuses tensions susceptibles de donner lieu à des accusations de sorcellerie parcouraient autrefois également la société traditionnelle, en particulier son aristocratie organisée en Maisons :

tensions à propos de Maisons alliées (GOUGH 1958 : 469 sq.), rivalités pour le contrôle de Positions d'honneur (cf. la prise de contrôle d'un temple après meurtre occulte de leurs détenteurs ; VENNI VASUPILLAI 1983), jalousies de cour (SHUNGOONNY MENON 1983 : 310).

21. *Cāttan* est souvent mentionné dans la littérature, mais généralement sans détail. Cf. FAWCETT 1915 ; ANANTHAKRISHNA IYER 1925 : 197 ; 1969, I : 70 sq. ; PANIKKAR 1918a-b ; KRISHNA AYYAR 1928 ; DARE 1940 : 192 sq. ; THALIATH 1956 ; GOUGH 1958 ; KAPUR 1983 : 76 sq. ; KOTTARATIL SANKUNNI 1974. Quelques sanctuaires de la région de Trichur ont publié des opuscules (par exemple : CHAITHANYA DAS 1987). Cf. également l'*Indian Express*, édition de Cochin, 2.03.1991.

22. Si l'Atharva Veda est la référence ultime en matière de magie, les manuels utilisés sont des traités tantriques (cf. une liste in PADMANABHA MENON 1937 : 215) ; K.N.B. Asan mentionne quant à lui trois traités : *Dattātrēyam*, *Mērutantram*, *Śāradatilakam*. Il existe par ailleurs de nombreuses publications récentes et des opuscules bon marché vendus sur les trottoirs, qui indiquent diverses recettes d'enchantements. Pour un exemple en français, recueilli en pays Tamoul, cf. MARIADASSOU 1937.

23. On aura une idée vivante des dangers terrifiants qui sont supposés jaloner l'acquisition de pouvoirs tantriques dans l'ouvrage apologétique de SHRIMALI (1988). Voir également ROSIN 1983.

24. Les malayalis anglophones rendent *manasakti* aussi bien par « spiritual power » ou « mental power », que par « will power ».

25. Dans des textes classiques *Kṛtyā* (Skt.) est une déesse terrible, créée par des enchantements, ou considérée comme leur personnification (TÜRSTIG 1985 : 7 sq.).

26. Les listes publiées consultées diffèrent de celle de K.N.B. Asan sur le détail, dans le nombre des catégories et parfois sur le scns attribué à leur dénomination. À partir de la littérature sanskrite, ancienne, TÜRSTIG (1985) énumère les Six Actes (*ṣaṭkarmāṇi*) : pacification (*śānti*), subjugation (*vaśya*), restriction (*stambhana*), création de discorde (*vidveṣa*), expulsion (*uccāṭana*), meurtre (*māraṇa*). Comparer également : GOPALARCHALU à propos du Mantra Sastra, cité in PADMANABHA MENON 1937 : 207 ; *Dattātrēyantra*, l'un des manuels en vigueur au Kérala, cité par le même auteur (pp. 216 sq.) ; MARIADASSOU 1937 : 21-29.

27. D'autres classements de divinités, en relation à la sorcellerie, sont possibles. Pour le nord du Kérala, FAWCETT (1915), repris in PADMANABHA MENON (1937 : 212 sq.), présente une opposition binaire entre « formes pures, sereines » (*satmūrti*) et « formes cruelles » (*durmūrti*).

28. Recourir à un poison, enterrer un charme, piquer une statuette, envoyer une divinité « cruelle » ou un mauvais mort à un ennemi, ne sont évidemment pas des opérations du culte ordinaire ; mais leur mode d'activation, ce qui les rend efficaces, est un rite qui ne s'en distingue guère dans le principe. Un reportage sur les pratiques magiques (MOHAN 1981), malgré sa dramatisation sensationnaliste, confirme cette impression.

29. Les *kaṇiyān* sont évoqués par plusieurs voyageurs d'autrefois : Barbosa au XVI^e siècle (THURSTON & RANGACHARI 1909, III : 187), Visscher au XVIII^e (lettre XXIV in PADMANABHA MENON 1933), BUCHANAN au début du XIX^e siècle (BUCHANAN 1988, II : 528 sq.). Sur la caste, cf. THURSTON & RANGACHARI (1909, III : 178-199), ANANTHAKRISHNA IYER (1969, I : 185-230 – le plus complet), PADMANABHA MENON (1933 : 448-55), PANIKKAR (1918a-b), FAWCETT (1915).

30. Le *kōlam tuḷḷal* est évoqué par PANIKKAR (1918a-b), THURSTON & RANGACHARI (1909, III : 192), VARMA RAJA (1940 : 98 sq.). Des danses comparables sont présentées comme hommage à la déesse (TARABOUT 1986 : 211-261).

31. Cf. également PITT-RIVERS 1970 : 184.

32. Sur les *parayan*, cf. THURSTON & RANGACHARI 1909, VI : 120-139 ; ANANTHAKRISHNA IYER 1969, I : 68-86 ; PADMANABHA MENON 1933 : 512-23 ; KRISHNA IYER 1939 : 82-111).

33. FAWCETT 1915 ; ANANTHAKRISHNA IYER 1969, I : 77 sq. ; UNNI NAYAR 1952 : 65 sq. ; KAPUR 1983 : 19 sq. Selon un *mantravādi*, cité par MOHAN (1981), il existerait encore quelques *oṭiyan*.

34. À propos de l'Europe, Cohn remarque qu'accuser « des gens d'être les serviteurs de Satan était un moyen effectif de donner libre cours à un important potentiel de haine, ce qui permettait de supporter et de prendre part à des tueries unilatérales sans problèmes de conscience » (COHN 1970 : 16). Sur des meurtres en Inde à la suite d'accusations de sorcellerie, cf. GUPTA 1960.

35. Dans son autobiographie, Unni Nayar raconte par exemple comment l'un de ses aïeux triomphe magiquement (et facilement) d'un *oṭiyan*, triomphe à l'origine d'un rite d'allégeance effectué annuelle-

ment à sa Maison par, dit-il, « les *oṭṭiyan* » (UNNI NAYAR 1952 : 66). Il s'agit en fait d'un apport de prémisses agricoles et d'une danse « aux pas joyeux et de style vif », ce qui suggère plutôt l'hommage agraire régulier que devaient accomplir les dépendants asservis.

36. « La société en général, bien qu'elle redoute leur 'art', les considère comme des charlatans » (PANIKKAR 1918a : 108 ; 1918b : 282). « La majorité des fakirs et des sadhus sont des mystificateurs – et le plus souvent des magiciens maléfiques cherchant à contrôler les âmes innocentes » (selon une Sœur exorciste de Bombay ; KAPUR 1983 : 106).

37. Ce type de problématique a été déjà amplement discuté hors de l'Inde. Cf. par exemple BLEEK (1976). Mary Douglas résume, dans une perspective peut-être trop fonctionnaliste : « les croyances en la sorcellerie sont essentiellement un moyen de clarifier et d'affirmer des définitions sociales » (DOUGLAS 1970 : XXV).

38. Pour des conclusions semblables, dans d'autres domaines, voir en particulier NICTER 1992 et ZIMMERMANN 1992.

BIBLIOGRAPHIE

- ANANTHAKRISHNA IYER, L.K. (1925), *Lectures on Ethnography*. Calcutta, University of Calcutta.
- ANANTHAKRISHNA IYER, L.K. (1969), *The Cochin Tribes and Castes*. New York, Johnson Reprint Corp. (1^{re} éd. Madras 1909-12, Higginbotham/Govt. of Cochin), 2 vol.
- AUGÉ, M. (1979), « Ici et ailleurs : sorciers du Bocage et sorciers d'Afrique », *Annales, ESC*, 34 (1), pp. 74-83.
- AUGÉ, M. (1982), *Génie du paganisme*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Sciences humaines »).
- BABB, L.A. (1983), « Destiny and Responsibility : Karma in Popular Hinduism », in C.F. Keyes & E.V. Daniel, eds., *Karma. An Anthropological Inquiry*. Berkeley, University of California Press, pp. 163-181.
- BALODHI, J.P. & ROY CHOWDHARY, J. (1986), « Psychiatric Concepts in Atharva Veda : A Review », *Indian Journal of Psychiatry*, 28 (1), pp. 63-68.
- BHARATI, A. (1970), « The Use of 'Superstition' as an Anti-Traditional Device in Urban Hinduism », *Contributions to Indian Sociology*, n.s., 4, pp. 36-49.
- BLEEK, W. (1976), « Witchcraft, Gossip and Death : A Social Drama », *Man*, n.s., 11 (4), pp. 526-541.
- BOON, J.A. (1983), « Incest Recaptured : Some Contraries of Karma in Balinese Symbology », in C.F. Keyes & E.V. Daniel, eds., *Karma. An Anthropological Inquiry*. Berkeley, Univ. of California Press, pp. 185-222.
- BROWN, P. (1970), « Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages », in M. Douglas, ed., *Witchcraft Confessions and Accusations*. Londres, Tavistock Publications, pp. 17-45.
- BUCHANAN, F. (1807), *A Journey From Madras through the Countries of Mysore, Canara and Malabar*. Londres, 3 vol. (Reprint New Delhi, 1988, Asian Educational Services.)
- CAMUS, D. (1988), *Pouvoirs sorciers. Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie*. Paris, Éd. Imago.
- CARSTAIRS, G.M. & KAPUR, R.L. (1976), *The Great Universe of Kota. Stress, Change and Mental Disorder in an Indian Village*. Berkeley, Univ. of California Press.
- CHAITANYA DAS (1987), *Kanadi Madam. Ancient Traditional Centre for Chathan Cult*. Peringottukara, Kshetraragam Publications.
- CLAUS, P. (1973), « Possession, Protection and Punishment as Attributes of Deities in a South Indian Village », *Man in India*, 53 (3), pp. 231-42.

- COHN, N. (1970), « The Myth of Satan and his Human Servants », in M. Douglas, ed., *Witchcraft Confessions and Accusations*. Londres, Tavistock Publications, pp. 3-16.
- DANIEL, E.V. (1983), « Conclusion : Karma, the Uses of an Idea », in C.F. Keyes & E.V. Daniel, eds., *Karma. An Anthropological Inquiry*. Berkeley, Univ. of California Press, pp. 287-300.
- DARE, P.M. (1940), *Indian Underworld. A First-Hand Account of Hindu Saints, Sorcerers, and Superstitions*. New York, Dutton & Co.
- DELIÈGE, R. (1992), « La possession démoniaque chez les intouchables catholiques de l'Inde du Sud », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 79, pp. 115-134.
- DOUGLAS, M. (1970), « Introduction : Thirty Years after *Witchcraft, Oracles and Magic* », in M. Douglas, ed., *Witchcraft Confessions and Accusations*. Londres, Tavistock Publications, pp. xi-xxxviii.
- EPSTEIN, S. (1959), « A Sociological Analysis of Witch Beliefs in a Mysore Village », *The Eastern Anthropologist*, 12 (4), pp. 234-251.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford, Clarendon Press.
- FAVRET-SAADA, J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Sciences humaines »).
- FAWCETT, F. (1915), « Nâyars of Malabar », *Madras Govt. Museum Bulletin*, III (3) (reprint de 1901).
- FOSTER, G.M. (1972), « The Anatomy of Envy : A Study in Symbolic Behavior », *Current Anthropology*, 13 (2), pp. 165-202.
- GOPAL PANIKKAR, T.K. (1983), *Malabar and its Folk*. New Delhi, Asian Educational Services (reprint ; 1^{re} éd. ca 1900).
- GOUGH, E.K. (1958), « Cults of the Dead among the Nayars », *Journal of American Folklore*, 71 (281), pp. 446-78.
- GOVINDAN, K.M.K. (1987), *Praśnamārggaṇ (pūrvvārdham)*. Kottayam, NBS.
- GUPTA, B. (1979), *Magical Beliefs and Superstitions*. Delhi, Sundeep Prakashan.
- GUPTA, R.K. (1960), « Witchcraft Murders in the Duars », *Man in India*, 40 (4), pp. 307-319.
- HIEBERT, P.G. (1983), « Karma and Other Explanation Traditions in a South Indian Village », in C.F. Keyes & E.V. Daniel, eds., *Karma. An Anthropological Inquiry*. Berkeley, Univ. of California Press, pp. 119-130.
- JAGATHAMBIKA, R. (1968), « A Case Study of Multiple Personality or Possession-Syndrome. Its Aetiology and Treatment ». Ph. D. Thesis, Alwaye, Union Christian College.
- JAGGI, O.P. (1973), *History of Science and Technology in India*, vol. 3 : *Folk Medicine*. Delhi, Atma Ram & Sons.
- KAKAR, D.N. (1977), *Folk and Modern Medicine (A North Indian Case Study)*. Delhi, New Asian Publishers.
- KAMALA DAS (1988), *My Story*. New Delhi, Sterling Publishers.
- KAPUR, S. (1983), *Witchcraft in Western India*. Bombay, Orient Longman.
- KESHAVAN, M.S., NARAYANAN, H.S. & GANGADHAR, B.N. (1989), « Bhanamati Sorcery and Psychopathology in South India. A Clinical Study », *British Journal of Psychiatry*, 154, pp. 218-220.
- KOTTARATTIL SANKUNNI (1974), *Aitihyamāla*. Kottayam, Kottarattil Sankunni Memorial Committee (1^{re} publ. 1909-1934).
- KRISHNA AYYAR, K.V. (1928), « Chathan : A Devil or Disease ? », *Man*, 28, pp. 151-153.
- KRISHNA IYER, L.A. (1939), *Travancore Tribes and Castes*, vol. 2. Trivandrum, Government Press.
- LEWIS, I.M. (1970), « A Structural Approach to Witchcraft and Spirit-Possession », in M. Douglas, ed., *Witchcraft Confessions and Accusations*. Londres, Tavistock Publications, pp. 293-309.
- LEWIS, I.M. (1986), *Religion in Context. Cults and Charisma*. Cambridge, Cambridge University Press.

- LOGAN, W. (1981), *Malabar*, vol. 1. Trivandrum, Charithram Publications (1^{re} éd. Madras, 1887).
- LOTI, P. (1920), *L'Inde (sans les Anglais)*. Paris, Calmann-Lévy.
- MARIADASSOU, P. (1937), *Médecine traditionnelle de l'Inde : la magie noire*. Pondichéry, l'auteur.
- MOHAN, L. (1981), « Voodoo and Black Magic. Exorcism in the Backwaters of Kerala », *The India Magazine*, 6, May, pp. 52-60.
- NICHTER, M. (1979), « The Language of Illness in South Kanara (India) », *Anthropos*, 74, pp. 181-201.
- NICHTER, M. (1992), « Of Ticks, Kings, Spirits, and the Promise of Vaccines », in C. Leslie & A. Young, eds., *Paths to Asian Medical Knowledge*. Berkeley, Univ. of California Press, pp. 224-253.
- NUCKOLLS, C.W. (1981), « Interpretations of the Concept of Karma in a Telugu Fishing Village », *The Eastern Anthropologist*, 34 (2), pp. 95-106.
- OBEYESEKERE, G. (1975), « Sorcery, Premeditated Murder, and the Canalization of Aggression in Sri Lanka », *Ethnology*, 14 (1), pp. 1-23.
- O'FLAHERTY, W.D. (1980a), « Introduction », in W.D. O'Flaherty, ed., *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley, Univ. of California Press, pp. IX-XXV.
- O'FLAHERTY, W.D. (1980b), « Karma and Rebirth in the Vedas and Puranas », in W.D. O'Flaherty, ed., *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley, Univ. of California Press, pp. 3-37.
- PADMANABHA MENON, K.P. (1933), *History of Kerala*, vol. III. Ernakulam, Cochin Government Press. (Reprint 1984, New Delhi, Asian Educational Services.)
- PADMANABHA MENON, K.P. (1937), *History of Kerala*, vol. IV. Ernakulam, Cochin Government Press. (Reprint 1986, New Delhi, Asian Educational Services.)
- PANDYA, M. (1982), « Occultism in an Urban Community », *The Eastern Anthropologist*, 35 (4), pp. 319-322.
- PANIKKAR, K.M. (1918a), « Religion and Magic among the Nayars », *Man*, 18, pp. 104-110 [repris in 1918b].
- PANIKKAR, K.M. (1918b), « Some Aspects of Nayar Life », *JRAI*, 48, pp. 254-93.
- PITT-RIVERS, J. (1970), « Spiritual Power in Central America. The Naguals of Chiapas », in M. Douglas, ed., *Witchcraft Confessions and Accusations*. Londres, Tavistock Publications, pp. 183-206.
- POCOCK, D.F. (1973), *Mind, Body and Wealth. A Study of Belief and Practice in an Indian Village*. Oxford, Basil Blackwell.
- RAO, M.S.A. (1986), « Supernatural Possession in Kerala », *Man in India*, 66 (1), pp. 1-22.
- ROSIN, R.T. (1983), « Notes on Dread and the Supernatural in Indian Society », *Man in India*, 63 (2), pp. 115-140.
- SHARMA, U. (1973), « Theodicy and the Doctrine of Karma », *Man*, n.s. 8 (3), pp. 347-364.
- SHUNGOONNY MENON, P. (1983), *A History of Travancore from the Earliest Times*. Trivandrum, Government Press (1^{re} éd. Madras, 1878).
- SHRIMALI, N. (1988), *The Power of Tantra*. Delhi, Hind Pocket Books.
- SIQUEIRA, T.N. (1933), « Sin and Salvation in the Early Rig-Veda », *Anthropos*, 28, pp. 179-188.
- SPOONER, B. (1970), « The Evil Eye in the Middle East », in M. Douglas, ed., *Witchcraft Confessions and Accusations*. Londres, Tavistock Publications, pp. 311-319.
- TARABOUT, G. (1986), *Sacrifier et donner à voir en pays malabar. Les fêtes de temple au Kérala (Inde du Sud). Étude anthropologique*. Paris, EFEO (vol. CXLVII).
- TARABOUT, G. (1991), « Au 'royaume' des brahmanes, les guerriers sont rois. Souveraineté, pouvoir et statut au Kérala », *Puruṣārtha*, 13 : *De la royauté à l'État. Anthropologie et histoire du politique dans le monde indien*. Paris, Éd. de l'EHESS, pp. 75-122.

- TARABOUT, G. (1992), « Quand les Dieux s'emmêlent. Point de vue sur les classifications divines au Kérala », *Puruṣārtha*, 15 : *Classer les Dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*. Paris, Éd. de l'EHESS, pp. 43-74.
- THALIATH, J. (1956), « Notes on Some Pulaya Customs and Beliefs », *Anthropos*, 51, pp. 1029-54.
- WHITE, G.U. (1982), *Medicine. Its Magico-Religious Aspects according to the Vedic and Later Literature*. Poona, Continental Prakashan.
- THURSTON, E. & RANGACHARI, K. (1909), *Castes and Tribes of Southern India*. Madras, Government Press, 7 vol. (Reprint 1965, New York, Johnson Reprint Corp.)
- TÜRSTIG, H.G. (1985), « The Indian Sorcery Called *Abhicāra* », *WZKS*, XXIX, pp. 69-117.
- UNNI NAYAR, M.K. (1952), *My Malabar*. Bombay, Hind Kitabs Ltd.
- VARMA RAJA, M. Raja Raja (1940), *Selected Essays*. Trivandrum, Kamalalaya Book Depot.
- VENNI VASUPILLA (1983), « ampalanāyil : mammiyūr śrī ambāsivan », *Malayālanāy*, 8 (5), pp. 56-60.
- WEISS, M.G. *et al.* (1986), « Traditional Concepts of Mental Disorder among Indian Psychiatric Patients : Preliminary Report of Work in Progress », *Soc. Sci. Med.*, 23 (4), pp. 379-386.
- WIRZ, P. (1954), *Exorcism and the Art of Healing in Ceylon*. Leiden, E.J. Brill.
- ZIMMERMANN, F. (1989), *Le discours des remèdes au pays des épices. Enquête sur la médecine hindoue*. Paris, Payot (« Médecine et sociétés »).
- ZIMMERMANN, F. (1992), « Gentle Purge : The Flower Power of Ayurveda », in C. Leslie & A. Young, eds., *Paths to Asian Medical Knowledge*. Berkeley, Univ. of California Press, pp. 209-223.

RÉSUMÉ

Les croyances en la magie et la sorcellerie demeurent au Kérala toujours prégnantes, et leur présentation s'effectue d'abord selon trois approches : comme mode d'explication de malheurs ; comme expression de ressentiments personnels ; comme théorie de pouvoirs spirituels.

Ces aspects sont ensuite envisagés au niveau de la caste, où ils tendent, pour une majeure partie de la population, à définir deux stéréotypes : les magiciens brahmanes de haut statut sont réputés être omniscients, tout-puissants, purs et non-violents, alors que les magiciens de bas statut sont dits être d'ignorants escrocs, impurs et criminels. Cette rhétorique, directement issue des vues des castes supérieures, recouvre deux faits : (1) la soi-disant non-violence des brahmanes se construit à travers un ordre social qui opprime directement les castes de bas statut (et les accusations de sorcellerie ont été par le passé utilisées pour légitimer les violences à leur encontre) ; (2) les magiciens de haut statut ont fréquemment recours aux divinités des basses castes, reconnaissant par là même une force à ces divinités, mais les assujettissant au sein d'un ordre qui, ainsi réaffirmé, les transforme en puissances protectrices.

ABSTRACT

MAGICAL VIOLENCE AND NON-VIOLENCE. WITCHCRAFT IN KERALA

Sorcery and witchcraft, still widely spread in Kerala, are brought to light here along three lines: as an explanation of illness and misfortune; as an expression of personal grudges; as a theory of spiritual power.

Such approaches are then applied at the caste level, as they tend to define two stereotypes: high status brahmin specialists are reputed to be all-knowing, powerful, pure and non-violent magicians, whereas low status specialists are deemed to be ignorant cheats, impure and criminal magicians. That rhetoric, emanating from the upper castes' outlook, should not obliterate two facts: (1) the so-called non-violence of the brahmin is made possible through a social order directly oppressive of low status castes - against whom violence was in the past legitimated in some cases by accusations of witchcraft; (2) high-caste magicians frequently turn to low castes' gods, thereby recognizing some power to these deities, but submitting them within an encompassing order, whose reassertion transforms them into protective gods.

LES DÉNOMMÉES « TRIBUS CRIMINELLES » DE L'INDE BRITANNIQUE

VIOLENCE COLONIALE, VIOLENCE TRADITIONNELLE

On ne classe pas parce
qu'il y a des choses
à classer ; c'est parce qu'on
classe qu'on en découvre.
Cette conclusion ne déprécie
pas l'activité classificatoire,
n'en fait pas un illusionnisme,
elle en relativise simplement
les résultats et met en garde
contre leur réification.

Jean POUILLON
Le cru et le su

La double dénomination « tribu criminelle » ne traduit pas une conception propre à la société indienne. Elle n'est l'équivalent d'aucune expression vernaculaire mais une notion importée dans l'Inde du XIX^e siècle par les administrateurs et par les juristes du régime colonial britannique*. Elle se voit appliquée à des groupes sociaux dont les occupations traditionnelles s'identifient selon eux à la « prédation » et à la « délinquance ». Le terme « tribu » se réfère à un caractère ethnique et celui de « criminel » affère au droit criminel issu directement du droit occidental. L'histoire, l'organisation sociale particulière et les relations avec les autres unités sociales de chacun de ces groupes les font apparaître comme apparentés à une ou à plusieurs castes locales. Ils ne deviennent « criminels » qu'en regard des conceptions occidentales de la marginalité. Loin d'être exclus des formes sociales spécifiques à l'ensemble des sociétés du sous-continent indien, ils évoluent dans son univers idéologique dont le principe dominant est celui du classement de la différence et de l'absence d'exclusion.

LÉGISLATION COLONIALE : HISTORIQUE
D'UNE VIOLENCE DES TERMES

La domination britannique introduit en fait une construction étrangère aux groupes locaux qu'elle considère, tout en empruntant certains traits dont elle fait la caractéristique après les avoir déformés, gauchis, pervertis.

L'analyse permet de distinguer deux tendances principales.

- La première traduit une évolution dans la conception du système des castes. Les Britanniques identifient ces castes à vocation marginale à des « tribus ».

(a) Ceci correspond d'une part à une conception particulière de la caste considérée comme une entité sociale séparée, le système général qui en découle n'étant alors que la juxtaposition de groupes ethniquement, professionnellement et culturellement différents.

(b) Ceci correspond d'autre part à une idéalisation de la morale brahmanique qui ne pouvait s'accommoder de la reconnaissance du vol et du crime. Cette surdétermination du monde hindou se voit encore confirmée par l'emploi fréquent du terme « tribu » préféré à celui de « caste » dans les textes de loi sur les groupes classés criminels.

- La seconde marque la volonté coloniale d'intervenir et de réformer pour mieux contrôler. Sous l'égide de la « Pax Britannica », les autorités anglaises ont mené une politique répressive dont le but était à la fois de réformer l'existence et d'empêcher l'émergence d'activités et de modes de vie jugés délictueux. Imposant ses codes juridiques et créant ses propres tribunaux, le gouvernement colonial se substituait donc progressivement aux instances villageoises et à la justice traditionnelle.

À partir de 1830, un climat de « mission civilisatrice », associé à celui de la répression pénale des premières décennies, encourage la réhabilitation de ces groupes en leur imposant un nouveau mode d'éducation dont les missionnaires seront des agents au rôle prépondérant. Le peu de réussite de cette dernière tentative est sans doute dû à deux raisons :

(a) le personnel des colonies de redressement chargé de corriger le mode de vie « tribal » manquait de qualification et d'objectivité. Sa tâche consistait donc plutôt à surveiller qu'à comprendre et davantage à isoler qu'à réinsérer ceux dont il avait la charge ;

(b) en nommant délinquants et marginaux des hommes qui n'avaient à aucun moment rompu avec les normes de leur groupe social d'origine et qui ne rejetaient en rien la religion liée à leur contexte culturel, l'Administration britannique accentuait encore le fossé qui séparait les faits de leur interprétation. La Commission d'enquête sur les « tribus criminelles » créée au lendemain de l'Indépendance de l'Inde a fait prendre conscience de l'absurdité de l'idée même de réinsertion sociale.

Les dispositions légales prises à l'encontre des « tribus criminelles » doivent être considérées dans le contexte plus général des grilles variées d'inventoriage introduites par l'Administration coloniale, en particulier celles du *Census* et des *Gazetteers*, chacune reflétant des conceptions émanant directement des cadres institutionnels et des valeurs occidentales et non pas de l'observation sur le terrain.

Deux périodes sont à distinguer :

- La première va de 1754 à 1871. Elle correspond à l'établissement des Anglais en Inde, à la mise en place de structures nouvelles à la fois dans les faits et dans le vocabulaire. Progressivement, la surimposition et parfois l'imbrication de la culture occidentale avec celle indienne entrent en scène et s'instaurent.

- La seconde, de 1871 à 1947, est la plus riche en lois sur la réforme des « tribus criminelles ». Le *Criminal Tribes Act* (1871) et le *Criminal Castes and Tribes Act* (1911) en témoignent. L'analyse critique du contenu du *Criminal Tribes Act* sert de base à notre étude. Les amendements qui l'ont par la suite jalonné jusqu'à son abrogation totale traduisent un certain manque de cohérence dans les options coloniales et dévoilent dans leur application la résistance du milieu indigène.

Ainsi, à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, l'*East India Company* gouvernait l'Inde dans le souci d'en tirer un très grand bénéfice. Une répression sérieuse des facteurs d'anarchie s'y ajoutait. Aux yeux des Anglais, différentes questions se posaient. C'était d'abord les activités délictueuses des castes locales courantes qui relevaient de la police ordinaire. Le manque de moyens des administrateurs de district et leur souci de respecter les organisations indiennes locales plaçaient souvent ces derniers en opposition avec les décisions que leur imposaient les autorités de Londres et de Calcutta.

À partir de 1830, un changement s'amorce sous l'influence du courant évangélique et utilitarien. Ce dernier mouvement, motivé par la quête d'intérêts matériels, trouve ses fondements philosophiques au cœur de l'économie politique. S'en est suivie une politique sociale dont l'un des traits est l'élimination de certains abus de la société indigène, identifiés ainsi par référence à la morale occidentale. Ce sont, entre autres, le suicide des épouses sur le bûcher de leur mari (*satī* ; cf. Weinberger-Thomas 1989) et la criminalité des Thugs, bandits de grands chemins renommés, orfèvres en matière d'assassinat rituel par strangulation, adoreurs de la déesse Kali (cf. Sleeman 1934 ; Bruce 1968 ; Gordon 1969).

Jusque-là, il ne s'était pas opéré de rupture fondamentale avec l'ordre traditionnel indien. Le gouvernement ne faisait que prendre à sa charge une partie de la fonction de défense et de répression que les villages indigènes assuraient eux-mêmes spontanément. Le pas décisif est franchi lorsque les conceptions occidentales en matière judiciaire punitive et éducative sont moulées dans les lois, et deviennent ainsi impératives pour l'ensemble du corps social (Pouchepadass 1979 : 137). Le point de départ en est le *Criminal Tribes Act* de 1871.

LE *CRIMINAL TRIBES ACT*. FORCE ET FAIBLESSE

Cet acte donnait pouvoir à tout gouvernement provincial avec autorisation du gouverneur général de déclarer « criminel » tout groupe, tribu ou classe, qu'il tenait pour « adonné à la perpétration systématique » de certaines catégories de délits attentant aux personnes et aux biens. Cette procédure équivalait donc à reconnaître coupable un groupe entier sans qu'il y ait procès. Elle permettait aux autorités d'imposer au groupe incriminé une détention et un régime plus ou moins strict. Citons le discours de J.V. Stephens, membre titulaire du portefeuille des lois du Conseil du vice-roi, pour introduire le projet de loi (*bill*) du *Criminal Tribes Act* de 1871 :

« Le trait distinctif de l'Inde, c'est le système des castes. En vertu de ce système, les marchands sont constitués en castes, une famille de charpentiers restera une famille de charpentiers à un siècle ou à cinq siècles d'ici, si elle dure jusque-là. Gardons ce fait en tête et nous saisissons d'un coup ce qu'il faut entendre par criminel professionnel. Il s'agit d'une tribu dont les ancêtres sont criminels depuis les origines des temps, dont les membres sont voués par les lois de la caste à commettre des crimes et dont la descendance à son tour sera délinquante jusqu'à ce qu'elle soit exterminée ou neutralisée d'une façon ou d'une autre comme on a fait pour les Thugs. Quand un homme vous déclare qu'il est délinquant, il faut comprendre qu'il est tel depuis le début et qu'il le sera jusqu'à la fin. Il est impossible de le réformer car c'est son métier, sa caste, je dirais presque sa religion que de commettre des crimes » (in Sankar 1979 : 61).

Amalgame de termes ; caste, tribu, métier, mélange de notions d'ordre rituel, ethnique et séculier mis sur le même plan pour la commodité de la législation britannique ! L'impropriété du vocabulaire employé révèle le hiatus entre l'approche coloniale des réalités hindoues et ces réalités elles-mêmes qui se retrouvent détournées de la signification qu'elles recouvrent dans leur société d'origine. Le texte lui-même détermine une catégorie d'ordre pénal pur pour faciliter l'application d'une loi fondée sur des critères arbitraires et non sur la prise en compte du système des castes dont l'interdépendance constitue un principe de base qui échappe à l'œil anglais. La promulgation de cet acte a lieu l'année même où se déroule le premier recensement général (*Census*) de la population indienne, en 1871.

Les recensements décennaux institués par le gouvernement colonial à partir de 1871-1872 sont confrontés à la difficulté symptomatique du choix des catégories ethnographiques et professionnelles. En procédant, par force, sur le mode de l'énumération, il manquait aux Britanniques le fil conducteur qui aurait permis de discerner des groupes distinctifs signifiants (Pouchepadass 1979 : 138).

Ce principe de taxinomie simpliste, descriptive, atomisait les castes et ne servait qu'à les immobiliser dans une mosaïque de traits juxtaposés. Il escamotait les aspects d'interdépendance et de complémentarité qui les structurent en un ensemble. Il émanait de l'univers moderne de l'individu et y faisait référence.

En même temps, c'est dans la deuxième moitié du XIX^e siècle que s'opère la codification des droits relatifs à la terre, à la propriété et au transfert des biens (Galey 1973). Nous touchons là au sens de l'armature « légale » que la Grande-Bretagne a peu à peu introduite dans l'Inde à cette époque et dont la loi sur les « tribus criminelles » ne représente qu'un aspect parmi d'autres. Sous l'angle provincial, les répertoires des « tribus criminelles » dressés par la police britannique, province par province, à des fins de surveillance constituent des sources très précieuses (cf. Gunthorpe 1882 ; Kennedy 1908 ; Paupero Naidu 1905). Cependant, ces notices renseignent très sommairement du point de vue ethnographique par rapport aux compilations officielles des *Castes and Tribes* qui comprennent l'ensemble de la population « délinquante » considérée. Cependant, écrites dans une optique de répression, elles mettent l'accent sur la « délinquance » et nous livrent des faits de première main à interpréter par l'ethnologue et l'historien. Elles sont l'illustration de l'idéologie qui sous-tend la création artificielle de « tribu criminelle ».

QUI TROUVE-T-ON SOUS L'ÉTIQUETTE « TRIBUS CRIMINELLES » ?

Cette catégorie n'englobe pas les authentiques tribus primitives de l'Inde (*adivasi*) qui, d'ailleurs, vivent en général de façon autonome par rapport à la société dominante, mais concerne au contraire des groupes qui gravitent autour de cette société dominante et qui se définissent par rapport aux valeurs et aux normes de celle-ci. Ainsi, les « tribus criminelles » comprennent :

- les groupes dont la profession est la prédation ;
- les groupes dont la prédation est accidentelle (conjoncture économique difficile, famine, cataclysme naturel...) ;
- les exclus, déclassés, dissidents originaires de castes ordinaires. Il existe parfois, comme le fait remarquer J. Pouchepadass (1978 : 130), une simple scission à l'intérieur de la caste dont elle continue à porter le nom généralement qualifié d'un surnom rendant compte de la fonction « délinquante » de la caste d'appartenance ;
- d'autres rassemblements encore, constitués au contraire de déclassés issus de milieux divers. Ils fonctionnent comme des creusets, accueillent des ressortissants d'origine, de caste ou de religion différentes. L'admission s'y fait selon des rites simples.

Les auteurs s'accordent depuis longtemps sur les origines mixtes de ces « tribus criminelles » dues, en partie, au recrutement ouvert que celles-ci pratiquent (Bhargava 1949, chap. 1). Indifférentes à une notion d'identité ou de pureté à préserver, elles possèdent leurs propres mythes d'origine, leurs valeurs intériorisées dès l'enfance, leur code d'honneur et s'adonnent à des activités délictueuses qui leur tiennent lieu de fonction spécifique. Elles correspondent ainsi tout à fait au système structural de la société indienne, en référence à la formule de L. Dumont : « La différence reconnue d'un groupe, qui l'oppose à d'autres, devient dans le schéma hiérarchique le principe même de son intégration dans la société » (Dumont 1966 : 242).

En forgeant à son imitation des croyances, des rites, des observances, il n'existe aucune ligne de rupture idéologique entre les valeurs de la société globale et celles que véhiculent ces unités.

LE CRIMINAL TRIBES ACT DANS LA PRATIQUE

Cette loi autorisait tout magistrat de district à répertorier et à agir sur ces groupes là où il jugeait bon de les assigner à résidence ou de les enfermer dans une colonie de redressement. Ces colonies n'étaient pas gérées par la police mais par des fonctionnaires spécialisés ou, à partir de 1910, par des associations philanthropiques ou missionnaires (*London Mission, Salvation Army*).

« Le dernier recensement avant l'Indépendance dénombrait 198 'tribus criminelles', soit une population d'environ 2,3 millions de personnes, dont 77 000 étaient fichées et moins du tiers de ce total regroupé en colonies de redressement » (Pouchepadass 1979 : 141).

La faiblesse des chiffres enregistrés peut provenir du fait que cette loi de 1871, difficile à mettre en route (ne serait-ce que par la procédure de déclaration de la tribu comme « criminelle »), exigeait temps, personnel, moyens financiers que l'Administration coloniale, surchargée, ne pouvait fournir (Radhakrishna 1992 : 177)¹. Son efficacité d'action s'en réduisait donc considérablement. Des amendements furent

portés à cette loi en 1876 puis en 1897 jusqu'à une remise en chantier en 1911. Le *Criminal Tribes Act* fut à l'origine appliqué par le gouvernement de l'Inde en 1871 et fut restreint dans son application (excepté les sections 1 et 2 portant sur l'Inde dans son entier), aux provinces de la frontière nord-ouest, le Panjab et l'Avadh. En 1876, par un amendement, il fut étendu au Bas-Bengale ; un amendement ultérieur en 1897 donna pouvoir aux gouvernements locaux de séparer les *Tribal Children* âgés de 4 à 18 ans de leurs parents jugés peu recommandables. Autorité fut donnée au gouvernement provincial de déclarer ces « tribus » comme « criminelles » et d'agir contre. En 1911, un autre amendement fut voté. Il soumettait tous les membres des « tribus criminelles » à une section exécutive et de ce fait leur refusait les pleins privilèges de droit commun ; il les obligeait à se faire enregistrer, à donner leurs empreintes digitales, à faire part de leur changement de résidence et autorisait les gouvernements provinciaux à restreindre les mouvements des « tribus » à certaines régions particulières (Shankar 1979 : 62).

Pour convertir les « tribus criminelles » aux valeurs de la sédentarité et de la propriété, il aurait fallu mettre un terme aux conditions de séparation artificielle qui laissaient ceux reconnus coupables de délits sans statut à la sortie de la colonie et donc enclins à reprendre leur genre de vie habituel ou à réintégrer la colonie. Dans cet état d'esprit, le tout jeune gouvernement de l'Inde indépendante a suspendu cette loi d'exception qui les concernait. Finalement, l'abolition du *Criminal Tribes Act* est devenue réelle dans toute l'Inde en 1952. La délinquance des « tribus criminelles » devenues « ex-criminelles » est dès lors de nouveau tombée sous le coup de la loi ordinaire, du droit commun.

Les statistiques de la police montrent que « l'abolition de la loi n'a pas entraîné une augmentation considérable de la délinquance des groupes en question » (Pouchepadass 1979 : 149). Cependant une loi est passée dans plusieurs États à la même époque (*Habitual Offender Act*) qui stipule l'enregistrement nominal et la détention en colonie de redressement pour les individus condamnés à trois reprises au moins, au titre de certains articles du Code pénal. Le retour à la condamnation individuelle des coupables grâce à cette mesure émise en accord avec la nouvelle Constitution de l'Inde a marqué la fin de cette catégorie abusive construite par les Anglais. Au lieu d'une estimation caricaturale et simpliste de la caste donnant lieu à des verdicts abusifs de culpabilité collective, le gouvernement indien a réhabilité la notion de culpabilité individuelle en abandonnant l'idée d'« hérédité criminelle » inhérente à un groupe entier qu'avait explicitement érigée Sir Stephens.

SOUS-BASSEMENTS IDÉOLOGIQUES ET EFFETS PERVERS DU *CRIMINAL TRIBES ACT*

Au XIX^e siècle, les pauvres ont davantage été criminalisés à cause de leur désignation en tant que « classes dangereuses » (Chevalier 1978). Une attention particulière sur la définition contextuelle et historique du crime et de la criminalité a ainsi caractérisé les tentatives récentes de mettre en lumière les différents courants de pensée qui se sont incorporés dans une politique systématique contre les prétendues « tribus criminelles ». Reflétée dans la législation spéciale créée à leur encontre, la campagne officielle a présenté un effort non déguisé et concerté pour bannir des groupes entiers de gens dans les rangs des *habitual and born criminals*. Les Dom étaient les « abominables », les Kuraver « les incorrigibles », etc. (projection sur l'autre de la face démoniaque)².

Les travaux de Ranajit Guha et des associés aux *Subaltern Studies* ont délimité les formes et les répressions de la prise de conscience des classes contestataires et ont aussi essayé de faire le tri entre les frontières ambiguës du crime réel et du crime social. En effet, le crime et l'insurrection dérivent de deux codes de violence très différents. Les insurrections paysannes incarnent toujours un événement public communautaire alors que le crime fait référence à la conspiration, au secret, à l'individu.

En examinant les origines idéologiques du *CTA*** de 1871 et ses révisions ultérieures, nous nous rendons compte que leur inspiration émane des notions contemporaines de la criminalité. D'ailleurs, les définitions données par les Britanniques du crime en Inde étaient reliées à leurs idées plus larges sur les structures et le fonctionnement de la société et de la culture indiennes aussi bien qu'à l'idéologie du gouvernement qui justifiait la domination britannique et la sujétion indienne (Cohn 1968). Les politiques légales du pouvoir colonial se fondaient sur des assertions accommodantes et erronées concernant la société indienne et connaissaient donc des résultats imprévus. L'autorité anglaise a fondu ensemble l'idée d'une influence morale avec le concept de « pouvoir de l'État » (*ibid.* : 5, 6, 78).

Une fois notifiés officiellement *TC***, ces groupes n'avaient pas de recours vis-à-vis du système judiciaire pour sortir de cette désignation. Des protestations de certains individus par rapport à leur inclusion dans ces registres étaient entendues mais restaient sans effet. La tendance des législateurs fut d'accepter l'idée du « crime héréditaire » conformément aux théories criminologiques du temps. L'idée que les criminels étaient des dégénérés biologiques se trouvait fort répandue au XIX^e siècle, rappelons-le, surtout dans les dernières années où cette vision des choses fut consolidée par les écrits de Darwin et de Spencer. « Le XIX^e siècle voyait la transformation du thème criminel en thème social » (Chevalier 1978 : 144). Étendue à l'Inde, l'équation classe criminelle/classe dangereuse a retourné le système des castes. B.S. Cohn a montré que les assertions anglaises concernant la société indigène focalisaient sur la croyance que l'Inde était une collection de castes ; l'Inde était la somme des parties, les parties étant les castes. Les ramifications pour des théories prévalentes de causalité du crime étaient incontournables. Ainsi, non seulement les castes dangereuses facilement identifiables mais encore leurs tendances criminelles étaient profondément ancrées dans la structure et le fonctionnement de la société indienne. Poussée à l'extrême, cette logique injectée de façon répétée finissait par donner des textes, tels que le *CTA*.

Les groupes identifiés comme des *TC* étaient estampillés de façon indélébile et dotés de caractéristiques sociales et comportementales. Le jugement officiel sur les *TC* aboutissait à ce que nombre d'entre elles étaient identifiées comme gitans (*gypsies*), tribus errantes (*wandering tribes*) ou tribus vagabondes (*wagrant tribes*). Cette conception des choses prenait sens avec la vision contemporaine comme quoi le vagabondage était la « pépinière du crime ».

Une exception pour le *Chief Commissioner* des *Central Provinces* qui reconnaissait que ces groupes errants s'étaient souvent bien intégrés dans l'économie régionale et la société. « Chacune de ces tribus avait son propre nom, son artisanat, beaucoup étaient des visiteurs bienvenus dans les villages qu'ils fréquentaient » (cité in Yang 1985 : 144 n° 25).

À la différence des Thugs, les délits des *TC* concernaient la propriété. Ce n'était pas le même niveau d'intervention mais dans chaque cas l'autorité du Raj était en

jeu, d'où des mesures draconiennes. Vis-à-vis des Thugs, leur suppression était impérative parce qu'ils représentaient une menace mortelle pour les instaurateurs de la « Pax Britannica », pour les 70 leurs activités de vol et de brigandage mettaient en danger le maintien de la loi et de l'ordre.

Les Britanniques ont identifié sans discrimination des groupes entiers comme délinquants, n'opérant pas ou peu de *distinguo* parmi les populations « péripathétiques » tels les bergers-nomades, les bardes, les ménestrels, mendiants et marchands, ou parmi les castes et les tribus. Particulièrement à l'égard des groupes errants dont la mobilité était cause de suspicion, l'incompréhension était totale s'agissant des caractères saillants du nomadisme (variations rythmiques et cycliques, pourtant prévisibles, changements de lieux avec limites territoriales ou frontières de structures lignagères définissant le groupe migratoire). Aussi les descriptions officielles des « tribus criminelles » sont-elles statiques, ne tenant pas compte de leur dimension historique (Nigam 1990)³.

Le contenu du CTA de 1871 a donc été forgé selon des idées contemporaines sur la causalité du crime autant que d'après les conceptions coloniales de la déviance. Le régime colonial reposait sur sa police comme à la fois une agence de surveillance et de coercition. Et encore, les ressources que le pouvoir britannique se tenait prêt à allouer à la police étaient restreintes par le souci de profit qui animait l'exploitation coloniale et par un désir d'interférer dans la société indienne aussi peu qu'il était compatible de le faire avec le maintien du contrôle et des intérêts coloniaux.

W.J. HATCH : VIOLENCE D'UN REGARD COLONIAL SUR LES KURAVAR CLASSÉS « TRIBUS CRIMINELLES »

À titre d'exemple, arrêtons-nous sur une monographie publiée en 1928 par un administrateur britannique dont le propos se situe dans le Sud de l'Inde au XIX^e siècle (Hatch 1976 [1928]). Le livre s'intitule *The Land Pirates of India: An Account of the Kuravers, a Remarkable Tribe of Hereditary Criminals, their Extraordinary Skill as Thieves, Cattle-lifters, Highwaymen and their Manners and Customs*. L'auteur précise qu'il est destiné à raconter l'aspect « romantique » de la vie de ces gens. Les Kuraver (anglicisation de *kuravar*) sont mentionnés dans les *Gazetteers* des régions de l'Inde du Sud publiés par le gouvernement ainsi que dans l'ouvrage de référence de E. Thurston (1909), *Castes and Tribes of Southern India*. Pour écrire son livre, Hatch a utilisé les deux sources précitées ainsi que des documents prêtés par le *Board of Revenue* du gouvernement de Madras.

Géographiquement, les Kuraver évoluent dans la Présidence de Madras. Beaucoup d'entre eux vivent sur un mode nomadique. Ils stationnent en pays Tamoul et Telugu aussi bien que dans l'État princier de Mysore (Karnataka) et dans la Présidence de Bombay (Maharashtra).

Le premier chapitre : *le Kuraver, qui est-il ?* suscite déjà une remarque. Hatch identifie la caste à un individu collectif sans supposer l'existence d'un système qui lui ferait considérer le groupe dans son entier. Le mot Kuraver dérive du tamoul *kuram* (divination, pronostic) et nombre de Kuraver pratiquent cet art. Ce terme connaît des variantes telles que « Kaikaries » dans la Présidence de Bombay, du tamoul *kai* signifiant « main » et *karan* signifiant « homme ». Manifestement le mot est lié à la chiromancie. Ils sont soit itinérants, soit installés aux limites des villages.

Ils éprouvent des difficultés à vivre quand un grand nombre d'entre eux se trouvent déjà dans une même localité. Dans leur totalité, le recensement de 1891 les dénombre à 135 000 membres.

D'après Hatch, les criminels indiens ont fait l'objet de la classification typologique suivante :

- le criminel ordinaire ;
- l'habituel ;
- l'héréditaire ;
- l'incorrigible.

Le Kuraver combinerait les trois derniers types⁴.

L'incorrigible est de deux sortes : à la première appartient l'homme qui par un défaut de la nature ou d'éducation a perdu toute notion entre bien et mal et qui vole parce qu'il ne peut s'en empêcher. Celui-là pris puis relâché recommence sur le champ à commettre le même genre de forfaits. La seconde sorte d'« incorrigible » concerne l'homme qui ne vole que peu ou pas du tout lui-même mais dirige les autres dans cette tâche, aimant le risque pour le jeu, le sport qu'il en tire. Le fait que la société soit contre lui le rend astucieux et sert uniquement à pimenter son existence. Il occupe une haute position à l'intérieur de la « tribu criminelle ». C'est la tête pensante de l'organisation et il jouit de l'honneur, du respect et de l'obéissance légale qui lui sont dévolus. Notre auteur justifie de la façon suivante le discours de Stephens que nous avons vu précédemment : « La tribu des Kuraver inclut tous ces gens et pour cette raison, le gouvernement a été appelé à reconnaître toute la tribu en tant que criminelle » (Hatch, éd. 1976 : 20). Par ailleurs, poursuit-il, « le Kuraver appartient à une caste reconnue. Ils ont l'esprit de communauté, des privilèges de caste, des habitudes qui peuvent être transgressées et une loi tribale qui doit être obéie. Un homme ne devient pas un Kuraver parce qu'il devient un voleur, il est un voleur parce qu'il est un Kuraver. C'est une question de naissance et de sang... » (*ibid.* : 27 – souligné par nous ; M.F.). L'auteur emploie le terme de caste à la fois pour marquer la similarité avec d'autres groupes et pour en limiter la spécificité. Puis le glissement de la « caste » à la « tribu » nous révèle le mouvement implicite qui s'est opéré alors que se précisait une définition du système de castes. Ce glissement rend synonymes les deux dénominations qui au départ possédaient et possèdent bien sûr toujours chacune leurs caractéristiques propres.

MYTHES D'ORIGINE ET RELIGION DES KURAVER

Plusieurs mythes d'origine sont connus à leur propos. Dans un poème supposé écrit au IX^e siècle figure une référence au *kurammakal* ou enfant de Kuraver mais rien de précis au sujet de la caste. Ils possèdent un dieu fondateur, ou bien des êtres d'un autre monde ont pris une part prédominante dans l'établissement de leur position dans la société. Un récit tiré des livres sacrés rapporté par E. Thurston (1909, III-K : 445) relate :

« Venudu, fils d'Agneswathu, descendu directement de Brahma, gouvernait le monde mais ne pouvait avoir de fils. Comme les autres mortels, il passa. Son corps ne fut ni brûlé ni enterré, mais embaumé. Les sept planètes qui gouvernent ne pouvaient laisser le pays sans son gouverneur légitime. L'on décida de créer un homme à partir de la cuisse du roi embaumé qu'on appela Nishudu. Une fois en vie, d'aspect disgracieux, l'opération fut jugée un échec quant à la royauté. Une seconde tentative, un succès cette fois, donna le jour à un autre être

nommé Proothu Chakravarthi qui fut installé comme monarque ; colère de Nishudu qui supplie les dieux d'être autorisé à régner puisqu'il avait été créé pour cette fonction. Mais Chakravarthi avait déjà été intronisé. De ce fait, Nishudu fut envoyé en exil mais reconnu en tant que gouverneur des forêts. Il devint entre autres le père des Kuraver et parce qu'il gardait le silence pour connaître l'esprit de Dieu, l'on donna à certains de ses descendants le nom de 'Yerukula' qui vient du telugu 'connaître', Yerukula et Kuraver étant des branches du même tronc. »

Nous sommes ici en présence d'un mythe d'origine royale usurpée. C'est un thème qui en rejoint beaucoup d'autres parmi les « tribus criminelles » dont l'une des caractéristiques est de se réclamer d'une descendance royale déchuée.

Un autre mythe concernant les Kuraver tire son origine du *Mahābhārata*. Ils seraient descendants du prince Dharmarājā (Biardeau 1981 : 71, 73).

Sous un angle historique, cette fois, Paupa Rao Naidu (1905), qui a étudié la caste plus spécialement du point de vue de la police, accrédite le fait qu'ils étaient au commencement des serviteurs de temple dans l'Inde du Sud puis furent évincés de leur position par une classe plus haute de prêtres qui vinrent à une époque plus tardive. Selon Hatch, il n'existe pas de sources qui soutiennent cette thèse et la seule raison d'après lui pour tenir ce point de vue prend corps dans les noms de leur *gotra* ou clan dont la signification religieuse semble indiquer qu'ils avaient une fonction spéciale à remplir dans les temples, dans certains rites de processions (cf. Reiniche 1979 : 60). La présence du *gotra* nous y incline aussi. Hatch essaie de réfuter l'hypothèse de Paupa Rao Naidu comme suit :

(1) « Les hommes qui servaient les dieux ont abandonné ce service de temple et s'en sont allés au devant d'une vie de maraudeurs » (Hatch, éd. 1976 : 36). Ne serait-ce pas l'extension de leur fonction de gardiennage ? L'ayant perdue, ils auraient de ce fait perdu la position qu'ils assumaient pour le compte des divinités et se seraient livrés à des activités que leur interdisait autrefois le contrôle divin mais qui correspondaient cependant aux fonctions de leur dharma.

(2) Des noms dotés d'une signification religieuse sont souvent donnés comme une sorte de coutume et n'est pas prise en compte l'origine du mot qui pouvait auparavant revêtir un sens religieux. Hatch inclinerait plutôt à penser que les noms porteurs de signification religieuse furent adoptés dans leur *gotra* « avec l'idée d'abuser et de donner à penser qu'ils étaient des dévots religieux plutôt qu'une bande de voleurs. Ils allèrent dans la région en prétendant être des serviteurs du temple, et à cause de cela, ils étaient reçus et tolérés. C'était une splendide méthode de ruse kuraver de mener les gens à imaginer qu'ils étaient membres d'une profession honorable » (*loc. cit.*).

L'auteur soutient donc que la rouerie aurait enjoint les Kuraver de choisir un nom de *gotra* porteur de signification religieuse ; néanmoins, nous pouvons très bien considérer qu'ils ont pris ce nom sans vouloir se déterminer par rapport à des membres de castes ordinaires mais simplement par rapport à eux-mêmes et à leur propres fonctions d'origine dont la non-véracité reste à prouver.

Dès l'enfance, les Kuraver, toujours selon Hatch, sont en proie aux récits de dieux combattants qui hantent le monde supérieur, de diables se querellant dans les régions inférieures et d'esprits qui habitent le « pays du milieu ». Des prières au dieu du temple ont lieu avant chaque expédition ainsi qu'ensuite au moment des offrandes. Les Kuraver du Sud honorent surtout Subrahmanya, le patron des voleurs. Ils utilisent le *kavadi* porté sur les épaules : l'intérieur décoré comporte une

niche où les offrandes sont placées pour les donner au temple, provisions, volailles sont consacrées à la divinité tandis que l'on récite des *mantra*. Les lieux sacrés les plus connus sont Chidambaram (South Arcot) et Tirupathi (North Arcot). Un culte est rendu à Ganesh surtout lors des mariages. Mariamman, déesse de la petite vérole, possède aussi son culte (cf. aussi Thurston 1909, III-K : 462). C'est leur double fonction de voleur/gardien qui justifie que les Kuraver soient également dévots d'Aiyandar, protecteur des champs et des maisons et naturellement l'ennemi de tout voleur. Mudevi la déesse des Ténèbres est préférée à Sedevi, déesse de la Lumière. Enfin, un culte impliquant le sang est rendu à Kali.

ORGANISATION SOCIALE ET JUSTICE DES KURAVER

Dans les temps anciens, deux branches principales parmi les Kuraver sont apparues, l'une sédentaire et l'autre nomade. Les membres de la première s'installaient dans une hutte aux limites d'un hameau ou d'un village. Là, ils effectuaient de petits travaux (confection de paniers, etc.) et obtenaient de vrais gains par le vol et par le « chantage ». Quand ils étaient trop mal acceptés par les villageois ordinaires, ils allaient habiter dans d'autres hameaux. Seul, un nombre limité de voleurs professionnels peut gagner sa vie dans une localité donnée, les autres constituent la deuxième branche au style de vie nomade. Le seuil de la tolérance du fermier indien au vol est dépassé quand les délits deviennent systématiques et nombreux. Le meilleur recours de ce dernier contre les Kuraver est alors de s'adjoindre ses frères de caste du village et d'organiser une résistance locale jusqu'à les décourager. Les faire emprisonner ne leur rapporte que des vengeances ultérieures.

Chez les Kuraver, les quatre divisions majeures sont fondées, d'après Thurston (1909, III-K : 451 *sq.*, repris par Hatch 1928 : 62-63), sur une division du travail rituel selon ces termes :

- *SATHEPATI* : corruption de Sathupati, signifie parer une divinité hindoue avec des fleurs, des bijoux et des vêtements.
- *KAVADI* : petite arche semi-circulaire portée sur l'épaule avec des offrandes pour la divinité dans le temple.
- *MANAPATI* : chant de louanges au dieu du temple.
- *MENDRAGUTTI* : corruption de Menrikutti qui signifie coudre des chaussures et les offrir au temple (coutume encore pratiquée à Tirupathi entre autres).

Les subdivisions principales, selon Hatch (*ibid.*), sont quant à elles fondées sur les spécialités professionnelles exercées par les Kuraver :

- 1 - *KAVAL KURAVER* : gardiens, guetteurs.
- 2 - *UPPU KURAVER* : marchands de sel.
- 3 - *THAPPAI KURAVER* : tailleurs de bambous, de paniers.
- 4 - *KARUVEPILLAI* : feuille cueillie dans la jungle, très utilisée pour donner de la saveur au curry ; les femmes qui vendent ces feuilles sont appelées ainsi.
- 5 - *PANKAIKARIE* : charmeurs de serpents.
- 6 - *PARUKI YERUKULA* : perceurs d'oreilles, tatoueurs, tatoueuses ou *PACHAKUTI KURAVER*.
- 7 - *KOOT KAIKARIES* : danseurs.
- 8 - *BHAN SANTREE KURAVER* : musiciens.
- 9 - *RAM KAIKARIES* : travailleurs de la pierre.
- 10 - « *NARI* » *KURAVER* : mangeurs de chacal, de renard et d'aigle.

- 11 - *KOONACHI KURAVER* : fabricants de brosses.
 12 - *SADEPATI KAIKARIES* : gens de la jungle (paniers).
 13 - *KOODEKATTI* : fabricants de courroies, de paniers, de filets.

Il existe d'autres divisions généralement fondées sur l'occupation, pas forcément celle présente mais sur celle véhiculée depuis l'origine par le clan (Hatch, *loc. cit.*). Cependant parmi toutes ces professions, aucune ne laisse déceler une relation ouverte avec le vol représentant selon Hatch leur fonction principale, à l'inverse des Kallar étudiés par L. Dumont (1957).

Loyauté et entraide sont de rigueur parmi les Kuraver. Même divisés à cause des pressions de la police, il persiste une solide fraternité reliée par les liens du sang et le genre de vie ; préférant les coups à la prison, la discipline quotidienne et le manque de liberté sont ce qui leur pèse le plus. Leur habileté au mensonge sort de l'ordinaire. Il est souvent impossible de prouver leur culpabilité, les frères de caste fournissant toujours un alibi. Constamment, ils font preuve de ruse, l'auteur d'un crime allant jusqu'à aider volontairement la police dans ses recherches pour retrouver le fautif.

Dans leurs méthodes de vol, ils respectent des principes bien définis. Par exemple, ne pas tuer même si c'est le moyen le plus facile d'arriver à leurs fins. Les procédés qu'ils utilisent varient ; la drogue pour endormir, faire le mendiant, voler « aux ciseaux ». Lors des cambriolages, ils s'assurent du sommeil des gens en envoyant du sable ou un projectile au centre de la maison visée, puis ils pratiquent un trou dans le mur suffisamment grand pour qu'un enfant s'y introduise et aille ouvrir la porte pour passer les objets de valeur, etc. L'attaque en bande demeure leur façon favorite d'agir. Pour ce faire, un chef est choisi selon sa connaissance du Code pénal indien et des limites de la juridiction locale. Le chef a habituellement droit à deux parts de butin et les autres participants à une ; les femmes du gang dont le mari est en prison à une demi-part ; les retraités du gang à un huitième ; parfois une petite part est attribuée à ceux qui n'ont pas participé à l'attaque ; enfin un huitième est réservé à la divinité. Il n'existe pas de règle stricte stipulant que tous les gangs doivent partager de la même façon leur butin, mais l'on observe de considérables variantes qui s'appliquent selon les districts.

« Les querelles des Kuraver sont sans fin », dit un proverbe sud-indien. Elles naissent à propos de toutes sortes de sujets, des femmes surtout. C'est une obligation, selon Hatch, que de susciter des disputes chaque fois que cela est possible, sans aller à la cour du gouvernement. Un *panchayat* (conseil) avec son président, le chef du *panchayat*, enquêtera sur leurs querelles. Leurs méthodes de décision sur un cas sont parfois très simples et/ou très cruelles. Le jugement peut être incertain quand il a été rendu par l'ordalie. Ils ne disposent pas de système élaboré pour trouver des preuves et ne s'intéressent pas à la manière et à la source grâce auxquelles une preuve est obtenue. Mais les juges ont l'instinct sûr pour lire le caractère, et leur savoir sur le fonctionnement mental tribal est si profond et si aigu qu'ils se trompent rarement dans leur verdict final. De leur originalité propre, Hatch nous révèle que dans aucun des groupes avec lesquels la police anglaise s'est heurtée, le délit d'attaque en bande n'a été autant systématisé et adopté comme activité principale que chez les Kuraver. Nulle part ailleurs, il n'a été aussi difficile de neutraliser leurs activités délictueuses. Précédemment réorganisée pour combattre les Thugs (Fourcade 1989 ; Freitag 1991), la police de Madras s'est inspirée de cette même poli-

tique pour circonvenir les Kuraver. Or, nombreux parmi l'ancienne police étaient les membres de « tribus criminelles ». Ceux qui n'en étaient pas redoutaient de rencontrer des groupes de voleurs organisés. En réalité, il semble bien que cette appartenance à la police ait joué en leur faveur et, loin de les gêner dans leurs activités de brigandage, les ait au contraire avantagés.

En dehors de cela, le point distinctif qui retient l'attention sur eux est le rôle, la fonction de gardien-guetteur qu'ils occupent.

GARDIENS-VOLEURS, VOLEURS-GARDIENS. LA NON-VIOLENCE AU PRIX DE LA PROTECTION

UN SYSTÈME BIEN RODÉ

Chez les Kuraver, le *kavalgar* (*kavalkaran*) désigne celui qui est nommé gardien des biens et du village. Là où ils se trouvent, les villageois ont besoin d'un gardien. Chaque propriétaire foncier de n'importe quelle position doit s'arranger pour payer sa contribution au *kavalgar* afin de bénéficier de l'immunité du vol que les Kuraver lui garantissent ainsi. Il peut habiter loin (à 5 ou 6 km) et sa seule tâche consiste à collecter son dû. Le taux varie mais il y a toujours un troupeau de moutons à donner chaque année, plus, éventuellement, un autre mouton à l'occasion d'un mariage dans la famille du guetteur s'il y a lieu, ainsi qu'un octroi en grains versé régulièrement au moment des moissons. Un *kavalgar* disposant d'un certain nombre de villages sous sa garde peut se constituer des revenus importants. Ce système est considéré par les Britanniques comme un chantage. Il faut dire à la décharge du *kavalgar* qu'il est supposé restituer chaque mouton perdu ou le grain volé ou bien donner sa valeur « cash ». Parfois, ayant reçu dix moutons pour ses services, il doit en rendre vingt qui ont été volés. Les *kavalgar* ont intérêt à être en bons termes les uns avec les autres de façon à ne pas intervenir dans la juridiction de l'un ou de l'autre. Dans ce but, des frontières sont dressées et un accord professionnel passé entre eux permet de ne pas interférer parmi les fermiers qui paient la subvention annuelle.

Un Kuraver découvre qu'un bien a été volé dans sa juridiction par l'un des siens, le chef en est sur-le-champ informé et la personne suspecte est nommée ou bien un effort est fait immédiatement pour trouver le coupable. « Il doit y avoir de l'honneur chez les voleurs, sans quoi le système des castes se brise, et un trouble sérieux s'ensuit parmi les tribaux » (Hatch, éd. 1976 : 106). Hommes, femmes, enfants se joignent à la chasse au coupable surtout si le *kavalgar* dans le périmètre duquel le vol a été commis est un homme de position dans la caste. Ce serait un affront personnel pour lui, une insulte directe, si d'autres « tribaux » pouvaient venir dans sa juridiction et mettre en évidence son inaptitude à protéger les biens qu'il a en garde. « Un Kuraver dans le village avait-il un mouton ? Une peau de mouton a-t-elle été vendue au marchand musulman ? Un membre de la caste a-t-il été prodigue dans ses dépenses ? Quelqu'un a-t-il acquis un nouveau vêtement ? » (Hatch, *ibid.* : 107). Trouver le coupable constitue un devoir pour eux. Les lois « tribales » statuent qu'il ne doit pas y avoir de vol entre eux et cette loi doit être défendue et la recherche menée jusqu'à trouver le détracteur.

Le chef appelle à un rassemblement des membres les plus vieux de la caste et, en secret, ils discutent et décident de leurs moyens d'action. S'ils soupçonnent une personne, elle est appelée, et chance lui est donnée de prouver son innocence. Si l'accusé reconnaît le délit, il doit ensuite produire l'objet volé et, si possible, le jeter en un temps convenu dans la cour du propriétaire. S'il s'agit d'un bœuf ou d'un mouton, il doit être attaché à un endroit vers lequel le fermier est dirigé pour en reprendre possession dans un lieu infréquenté avant l'aube. Dans le cas où l'objet dérobé ne peut être retrouvé, il doit restituer en argent le montant du vol. Ces espèces sont versées à la personne volée en gardant secret l'auteur du vol qui doit par la suite donner une fête à ses pairs tribaux en réparation de son acte. Le refus d'un coupable à confesser sa faute le soumet à une épreuve du type de l'ordalie. S'il objecte de se prêter au test, il est chassé de sa caste et mis en quarantaine. Mais plutôt que de subir ce châtement, il reconnaît généralement sa culpabilité et il est à nouveau considéré comme un vrai membre de la « tribu » après avoir payé une amende qui sera prélevée par le *panchayat* ou par la cour tribale.

Nous constatons dans ce fait la présence et l'application de notions telles que l'ostracisme et le bannissement pour toute activité contraire à la norme, conséquence d'une justice de caste dont la procédure est fixée et statufiée.

Hatch s'explique de la façon suivante, sur ce système qui n'est jamais rapporté à un modèle sociologique :

« Il n'existait pas de forces de police organisées mais des hommes de position disposant de grands intérêts fonciers étaient conviés à arranger un système par lequel leurs terres pourraient être surveillées et protégées. Ils décidèrent alors par principe que le mieux serait d'installer un voleur en choisissant donc des hommes aux penchants criminels pour exécuter des travaux de gardiens [...] sachant que le chien ne mange pas le chien, et que le voleur ne vole pas le voleur, le système fut reconnu comme une forme appropriée de protection partout où l'on trouve des tribus de voleurs » (Hatch, éd. 1976 : 109).

Au travers de cette explication apparentée à la logique des interdits totémiques prisés à cette époque, apparaît à nos yeux la question de l'ambivalence de la fonction de gardien avec celle de voleur dont le recrutement d'origine est le même.

Corollairement à ce système *kaval* qui désigne la rétribution du gardien, s'est développé un système apparenté, conçu pour les fermiers qui n'avaient pas employé un *kavalgar*. Ceux-ci devaient payer le *tuppukuli* (argent de détection)⁵ quand ils perdaient leurs biens et souhaitaient les retrouver. Cette pratique est née du fait que nombre de fermiers ne rétribuaient pas les gardiens et qu'ainsi la sécurité des troupeaux et des champs de ceux situés en dehors de la circonscription dévolue à chaque *kavalgar* n'était pas garantie. Le *kavalgar* n'avait de responsabilité que pour ceux qui payaient la contribution et qui rejoignaient le système. Si un fermier ne versait pas sa quote-part, le *kavalgar* allait lui-même ou envoyait quelqu'un nuitamment se servir chez le fautif et faire ainsi, en propre, réparation à ce manquement.

Dans le cas des villageois recourant au *tuppukuli*, l'auteur du vol va voir le fermier et s'entend avec lui pour produire l'objet volé à une place définie en un certain temps, à condition que la somme soit payée et le marché tenu secret. La police ne doit jamais être appelée lors de ce genre de transaction. Le cas rapporté suivant le prouve :

« Un fermier avait perdu deux bœufs. Il était d'accord pour payer le *tuppukuli* afin de se les voir restitués. Mais il en informe en cachette la police. Un inspecteur accompagné d'un détachement de police survint à l'endroit où les bœufs devaient être reconduits. Les voleurs apportèrent les animaux comme dit et la police fit irruption, en arrêta deux d'entre eux, et se saisit des bœufs. Les autres voleurs s'échappèrent, appelèrent des frères de caste puis retournèrent sur les lieux, combattirent avec la police, capturèrent à nouveau les bœufs et libèrent leurs compagnons qui étaient sous surveillance » (cité in Hatch, éd. 1976 : 110).

Le *tuppukuli* représentait souvent la moitié seulement de la valeur de l'objet perdu, ce qui était quand même une consolation. Des tentatives pour casser ce système ont été mises en œuvre et, sans aucun doute, il s'est affaibli dans beaucoup d'endroits mais la rupture du système entraînait fréquemment la confusion et la détresse dans la société locale. Le refus d'engager des *kavalgar* de la part de certains Européens pour garder leurs maisons et leurs affaires (cas à Trichinopoly) avait, paraît-il, pour résultat le vol de vaisselle et de mobilier jusqu'à ce que le propriétaire spolié fasse appel à un *kavalgar* et voie ainsi comme par magie ses biens regagner leur place.

VIE MATÉRIELLE DES KURAVER SOUS LE RÉGIME DU CTA

Tous les Kuraver prétendent travailler et s'ils ne peuvent prouver l'honnêteté de leurs sources de revenus, ils sont poursuivis par l'*Indian Criminal Procedure Code* et sont appelés à trouver une caution ou à aller en prison jusqu'à ce que quelqu'un se porte responsable de leur bonne tenue. Les Kuraver ont toutefois droit à un morceau de terre et assument la position de cultivateurs. L'exploitation est entretenue par l'épouse et le jeune fils lorsqu'ils partent voler.

Dans les temps anciens, une branche de la communauté s'était adonnée aux tâches de gardiennage de troupeaux. La vie moderne a contraint la plupart d'entre eux à se tourner vers l'agriculture.

C'est seulement durant les deux dernières décennies du XIX^e siècle que le gouvernement de Madras se rend compte de l'insuffisance du CTA de 1871 et de ses amendements de 1876 et de 1897. Le nouvel acte de 1911 permet de mieux circonscrire et contrôler le grand nombre de Kuraver. Il n'affecte pas seulement les TC mais aussi ceux qui s'associent à elles d'une quelconque façon.

Chaque homme enregistré sous cette loi doit se présenter lui-même à la police à des périodes statutées ou bien au chef de village et justifier de ses allées et venues ou changements de résidence. Souvent ils doivent passer la nuit au poste de police et retourner le jour venu dans leur maison pour y travailler. Le trajet accompli aller-retour peut atteindre parfois cinq à six kilomètres. Ils sont répertoriés en tant que « *known depredators* ». Les villageois ordinaires sont sollicités pour signaler les mouvements de ces populations suspectes. La plupart du temps, cette aide ne fonctionne pas. La police vient elle-même sur les lieux pour constater les faits. Très nombreux sont les Kuraver ainsi enregistrés en tant que « *known depredators* ». La complexité de la religion hindoue empêche les Britanniques d'ériger une quelconque morale religieuse qui éviterait le divorce entre la loi et le spirituel. Les corps de « missions » qui ouvrent des écoles spécialisées pour les TC à des fins éducatives connaissent des fortunes diverses, et des résultats à court terme (Radhakrishna 1992).

Selon le Censur de 1911, six hommes sur mille à l'intérieur des « tribus criminelles » peuvent écrire leur nom et lire un livre simple.

KALLAR/KURAVAR : UN EXEMPLE COMPARATIF

Les Pramalai Kallar, sous-caste Kallar étudiée par Louis Dumont (1957)⁶, localisée dans les districts méridionaux de la province de Madras, comptaient 510 000 âmes au recensement de 1931. En tamoul, *Kallar* est le pluriel honorifique de *Kallan* et signifie « voleur ». Les Kallar avaient et ont encore la réputation de leur nom. La plupart cependant se considèrent comme des descendants de guerriers et marquent une appartenance à une caste qui se réclame du statut *kṣatriya*.

Il existe une relation certaine entre le vol, fonction majeure de la caste mise en valeur par les Anglais, et les prétentions de celle-ci à une fonction guerrière. Si l'histoire ancienne de la caste est mal connue, son histoire récente et quelques-uns de ses caractères confirment d'une certaine façon cette vocation guerrière. Dès les origines, ils font preuve d'insoumission en tant que Kallar. Depuis le xviii^e siècle, ils ont non seulement résisté sur leurs propres terres ou refusé de se soumettre aux souverains voisins, mais ont aussi pris part aux hostilités en tant qu'hommes de main des petits seigneurs locaux alliés aux ennemis des Anglais ou des Français.

De nos jours, les Kallar apparaissent comme des paysans, agriculteurs médiocres plus ou moins fixés au sol et en tirant partie au moins pour leur subsistance.

Ils disposent de deux sources de revenu additionnel : le vol et son corollaire, le gardiennage, le même qui prévaut chez les Kuravar. Ils ont pris avantage de leur position traditionnelle de « gardiens » qui comporte avec l'usage de la force une idée de service domestique pour intervenir comme arbitre, améliorer leur position et tenter même sous la « Pax Britannica » d'augmenter leurs prérogatives.

Leurs activités délictueuses prennent la forme d'expéditions de pillage qui s'exercent en général à l'extérieur du pays Kallar, illustrant à merveille la loi du talion : « Un Kallar », raconte Nelson (1868, II : 41, 56), « en proie à une violente colère déchira le lobe de ses oreilles uniquement pour forcer son adversaire à en faire autant comme une sorte d'amende honorable ». D'après un missionnaire, le Père Martin (cité in Nelson, *ibid.*, I : 53) : « On a vu un homme pour un affront de peu d'importance tuer sa femme et tous ses enfants simplement pour avoir la satisfaction atroce de contraindre son adversaire à en faire autant. » Dumont interprète ces faits d'auto-mutilation (élargis à la famille) comme « provenant d'une sorte de passage limite de l'agressivité qui fait bon marché de soi pour atteindre l'adversaire, comme lorsque, aujourd'hui encore, on poursuit un procès ruineux, et sans espoir de le gagner pour dépouiller l'ennemi » (Dumont 1957 : 285). Chez les Kallar, le comportement est ouvert et se manifeste d'une façon immédiate et toute physique. Il est également traduit en termes de valeur-prix-argent dans la loi Kallar. De cette façon, si deux hommes se sont réciproquement déchiré une oreille, celui qui a agi le premier est condamné à payer deux roupies et demie réparties de la même façon.

« Le meurtre correspond à une amende unité. Il est considéré comme l'annihilation totale du corps et les indemnités relatives à la suppression ou l'équivalent des parties du corps sont rationalisées comme des fractions de l'unité. La tête valant une unité, on justifie ensuite par spéculation que l'œil vaut un demi, l'oreille et le nez un quart, etc. » (Dumont 1957 : 304).

Ainsi s'étend une tarification dégressive jusqu'aux plus infimes blessures. À quoi attribuer ce comptage ? Il correspond vraisemblablement à la représentation que les Kallar se font de leur corps social à travers l'image de leur propre enveloppe corporelle. Dans le même temps, ce thème gagnerait à être replacé dans le cadre du processus de l'endettement en Inde auquel sont consacrées des études majeures de L. Renou (1978) et de Ch. Malamoud (1980), à rattacher peut-être fructueusement à ce système de loi du talion qui vient d'être évoqué.

De 1871 à 1947, les Pramalai Kallar ont vécu sous l'emprise du *Criminal Tribes Act* et du *Criminal Tribes and Castes Act* de 1911. L'enregistrement des populations sous cette mesure presque achevé en 1921, l'on tente ensuite de rendre responsable de la conduite de la population un *panchayat* dans chaque village, élu par les habitants sous le contrôle de la police. Ses devoirs consistent à abolir le gardiennage, à signaler les absences, livrer et exclure les coupables. Quand le village respecte les consignes, il est exempté de l'application de l'Acte. Après l'abolition officielle en juillet 1947 du *CTA* dans la Présidence de Madras (*Criminal Tribes Repeal Act*, 1947, p. 10), une politique de réforme conjointe à celle du contrôle policier (*Kallar Reclamation*) s'applique à prendre des mesures économiques et à généraliser l'instruction. Un rapport de T.E. Moir, Commissaire au travail, est avalisé par le gouvernement (Government of Madras, Law General Reportment, G.O. : n° 596, 6 juin 1961). Le rapport dresse un bilan des actions de la caste considérées comme une survivance des guérillas de l'anarchie du XVIII^e siècle mais soulignant les aspects positifs du caractère Kallar sur lesquels doit se fonder une politique de réhabilitation. En fait, l'amélioration économique est une chose, mais insuffisante à endiguer la criminalité car ce ne sont pas toujours les pauvres qui recourent aux activités illégales. En effet, une notion de prestige, accordée aux auteurs d'activités délictueuses, se retrouve fréquemment dans le corpus religieux et littéraire indien, tel ce voleur du *Chariot de terre cuite* (*Mrichchhakatika*) attribué au roi Çûdraka dont l'écho retentit jusque chez Apollinaire (1965 : 304)⁷. Un effort s'est donc porté pour élever le niveau général de l'instruction et, en nommant les chefs responsables du maintien de l'ordre, l'idée était de rendre le criminel impopulaire et d'offrir de nouvelles perspectives de carrière aux plus jeunes. Des réalisations en ce sens ont eu lieu sous formes d'ateliers artisanaux, de distributions de terres disponibles, d'encouragement à l'émigration vers les plantations, de multiplication des écoles. Cette politique bénéficie un temps d'un fonctionnaire spécial (*Kallar Reclamation Officer*), sous le contrôle duquel la police est placée, puis elle retourne à la police ordinaire en 1932. Elle passe, en 1949, sous le contrôle de l'*Harijan Welfare Department* devenu plus tard *Rural Welfare Department*. Une politique scolaire sérieuse est mise en place et des bourses sont attribuées à de jeunes Kallar pour étudier dans des écoles d'instituteurs. Les résultats de cette politique d'ensemble, hormis un déclin du banditisme et une moralisation de la caste d'après les missionnaires, semblent être restés limités. Très rares sont les élèves des écoles Kallar qui tirent avantage immédiat de leurs études. La plupart au bout de quelques années lisent avec beaucoup de difficultés et savent à peine écrire.

Les Kallar ne « montrent pas de goût pour la culture », dit Dumont (1957 : 20) et, ce qui est caractéristique, ne voient pas les bénéfices pratiques qu'ils peuvent en tirer. La cause majeure en incombe sans doute à un programme qui est plus une instruction dérivée de modèles d'éducation anglaise qu'un enseignement en rapport avec leur vie propre. Si certains tirent parti des dispositions de l'État à leur égard et

si l'on peut constater une modification de leur genre de vie dans un sens normalisateur, le second objectif du programme visant à ouvrir à leur initiative de nouveaux horizons n'est pas atteint. C'est l'activité des fonctionnaires qui maintient celle des institutions diverses entraînant une participation minimale des intéressés. « On ne remarque pas à l'échelon du village de jeunes chefs progressistes qui informeraient et stimuleraient la communauté ; les jeunes instituteurs sont très éloignés d'un tel rôle, l'autorité est toujours aux mains des anciens chefs de lignée, aux arbitres de villages » (Dumont, *ibid.* : 22).

LA JUSTICE BRITANNIQUE. VIOLENCE D'UNE AMBIGUÏTÉ

Aux yeux de la justice officielle anglaise qui selon les cas se substitue ou se superpose aux formes internes de juridiction de la caste, plusieurs points sont à dégager. Les dispositions judiciaires des Britanniques présentent un caractère systématique et uniforme. Certaines d'entre elles introduisent des principes nouveaux et révolutionnaires par rapport aux usages traditionnels. L'impact en marque encore aujourd'hui la société indienne.

En premier lieu, la situation chez les Kallar se caractérise par sa différence d'avec ce qui semble s'être passé souvent ailleurs en Inde, puisque le *panchayat* ici continue à traiter toutes les sortes d'affaires pour lesquelles il est traditionnellement compétent quoiqu'une partie d'entre elles aille aux tribunaux officiels. En fait, les deux se recouvrent largement pour les meurtres ou pour les affaires très nombreuses de prêts sur gages. Là, si le document a été enregistré officiellement, l'affaire sera portée devant le tribunal ; si c'est un simple document sur feuille de palmier, cas le plus fréquent, elle viendra devant le *panchayat*. Le plaignant choisit la voie qu'il estime plus avantageuse : là où la loi officielle le favorise, il essaiera d'en profiter et inversement. Surtout dans les procès où il s'agit de ruiner l'adversaire par tous les moyens on aura recours au tribunal, parce que le *panchayat* est trop soucieux de réconcilier pour servir ce « romantisme de la querelle » (Dumont 1957 : 306). Pour le Kallar, le choix n'est pas entre le tribunal et le *panchayat* mais entre l'action directe et l'action judiciaire devant les tribunaux officiels, entre le meurtre et le procès sans merci. Le recours à la police est fréquent en cas de conflit collectif. Elle ne fait qu'appliquer au maintien de l'ordre les décisions prises par le *panchayat* aussi bien que par les tribunaux officiels. La combinaison entre instances officielles et celles des Kallar n'est pas heureuse dans le cas où les premières se substituent aux secondes comme en cas de meurtre à l'intérieur de la sous-caste. Dans ce cas, la police est chargée de l'instruction et les tribunaux du jugement. D'habitude, les parties s'accordent à saboter le fonctionnement de la justice officielle et poursuivent parallèlement leur procédure de dédommagement : on se met d'accord sur le montant de l'amende (*bali*) qui est déposé entre les mains d'un tiers (*panchayat*) en garantie de la justice officielle, jusqu'à ce que celle-ci ait définitivement classé l'affaire grâce aux dépositions falsifiées du plaignant et de ses témoins. À ce moment-là, le document est remis au bénéficiaire, parent de la victime. Mais il peut arriver que l'accusation entende poursuivre devant les tribunaux.

La police britannique, quant à elle, était censée combattre le crime, protéger la propriété et servir les besoins du pouvoir colonial, jouer le rôle d'yeux et d'oreilles pour le gouvernement en veillant sur cette vaste population indigène. Les administrateurs étaient surtout préoccupés de la sécurité du régime colonial et de la garan-

tie des Européens plutôt que de celle des Indiens. La force policière de Madras, par exemple, était centralisée, directement subordonnée au gouvernement provincial à travers un inspecteur général qui exerçait une petite autorité indépendante sur le département dont il était le chef titulaire. Un contrôle strict au niveau provincial par le gouverneur (en Conseil) était répliqué au niveau du district par la subordination du superintendant de police ou *Magistrate Collector*. La police était très enfermée dans la structure administrative de l'État colonial. Elle ne disposait pas de moyens financiers suffisants.

HEURTS ET MALHEURS DES DOUBLES INSTANCES

Le corollaire pour garder les policiers loin des villages dépendait du chef de village et du gardien comme agence de policiers de base. D'abord négligé et mal utilisé par l'Administration britannique dans la deuxième partie du XIX^e siècle, il va être valorisé en tant qu'« homme du village » pas assez officiel pour être étranger ou antipathique aux villageois, mais suffisamment quand même pour être soumis à un système de confiance s'agissant du travail.

Le chef de village (*headman*) qui incarnait le double du magistrat de village était responsable de l'envoi du gardien (*watchman*) à la station de police la plus proche pour faire part d'un crime, et les premiers rapports du chef de village servaient de base à toute la suite légale de l'affaire. C'était la porte ouverte aux abus car le chef de village et le gardien étaient de mèche bien souvent. Les officiers de police européens se plaignaient de la complicité des chefs de villages avec des bandits (*dacoits*) et des voleurs leur apportant protection contre une part de butin (Genet 1993 : 170). Ainsi le fossé entre la police coloniale et le village demeurait vaste, n'étant pallié par aucune institution efficace.

Aussi longtemps que les villageois ont payé leurs impôts, et tant que les crimes n'ont pas augmenté jusqu'à des niveaux ingouvernables, l'administration provinciale n'a pas prêté beaucoup d'attention à ce qui se passait dans les villages. Survenaient aussi des actes violents que beaucoup de villageois ne rapportaient pas dans les registres en ne les percevant pas comme des actes criminels ; l'assassinat d'une épouse infidèle, la noyade d'une supposée sorcière, les infanticides de filles ou les sacrifices humains. Le non-rapport sur les crimes constituait aussi un commentaire pertinent de la manière dont les villageois appréhendaient la police et l'administration d'une façon générale. La corruption policière, la torture, l'incompétence et la tyrannie à l'égard des villageois furent des raisons pour renforcer la « police de la police » le plus possible. De nombreux villageois considéraient avec raison la police comme des agents de l'exploitation et de l'oppression extérieure et non comme des gardiens impartiaux de la loi. Les villageois subordonnés identifiaient aussi la police en tant qu'agents partisans des élites locales.

Dans la période précoloniale, les *kavalgar* avaient été les agents de contrôle supérieurs de la région, recevant des honoraires (*kaval*) pour la protection qu'ils donnaient au village. À la fin du XVIII^e siècle, le système paraît s'être délabré et l'assertion des droits *kaval* fut l'un des dispositifs par lesquels des chefs militaires essayèrent d'étendre et de maintenir leur pouvoir dans les campagnes. Sous les Britanniques, les *kavalgar* sont devenus maîtres-chanteurs extorquant leurs honoraires sous la menace, le meurtre, le vol. Les Britanniques ont essayé de les mettre à la retraite ou, alternativement, de les absorber dans leur propre système de police.

Mais le pouvoir des Kallar était si fort, au sud du Tamilnad par exemple, que beaucoup d'entre eux refusèrent de renoncer à leur *kaval*.

L'attaque en bande et les crimes *kavalgar* ont aussi alarmé le régime colonial à cause de l'insécurité générale de la propriété qu'ils créaient et du « challenge » qu'ils constituaient (implicitement ou explicitement) vis-à-vis de l'activité gouvernementale. Le banditisme négligé pouvait bourgeonner en comptoirs plus larges de révolte rurale et de résistance anti-coloniale. Similairement, le gouvernement colonial vit le maintien du système *kaval* comme une menace potentielle de ses intérêts.

Un officier de police écrivait en 1861 : « Incompatible avec une administration juste et éclairée, il pourrait », admettait-il, « y avoir une grande difficulté à réduire ces '*robber polices*' à des limites contrôlables mais tôt ou tard, l'obstacle doit être affronté et dépassé » (*C.S. Hearn Memorandum on Tirunelvely Village Police*, 1861, *MJP*, n° 97 - dec. 1870).

La persistance du système *kaval* et la conviction croissante de la police que certaines castes et communautés étaient adonnées à des crimes graves ont été des éléments adjuvants pour demander des mesures plus strictes contre les « délinquants habituels et professionnels ». Une tentative d'éradication du crime, c'était aussi un moyen de remodeler les récalcitrants dans une optique coloniale et de récupérer les communautés improductives dans une participation utile à l'économie coloniale, sous le joug de la loi. Les Kallar, par exemple, travaillaient dans les manufactures de thé et de café, dans les usines textiles, pour devenir des petits paysans producteurs respectables. Dans des cas tels que ceux des petits marchands itinérants, les mots de crime et de criminalité étaient des pseudonymes coloniaux convenables pour qualifier des styles de vie gênants ou improductifs. Ils apportaient une justification brutale et crue pour un supplément de mesures de police vouées à les refaconner et à les réformer.

La classification de sections entières de populations indigènes catégorisées tant que *Criminal Tribes* ou *Dangerous Classes* n'était pas conçue par hasard. C'était fondamental pour les perceptions de contrôle développées au XIX^e et au XX^e siècle.

Les Britanniques et autres Européens tendaient à voir la population comme divisée en communautés de districts virtuellement autonomes. Définies par la race, la religion, le langage et même par les castes et les sous-castes, ces identités communautaires étaient tenues d'expliquer non seulement les modèles d'organisation sociale mais aussi des caractéristiques de comportement et des traits de personnalité.

Le régime colonial avait avantage à diviser la société qu'il dirigeait en différents blocs sociaux. Nombre de ces groupements sociaux étaient perçus comme pouvant servir au régime. La catégorie des « races martiales » en était un parfait exemple (Arnold 1984).

Parmi de telles communautés, les Britanniques espéraient recruter leurs soldats et leurs clercs pour coopter les hommes d'influence et prospères qui voudraient être leurs collaborateurs ou intermédiaires avec la masse des Indiens. Même pour les administrateurs coloniaux, la sociologie brutale du contrôle n'était pas sans paradoxes et sans ambiguïtés. Ainsi, la masse des Kallar pouvait globalement être qualifiée de « criminelle » et « dangereuse » et voir appliquer ces épithètes à la totalité de leurs castes. Mais au même moment, les plus ardents Kallar demandaient à être recrutés dans les dépôts de l'armée. Néanmoins le compartimentage et la catégori-

sation de la société indigène faisaient partie intégrante du maintien du contrôle britannique. Cela facilitait l'identification des amis et des ennemis du régime et permettait aux maigres ressources humaines britanniques incluant la main-d'œuvre policière de se concentrer sur des fractions de la société qui semblaient constituer la plus grande menace pour l'intérêt colonial.

Ainsi s'exprime le lieutenant gouverneur au *N.W. Police Administration Report* de 1874 :

« Un mépris ouvert et déclaré de l'autorité publique par des corps d'hommes armés, rassemblés dans des desseins de violence doit avant toutes les autres catégories de crimes être traqué rigoureusement sans merci, et aucun effort négligé dans la détection et la conviction des parties concernées » (*Report of Police Administration of U.P.*, 1872, pp. 9-10).

En général, bien que les administrateurs anglais aient tempêté contre la duplicité des chefs qui soutenaient si ce n'est encourageaient l'activité criminelle, ils reconnaissent que par la vertu de leur position en tant que gouverneurs étrangers, ils devaient incorporer et si possible renforcer des réseaux de contrôle indigènes existants. Dès le XVIII^e siècle, les Britanniques avaient compris la difficulté d'utiliser des gardiens affiliés aux services de deux maîtres à la fois : d'une part, le propriétaire foncier qui les rétribuait et qui dirigeait la société locale dans laquelle ils opéraient et, d'autre part, le Raj qu'ils devaient prémunir contre d'éventuels crimes ou du moins les dépister et en faire le rapport. Bien que les Anglais aient essayé de supplanter les chefs ruraux en tant qu'autorité ultime au profit des gardiens, ils maintenaient la carcasse d'un système qui liait les gardiens à des réseaux de pouvoir rural et tentaient de tenir les chefs locaux pour responsables de son fonctionnement.

Depuis que les observateurs arguaient du fait que la police et les criminels venaient souvent des mêmes souches d'Indiens, il existait aussi un programme conscient visant à l'incorporation des éléments les plus turbulents dans les forces de police. En traitant les Indiens comme des membres de groupes immuables dotés de caractéristiques spécifiques et même génétiquement déterminés, le Raj a réduit la mobilité et la fluidité sociale. Ce traitement empêchait l'intégration continue de groupes marginaux dans la société sédentaire comme cela avait été possible avant le début du XIX^e siècle.

CONCLUSION

Cette catégorie artificielle de « tribus criminelles » due au fait britannique n'a donc visé qu'à rassembler des populations vivant d'activités délictueuses sans regard sociologique sur les principes qui sous-tendent la société indienne dans son ensemble. À partir de là, toutes les entreprises anglaises d'ordre administratif, judiciaire, économique et éducatif se heurtent à cet écueil de première importance.

C'est spécifiquement au travers du heurt mais aussi de l'interpénétration des deux cultures anglaise et indienne que nous pouvons espérer saisir une certaine réalité sociologique dont les formes de violence exprimées dans les exemples précités, notamment au travers du gardiennage corollaire du vol en collusion avec les institutions du Raj, illustrent l'un des aspects les plus révélateurs. De la répression pure à la « stratégie de condescendance » entre colonisateur et colonisé (Bourdieu 1992 :

118) passe l'expression des rapports de force d'acteurs en présence, chacun dans leur univers propre et dans la position qu'ils occupent les uns vis-à-vis des autres, mais dont il sied de ne pas stigmatiser les traits outre mesure par excès d'exotisation ou par trop d'ethnocentrisme. La rencontre de l'Orient et de l'Occident improbable, si l'on suit Kipling, peut être tentée grâce à un effort de relativisation du choix de nos paramètres opératoires « en fondant l'étude de cultures différentes sur les catégories qui leur appartiennent en propre » (Vidal 1992 : 188).

Aujourd'hui, disséminées dans toute l'Inde, d'« ex-tribus criminelles » continuent de vivre grâce à quelques subsides alloués par le gouvernement indien, soit dispersées, soit réunies en un unique lieu, bien souvent à l'endroit même des anciennes colonies anglaises de redressement (*settlements*) ; témoins, les Kanjarbat de Solapur au Maharashtra (Zauberman 1989). Ces populations ont intériorisé deux siècles de colonisation britannique dans leur mémoire et avalisé pour elles-mêmes le fait qu'elles étaient et sont vouées à toujours être appréhendées et vécues comme des voleurs (Mayaram 1991 : 69). En ce sens, la police indienne actuelle n'a fait que prendre la suite de la mentalité et des pratiques coloniales anglaises à leur égard. Les intérêts des policiers se trouvent grandement facilités d'avoir sous la main des coupables pré-désignés dès qu'un méfait survient dans un espace où gravitent d'« ex-tribus criminelles ». Physiquement ou tacitement violentés, rares sont ceux qui parmi elles parviennent à sortir de cet « étiquetage », à se déborder d'un univers sans espoir, éternelles victimes d'un sceau infamant vers lesquelles convergent avec complaisance les accusations des Indiens ordinaires.

Les travaux des jeunes historiens principalement indiens (Nigam 1990 ; Mayaram 1991 ; Radhakrishnan 1992) et anglo-saxons (Yang 1985 ; Freitag 1991) contribuent à faire prendre conscience de ce que ces hommes et ces femmes dont les repères identitaires ont pour une large part été façonnés, défaçonnés ou refaçonnés par les cadres du Raj, ne peuvent s'originer que dans leur histoire propre dont ils ont si longtemps été spoliés. Ils ont de ce fait fort à gagner de l'apport d'une « réindigénisation » de leur histoire qui s'inscrit dans celle des gens de peu qui ont à dire beaucoup mais qui perdurent à incarner pour les tenants du gouvernement indien et pour la population en général, au plan mythique, au plus profond de la mémoire collective et dans la réalité des enquêtes, des citoyens revêtus de tout soupçon.

M.F.
EHES/CEIAS

NOTES

* Cet article reprend en partie les développements d'un diplôme d'études approfondies soutenu à l'École des Hautes Études en Sciences sociales en anthropologie sociale de l'Inde, sous la direction de Jean-Claude Galey, Directeur d'Études à l'EHESS. Je le remercie de m'avoir encouragée à travailler sur ce sujet dont je dois l'inspiration à l'un des écrits de Jacques Pouchepadass, Directeur de Recherche au CNRS, auquel j'adresse aussi toute ma gratitude.

** CTA : abréviation pour *Criminal Tribes Act* - TC : abréviation pour « tribus criminelles ».

1. Citons pour l'anecdote l'exemple suivant donné par M. RADHAKRISHNA : « Sometimes, the police administration would notify a group as criminal because of its alleged insolence. The Superintendent of Police, Tirunelvely, while making out a case for the criminality of Koravars cited the fact that they had adopted a system of ranking among themselves, early as a parody of the police administration. He was piqued by the fact that one was called Inspector, another Sub-inspector and so on. 'This alone shows what class of persons they are' he complained » (*Judl. GO 2494, 12.10.1915*).

2. Ces sumoms se trouvent effectivement consignés dans les *Judicial Reports* et les *Police Committee Books* que j'ai pu consulter aux archives d'Egmore à Madras. Il s'agit ici d'une imagerie du colonisateur appliquée au colonisé mais ces terminologies diabolisantes (« Les Abominables », « Les Incorrigibles », « Les Thugs ») ont été reprises « voire récupérées » dans les années 1960 puis 1980 par des groupes de *rock and roll* dont les protagonistes choisissent eux-mêmes de s'étiqueter ainsi, répondant par là à la soif de transgression toujours vivace dans toute société majoritaire en incarnant, à travers un courant artistique populaire, la partie sauvage cachée, le double démonique, les fantômes extrêmes.

3. « The category of criminal tribes was stereotypical in the sense that its defining characteristics though seen to be rooted in Indian society and its past were brought together in an ahistorical and decontextualised form. »

4. C'est ici l'esprit classificatoire cher au XVIII^e et au XIX^e siècle qui apparaît sous la plume de Hatch. L'introduction d'une typologie du criminel directement importée des catégories mentales occidentales en rapport avec une anthropologie criminelle encore en germe dans nos sociétés est ainsi mise en lumière. Nous mesurons le danger qui réside à vouloir appliquer une politique punitive et un appareil pénitentier construits au travers de l'histoire d'une culture bien précise (cf. FOUCAULT 1975), à une population colonisée dont les caractéristiques majeures tant sociales que religieuses diffèrent profondément des nôtres.

5. *tuppukuli* : c'est plus exactement une provision donnée à des fins d'enquête, un dépôt d'argent.

6. À préciser que l'auteur n'a pas étudié spécialement les Pramallai Kallar du point de vue de la notion de « tribu criminelle » et de leur appartenance à cette catégorie.

7. APOLLINAIRE 1965 : 304 : « Je me souviens ce soir de ce drame indien

Le Chariot d'Enfant un voleur y survient

Qui pense avant de faire un trou dans la muraille

Quelle forme il convient de donner à l'entaille

Afin que la beauté ne perde pas ses droits

Même au moment d'un crime. »

BIBLIOGRAPHIE

- APOLLINAIRE, G. (1965), « Calligrammes. Poèmes de la paix et de la guerre (1913-1916) », in *Œuvres poétiques d'Apollinaire*. Paris, Gallimard (« La Pléiade »), p. 304.
- ARNOLD, D. (1984), « 'Criminal Tribes' and 'Martial Races' : Crime and Control in Colonial India ». Paper presented to « *Seminar on Comparative Commonwealth Social History* ». Londres, University of London.
- BHARGAVA, B.S. (1949), *The Criminal Tribes. A Socio-Economic Study of the Principal Criminal Tribes and Castes in Northern India*. Lucknow, Universal Publishers Ltd.
- BOURDIEU, P. & WACQUANT, L.J.D. (1992), *Réponses*. Paris, Seuil (« Libre Examen »).
- BRUCE, G. (1968), *The Stranglers. The Cult of Thuggee and its Overthrow in British India*. Londres, Longmans.
- CHEVALIER, L. (1978), *Classes laborieuses et classes dangereuses pendant la première moitié du XIX^e siècle*. Paris, Librairie générale française (« Pluriel »).
- COHN, B.S. (1968), « Notes on the Study of Indian Society and Cultures », in M. Singer & B. Cohn, eds., *Structure and Change in Indian Society*. Chicago, J.L. Aldine.
- DUMONT, L. (1957), *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation des Pramallai Kallar*. Paris - La Haye, Mouton.

- DUMONT, L. (1966), *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard.
- FOURCADE, M. (1989), « La légende noire des adorateurs de Kali », *L'Histoire*, 123, pp. 78-81.
- FREITAG, S.B. (1991), « Crime in the Social Order of Colonial North India », *Modern Asian Studies*, 25 (2), pp. 227-261.
- GALEY, J.-C. (1973), « Les conceptions relatives à la tenure foncière dans l'Inde avant l'Indépendance ». Thèse de 3^e cycle, Paris X-Nanterre, EPHE-VI^e section.
- GENET, C. (1993), « Banditisme et répression dans l'Inde coloniale : les 'Dacoits' et la police de l'Inde centrale (1857-1947) », *Journal asiatique*, CCLXXXI (1-2), pp. 139-184.
- GORDON, S.N. (1969), « Scarf and Sword : Thugs, Marauders and State-Formation in 18th-Century Malwa », *The Indian Economic and Social History Review*, 4 (4).
- GUNTORPE, E.J. (1882), *Notes on Criminal Tribes in the Bombay Presidency and the Central Provinces*. Bombay.
- HATCH, W.J. (1976), *The Land Pirates of India. An Account of the Kuravers, a Remarkable Tribe of Hereditary Criminals, their Extraordinary Skill as Thieves, Cattle-Lifters, Highway Men and their Manners and Customs*. Delhi, Concept Publishing Company (1^{re} éd. 1928).
- KENNEDY, M. (1985), *The Criminal Classes in India*. Delhi, Mittal Publications. (Éd. orig. 1907 : *Criminal Classes in the Bombay Presidency*.)
- MALAMOUD, Ch. (1980), « Théologie de la dette dans le brahmanisme classique », *Puruṣārtha*, 4 : *La Dette*, pp. 39-62.
- MAYARAM, S. (1991), « Criminality or Community ? Alternative Constructions of the Mev Narrative of Darya Khan », *Contributions to Indian Sociology*, n.s. 25 (1), pp. 57-84.
- NELSON, J.H. (1868), *The Madura Country*, A Manual Compiled by Order of the Madras Government by... in five Parts. Madras.
- NIGAM, S. (1990), « Disciplining and Policing the 'Criminal by Birth'. Part 2 : The Development of a Disciplinary System, 1871-1900 », *The Indian Economic and Social History Review*, 27 (3), pp. 257-287.
- POUCHEPADASS, J. (1979), « Délinquance de fonction et normalisation coloniale : les 'tribus criminelles' dans l'Inde britannique », in [collectif], *Les marginaux et les exclus dans l'histoire*. Paris, Plon, pp. 122-154.
- REINICHE, M.L. (1979), *Les dieux et les hommes. Étude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*. Paris-La Haye, Mouton (« Cahiers de l'Homme » XVIII).
- RADHAKRISHNA, M. (1992), « Surveillance and Settlements under the Criminal Tribes Act in Madras », *The Indian Economic and Social History Review*, 29 (2), pp. 171-198.
- RENOU, L. (1978), *l'Inde fondamentale*. Études d'indianisme réunies par Ch. Malamoud. Paris, Hermann (coll. « Savoir »).
- SHANKAR, G. (1979), *Born Criminals*. Varanasi, Kishor Vidya Niketan.
- SLEEMAN, J.L. (1934), *La secte secrète des Thugs. Le culte de l'assassinat aux Indes*. Paris, Payot.
- THURSTON, E. (1909), *Castes and Tribes of Southern India*. Madras, Madras Government Press, 7 vol. (réimpr. 1975).
- VIDAL, D. (1992), « Le gandhisme en écho », *Cahiers de Sciences humaines*, 28 (2), pp. 187-207.
- WEINBERGER-THOMAS, C. (1989), « Cendres d'immortalité. Crémation des veuves en Inde », *Archives sociales des Religions*, 67 (1), pp. 9-51.
- YANG, A.A. (1985), *Crime and Criminality in British India*. Tucson, University of Arizona Press.
- ZAUBERMAN, Y. (1989), *Caste criminelle* (long métrage documentaire, 70 mn). Paris, Les Films du Paradoxe/La Sept.

RÉSUMÉ

Dans la seconde partie du XIX^e siècle, les administrateurs britanniques de l'Inde coloniale ont mis en place un appareil législatif dans le souci de mener une politique plus interventionniste qu'au siècle précédent à la fois dans le domaine des mœurs, de l'éducation et de la justice. Le *Criminal Tribes Act* de 1871, instigateur de la catégorie « tribu criminelle », en est une des pierres angulaires. Soumises à un verdict de culpabilité collective, à l'aune d'une mésinterprétation du système des castes, des populations entières comme les Kuravar ou les Kallar ont été maintenues captives de cette mesure d'exception jusqu'à son entière abolition en 1952. La juxtaposition, la substitution ou la collusion des instances traditionnelles avec celles britanniques ont généré des formes de violence inédites en regard de celles que les Anglais avaient l'habitude d'observer à l'intérieur de la société indienne elle-même.

Ainsi, le gardiennage corollaire du vol, qui caractérisait nombre de populations dénommées « tribus criminelles », offre un exemple de neutralisation de la violence en contrepartie d'une taxe de protection sans laquelle la sauvegarde des personnes et des biens n'aurait su fonctionner, d'où les écueils des innovations du régime colonial à cet égard et l'occasion pour l'observateur de pénétrer un système de légitimation et d'évitement de la violence efficace et original.

D'« ex-tribus criminelles » demeurent encore aujourd'hui enclousés dans un emprisonnement moral, marquées d'une estampille dépréciatrice impalpable mais réelle dans les esprits et dans les pratiques de violence exercées à leur encontre. Seule, une reconnaissance officielle, un recouvrement de leur histoire authentique peut les délivrer de cet état de stagnation préjudiciable à leur avenir et les aider à accéder à une dignité sans ombre.

ABSTRACT

THE SO-CALLED "CRIMINAL TRIBES" OF BRITISH INDIA.
COLONIAL VIOLENCE AND TRADITIONAL VIOLENCE

In the second part of the 19th century, British administrators of Colonial India set a legal apparatus in order to intervene further into Indian customs, education and justice. The 1871 Criminal Tribes Act which the "criminal tribe" stereotype stems from, is the cornerstone of the new policy. Under a verdict of collective guilt based on a misinterpretation of the castes system, entire tribes such as the Kuravar or Kallar, were held prisoners until its abolition in 1952. The juxtaposition or collusion of traditional authorities with the British ones entailed new forms of violence as compared to those observed previously by the British within Indian society.

Thus, the position of watchmen corollary to robbers, which characterized many of those belonging to the so-called "Criminal Tribes", is a good example of the neutralisation of violence through a counterpart of protective taxation without which the safeguard of people and goods could not be ensured. This explains many of the drawbacks of the colonial regime's innovations in this respect and provides the observer with an opportunity to study a rather efficient and original system through which violence can be both legitimated and avoided.

Today, "ex-criminal tribes" remain moral prisoners as they bear a depreciatory label, intangible though real in the minds of many and after the violences exerted on them. Only official recognition and recovery of their genuine history might unfetter them from this status of stagnation prejudicial to their future and help them to reach an unambiguous dignity.

LA VIOLENCE DES NON-VIOLENTS OU LES ASCÈTES AU COMBAT

« L'origine des Faquirs vient, comme j'ai dit, de Rhevan que Ram dépouilla de ses États, et qui en conçut un tel déplaisir qu'il résolut d'aller vagabond parmi le monde, pauvre et dénué de toutes choses et même tout nu. Il trouva d'abord plusieurs gens qui le suivirent dans ce genre de vie qui leur donne toute sorte de liberté. Car estant reverez comme des Saints, ils ont en main toutes les occasions de faire le mal qu'ils veulent. »

Jean-Baptiste TAVERNIER,

Les six voyages ... en Turquie, en Perse et aux Indes.

Les valeurs du renoncement, le détachement des passions, la vie ascétique, paraissent en Inde indissolublement liées à l'idée de « non-violence », de respect de la vie sous toutes ses formes, de tolérance. Selon les *dharmasāstra*, le Sannyāsī « doit se déplacer en évitant de faire souffrir ou de blesser aucune créature, il doit faire en sorte que toutes les créatures soient en sécurité auprès de lui, il doit supporter avec indifférence tout irrespect, il ne doit ressentir aucune colère contre celui qui est furieux contre lui »¹. L'*ahimsā* est, de fait, le premier des cinq grands vœux, des cinq engagements majeurs auxquels souscrit tout candidat au *sannyāsa*. Ces cinq vœux sont aussi ceux que profèrent les moines bouddhistes ou jains – qui font de l'*ahimsā* la valeur suprême – ; ils constituent également les cinq *yama*, les cinq abstentions, qui forment la première des huit étapes menant au détachement ultime, décrites dans les *Yogasūtra* de Patañjali².

L'engagement que prend le Sannyāsī de s'abstenir de nuire à toute créature, est solennisé lors des rites d'entrée en *sannyāsa*. Selon le *Vasiṣṭha Dharmasūtra*, qui présente la première description de ces rites : « Un renonçant doit s'éloigner de sa

maison après avoir donné à toutes les créatures le 'don de sûreté' (*abhayadaḥṣinā* or *abhayadāna*) » (Vas. 10.1)³.

« Le don de sûreté est l'expression rituelle de la non-violence (*ahiṃsā*) » (Olivelle 1984 : 116). Et le Baudhāyaṇa Dharmasūtra renchérit par la métaphore du bâton : « Un renonçant ne doit blesser aucune créature avec aucun des trois bâtons (*daṇḍa*), c'est-à-dire ni en mots, ni en pensées, ni en actions » (Proto-Bau 2.11.23, in Olivelle 1984 : 121).

Il semble que la notion d'*ahiṃsā*, le « non-désir de tuer », forme négative d'une idée positive, ait fait son apparition dans les milieux ritualistes védiques, donc dans le contexte du sacrifice (cf. Schmidt 1968 et Oguibénine, ce volume). Il s'agit alors, par un jeu de métaphores et de réparations puis de substituts, de séparer la mise à mort des victimes sacrificielles de toute idée de violence et d'échapper ainsi à ses conséquences redoutables. Il faut donc éviter d'offrir des victimes sacrificielles si on ne sait pas réparer rituellement le meurtre et, comme l'écrit Schmidt (1968 : 44) : « L'étudiant brahmanique qui ne sacrifie pas encore et ne sait pas encore comment éliminer par des moyens magiques les funestes conséquences des blessures infligées à des êtres vivants, doit pratiquer l'*ahiṃsā*. » C'est donc une non-violence focalisée sur le sacrifice, sur les moyens magico-religieux de se préserver et non pas une réflexion éthique sur la violence en général.

Cette généralisation apparaîtra avec le renonçant qui, sachant l'impermanence des actes, ne sacrifie plus qu'en lui-même et s'efforce par son parfait détachement d'atteindre à une complète autonomie. Libre de tout désir, il l'est plus encore du « désir de tuer ». La valorisation de l'*ahiṃsā* devient alors prédominante et s'élargit, dans les milieux brahmaniques, bien au-delà du sacrifice, puisque Āpastamba écrit, dans un chapitre sur l'homicide, qu'« un Brahmane ne doit pas tenir une arme, même s'il ne veut que l'examiner » (Āp. 1. 10, 29. 6, cité par Schmidt 1968 : 633).

Pendant, à côté de cette apologie englobante de l'*ahiṃsā*, place est faite à d'autres comportements : le roi, le *ḥṣatriya* tuent ; ils chassent et mangent de la viande et « le régime à base de viande est [...] valorisé dans la perspective d'une thérapeutique de la force et de la virilité » (Zimmermann 1982 : 204). La guerre comme la chasse sont alors présentées comme des sacrifices et le « *ḥṣatriya* se trouve justifié dans ses actes les plus violents » (Biardeau & Malamoud 1976 : 134). L'accent est mis non plus sur le renoncement à l'acte mais sur le non-désir : *hiṃsā* est condamnable comme « *désir* de tuer » et la consommation de viande n'est violence « que du fait de la passion » qui l'accompagne (Zimmermann [citant Cakrapāṇidatta] 1982 : 210). Ce développement trouve son aboutissement dans la morale de la Bhagavad-Gītā : seul compte l'acte désintéressé dans le respect du *dharma* (du *dharma* personnel, aussi bien du brahmane que du *ḥṣatriya* ou du boucher, qui voient tous deux leur violence absoute) et dans une attitude intérieure de renoncement (cf. Biardeau & Malamoud 1976 : 119-138). À la limite, comme le dit M. Biardeau, « si tout acte désintéressé est sacrificiel, il n'y a plus de violence et le problème ne se pose même plus » (*ibid.* : 130).

Une autre justification de la violence apparaît dans la théorie des avatars de Viṣṇu. Ce n'est plus « l'acte gratuit » qui est encouragé mais l'action pour la sauvegarde du *dharma*. La violence est légitime contre les ennemis du *dharma*, comme elle l'est contre les ennemis du roi (puisque celui-ci incarne le respect du *dharma*).

Les ascètes, au faite de la pureté brahmanique, sont par définition le plus éloignés possible de ce pôle gouverné par la nécessité de l'action. L'*ahiṃsā* est leur

domaine par excellence. Cependant, même les *Dharmaśāstra* ne sont pas dépourvus d'ambiguïté à leur sujet : ainsi le renonçant ne doit porter atteinte à aucune créature vivante – l'abstention de viande en découle logiquement. Pourtant ces mêmes textes, lorsqu'ils s'intéressent à la tenue des ermites ou des Sannyāsī, prescrivent l'usage de peaux animales. Le Vasiṣṭha Dharmasūtra écrit par exemple que les ascètes doivent couvrir leur corps d'une pièce de tissu ou de peau de daim (10.9-11, in Kane 1968, II : 2, 933). Et le trône de Śiva ascète est une peau de tigre.

Mais si on peut imaginer que l'ascète s'approprie la peau d'un animal tué par un autre, de même qu'il est parfois autorisé à manger de la viande du moment qu'il n'est pas responsable de la mort de l'animal⁴, la violence contre autrui, allant jusqu'au meurtre, paraît difficilement compatible avec les engagements pris lors de l'entrée en renoncement. Pourtant les légendes et l'histoire indienne, nous le verrons, abondent en témoignages de cette violence et la crainte qu'ont inspirée et qu'inspirent toujours les ascètes révèle que le pouvoir qui leur est attribué n'est pas toujours conçu comme bienveillant.

Cette violence est-elle l'objet de justifications ? Quelle forme prend-elle ? Cherche-t-elle une légitimation dans le modèle de l'avatar, de l'incarnation violente de Viṣṇu qui vient restaurer un ordre du monde menacé ? Mais l'ascète a-t-il le devoir de restaurer le *dharma* par tous les moyens ? Qui sont les ennemis du *dharma* ? Et quels en sont les enjeux ? Autant de questions, toujours d'actualité, qui se posent donc à nous en constatant que nombre de renonçants ont concilié vœu d'*ahimsā* et luttes armées.

1. VIOLENCE MAGIQUE

Ces questions, on peut déjà se les poser devant les légendes hagiographiques, avant même tout témoignage historique. Dans toutes ces légendes, la glorification de l'ascète passe par la démonstration de sa prééminence et de son pouvoir. Et ses exploits, pour être surnaturels, n'en sont pas moins violents.

Or cette violence s'exerce aussi bien et selon les mêmes modalités contre les rivaux d'autres sectes que contre les musulmans. Catherine Clémentin-Ojha (ce volume) nous donne un exemple des exploits de Keśava Kāśmiri contre des Tantrika cachemiris ; ailleurs (1990 : 340), elle nous a montré le même Keśava vainqueur, « par sa puissance spirituelle » et de façon beaucoup plus pacifique, des musulmans de Mathura qu'il convertit à la dévotion vishnuite.

Déjà dans ces luttes magiques se révèle ce qui nous apparaîtra comme la caractéristique majeure des combats dans lesquels sont impliqués les ascètes : la violence des confrontations inter-sectaires. La biographie de Śankarāchārya par Mādhava relate, par exemple, les démêlés du philosophe avec le terrible ascète Kapālīka Krākacā ; celui-ci massacre un millier de brahmanes sans défense, disciples de Śankara. Les survivants vont réclamer la protection de leur guru qui, par ses pouvoirs yogiques, réduit ses ennemis en cendres (cité par Lorenzen 1978 : 65). Une autre illustration, bien plus tardive, de ces rivalités apparaît dans le combat magique qui oppose, sous Prithvi Raj d'Amber, le Yogi Tārānāth, guru du raja et chef du monastère de Galtā, au Bairāgī Krisnadās Payahārī. Tārānāth est vaincu et ses Yogī sont activement pourchassés par les Bairāgī (Orr 1940 : 86).

On voit se dessiner ici l'enjeu de ces rivalités : la première place auprès du souverain, le monopole dans l'usage de la force magique mise au service du roi. Cette collaboration entre rois et ascètes, bénéfique aux deux, est le thème des nombreux récits légendaires où se déploie la violence des interventions magiques. Par exemple, le Yogi Jallundernāth donne au prince Sajanvinod du Mewar un charme qui lui permet de contrôler le cours de l'eau. Grâce à cela, le roi noie toute l'armée ennemie (Gupta 1960 : 60).

Ces récits nous introduisent au cœur de ce qui nous apparaît comme un paradoxe : l'usage – sans restrictions ni états d'âme – de la violence par celui qui a fait vœu solennel de ne nuire à aucun être vivant, et la mise de cette violence au service des rois et de leurs conquêtes par celui qui s'est engagé à se retirer du monde.

La violence des ascètes est, dans un premier temps, sporadique et inorganisée, prolongement des pouvoirs magiques dont ils sont crédités. Il est cependant probable que, depuis fort longtemps, des sadhus armés arpentèrent les chemins de l'Inde du Nord et s'employèrent au service des rois. Nous en avons un témoignage dans le *Harṣacarita*, dans la description des sadhus qui entourent l'ascète Bhairavācārya et qui par la suite forment la garde personnelle du roi Puṣpabhūti (Ghurye 1953 : 112 ; Kane 1968, III : 46-50)⁵.

Mais il n'est alors pas encore question, comme il le sera plus tard, de groupes organisés. Cependant, en l'absence de documents fiables antérieurs au xv^e-xvi^e siècle, on ne peut qu'émettre des suppositions. Constatons que les premières interventions historiquement attestées de sadhus armés au xvi^e siècle témoignent d'une certaine habitude : ce n'étaient pas des improvisations ou des innovations ponctuelles.

Et, pourtant, au moment des premiers raids musulmans du x^e-xi^e siècle et des destructions massives faites par exemple par Mahmud Ghazni, on ne voit pas de sadhus intervenir pour défendre par les armes les temples menacés.

2. RIVALITÉS AVEC LES MUSULMANS ET ORGANISATION DES SANNYĀSĪ : LE PRÉTEXTE

La tradition des Dasnāmī Sannyāsī, dont se fait l'écho Farquhar (1925 : 483), affirme qu'il fut nécessaire aux ascètes de s'organiser et de créer une branche armée, pour lutter contre les harcèlements et persécutions dont ils étaient l'objet de la part des musulmans et notamment des bandes de Faqir.

Donc les musulmans auraient été – avant les hindous – organisés en bandes de renonçants armées. Mais sur ce phénomène, on trouve davantage d'allusions que de témoignages fiables : ainsi, Francis Buchanam, dans un rapport sur le district de Shahabad, évoque la figure d'un saint martyr qui accompagnait Mahmud Ghazni, et, ajoute-t-il, « on raconte que ce prince, si ardent propagateur de la foi, avait dans son armée nombre de saints qui dirigeaient des bataillons » (1934 : 88). Sans plus de détails.

Il existait bien entendu des saints guerriers comme Ghāzī Miya, mais le cas est différent : il ne s'agissait pas de bandes d'ascètes organisés mais plutôt de guerriers « canonisés » par la suite.

Néanmoins, nous trouvons mention d'une véritable troupe de sufis accompagnant un saint guerrier bengali, Shaikh Jalal de Sylhet, né au Turkestan, parti en

jihād et qui atteint le Bengale au début du XIV^e siècle. Le Sayyid Ahmad Yasawi lui donne sept cents de ses meilleurs disciples pour l'accompagner. « Leur expédition n'était ni ascétique ni pacifique. Le butin gagné dans les combats leur permettait de vivre luxueusement. Shaikh Jalal laissa différents saints sur sa route pour propager l'islam dans les territoires nouvellement acquis. » Il installa ses disciples, et, toujours célibataire, fonda une *khanqāh* (Rizvi 1978 : 314).

Les ascètes hindous auraient donc été en butte aux persécutions de ces bandes. Selon Farquhar, « au seizième siècle, il y avait en Inde du Nord des milliers de *faqir* musulmans qui étaient armés, qui prenaient part aux combats du moment, et, quand il n'y avait pas de guerre régulière, se battaient pour leur propre compte. Un de leurs usages, en bons Musulmans, était d'attaquer et de tuer des Sannyāsī, en tant que représentants de l'hindouisme » (1925a : 483).

Ceux-ci ne se défendaient pas car, ajoute Farquhar, « ils étaient empêchés de prendre des mesures violentes contre leurs ennemis, à cause de leur vœu d'*ahimsā* » (*loc. cit.*).

Belle justification qui ne fait que mieux ressortir le caractère paradoxal de la constitution de branches d'ascètes militants. Voici comment celles-ci se seraient formées, selon leur tradition : en 1565, Madhusūdana Sarasvatī, Dasnāmī Sannyāsī de Bénarès, connu pour son savoir et ses écrits sur le Vedānta, se rend auprès d'Akbar, pour essayer de sauver ceux de son ordre. Raja Birbal était présent et suggère un moyen : « il conseilla à Madhusūdana d'initier dans l'ordre Sannyāsī un grand nombre de non-brahmanes et de les armer pour la protection des Sannyāsī brahmanes [...] Madhusūdana, par la suite, initia un grand nombre de Kṣatriya et de Vaiśya dans sept des sous-ordres » (Farquhar, *ibid.*)⁶. Cependant cette initiation, nous le verrons, suppose une première entrée en *sannyāsa* et donc un engagement d'*ahimsā*. La contradiction est toujours là.

Elle se double d'une autre : ces ascètes combattants sont connus sous le nom de Nāgā, les « nus ». Or le terme de Nāgā, comme le montre P. Olivelle à propos du Pañcamāśramavidhī ou rite d'initiation au cinquième *āśrama*, désigne ceux qui ont atteint l'état spirituel le plus élevé. Ce sont les ascètes qui sont nus car ils ont même abandonné les symboles du renoncement : le pot à eau, le bâton, le cache-sexe. Selon Olivelle, ce rite est impossible à dater, il appartient à la tradition Advaita et il n'est autorisé qu'aux *paramahansa*⁷. Ayant rejeté ses derniers vêtements, le renonçant Nāgā retourne à sa condition de naissance. « Il est nu à la fois extérieurement (sans vêtements) et intérieurement (sans possessions ni désir). Dorénavant il doit vivre seul, totalement absorbé dans la contemplation du soi » (Olivelle 1980 : 137).

Wilkins reprend cette idée mais en la corrigeant : « Toutes les grandes sectes hindoues ont une division de Nāgā, c'est-à-dire ceux qui poussent leur ferveur religieuse jusqu'au point le plus extrême. Ces hommes rejettent tout vêtement, et, quoique regardés comme saints par leur communauté, sont connus pour être des plus dissolus » (Wilkins 1887 : 332).

Quel lien y a-t-il entre ces Nāgā, renonçants parvenus au stade ultime du détachement, et les ascètes combattants ? Pourquoi les ascètes combattants sont-ils désignés par leur nudité, pourquoi sont-ils nus ?

On pourrait penser que ces Nāgā guerriers ont atteint un niveau spirituel qui leur permette de combattre dans le détachement, pour la défense du *dharma*, comme l'enseigne la Bhagavad-Gītā. Mais leur légende de fondation elle-même implique

que les Nāgā sont des Sannyāsī de deuxième ordre, et le développement ultérieur des branches Nāgā ne plaide guère en faveur de leur extrême élévation spirituelle.

Il est bien évident, comme on l'a vu, que l'existence d'ascètes armés et de conflits violents est bien antérieure à l'intervention d'Akbar. Certaines institutions monastiques se réclament, bien que sans preuves, de fondations beaucoup plus anciennes. Toutefois, il est certain que les Nāgā en tant que corps organisé font surtout parler d'eux à partir de cette époque.

Ce sont donc les Dasnāmī Sannyāsī, les ascètes de la secte shivaïte des « dix noms » fondée par Śankarācharya, qui sont les premiers à ainsi instaurer dans leurs rangs une branche combattante. Les postulants sont tout d'abord initiés sous la loi générale des Dasnāmī et affiliés à l'un des sept ordres qui s'ouvrent aux non-brahmanes⁸. Ils sont ensuite initiés comme Nāgā, après une douzaine d'années d'apprentissage, et rattachés à un *akhārā* ; ce terme, propre aux Nāgā qu'ils soient shivaïtes ou vishnuites, désigne à la fois le monastère nāgā, un niveau d'organisation et une sorte de régiment qui se concrétise surtout au moment des grands pèlerinages des Kumbha mela. Les Nāgā Dasnāmī Sannyāsī sont regroupés en six grands *akhārā* (Junā, Āvāhana, Niranjani, Ananda, Mahānirvaṇi et Atal), mais le plus souvent, ils forment des bandes itinérantes ou *jhundi*⁹.

Ainsi organisés, les Nāgā assurent donc la protection des monastères et des ascètes itinérants non armés. En échange ils ont droit à une rétribution dans chacun des monastères où ils s'arrêtent, rétribution que les monastères versent parfois avec réticence et sous la menace d'ascètes devenus agressifs.

Les Nāgā Sannyāsī interviennent effectivement pour défendre les intérêts et les lieux saints hindous contre les musulmans. Par exemple, à Bénarès en 1664, selon la chronique du Nīrvāṇi Akhārā, ils luttèrent contre l'armée d'Aurangzeb : « Raman Giri, etc., agirent héroïquement ; Ghanashyam Puri planta la bannière ; Dharam Puri [...] jouèrent du tambour (*naubat*) ; Bishwambhar Bharati tint l'épée ; Lalit Bhagwan Puri, l'éventail en plumes de paon ; Jogindra reçut les honneurs ; la famille de Narayan Ban tint la massue [...] Du lever au coucher du soleil la bataille fit rage et les Dasnāmī se montrèrent des héros. Ils préservèrent l'honneur du siège de Vishvanath » (Sarkar 1959 : 87). Honneur bafoué bientôt par la destruction du temple en août 1669.

Toujours contre Aurangzeb, ou en tout cas ses généraux, les Yogī auraient lutté à Devi Patan, près de la frontière népalaise. Victorieux, ils massacrèrent l'armée ennemie et enterrèrent le général en chef. Sa tombe était, en souvenir, rituellement souillée chaque année par le sacrifice d'un cochon !

Toutefois, ces interventions semblent bien minimes, eu égard aux destructions de temples auxquelles sont réputés s'être livrés certains Moghols, en particulier Aurangzeb. Les Nāgā – du moins selon les témoignages que nous avons – ne paraissent pas s'être engagés massivement dans la défense des lieux saints menacés.

3. LES RIVALITÉS ENTRE SECTES

L'activité guerrière des Nāgā Sannyāsī ne se borne pas à la défense de l'hindouisme menacé par l'activisme de l'Islam. Au contraire, la plupart des témoignages montrent avec quelle énergie s'affrontent, à l'intérieur de l'hindouisme, les sectes rivales.

S'agit-il ici de convertir à sa foi les disciples d'autres *sampradāya* ? La violence des règlements de comptes entre branches de même secte montre que d'autres intérêts sont en jeu.

Beaucoup de ces conflits se déroulent autour des lieux de pèlerinage, notamment lors des Kumbha mela. Voici par exemple comment le Nirvāṇi Akhārā s'enorgueillit de sa victoire sur les Bairāgī, dans un des premiers récits sur les innombrables batailles du Kumbha mela : « À Hardwar, Bhavananda, Surasurananda et Kamalananda ont soufflé dans les conques et planté drapeaux et étendards. Ils ont détruit l'armée de Rām. Le Nirvāṇi Akhārā s'acquit une réputation de valeur héroïque » (Sarkar 1959 : 102).

L'affrontement portait officiellement sur l'ordre des préséances : à savoir, quelle secte se baignerait la première, c'est-à-dire exactement au moment auspiceux, et donc tirerait le plus grand bénéfice spirituel du pèlerinage. Mais derrière cette rivalité qui jetait des milliers de sadhus armés, au moins, de tridents et de pinces à feu dans des combats sans merci, il y avait un enjeu plus économique : attirer les dons des pèlerins et la protection des puissants. La secte qui réussissait à se faire admettre la première dans les défilés solennels et lors du bain faisait ainsi preuve de son pouvoir et de son renom. Elle était assurée par là d'attirer un plus grand nombre de dévots et donc de bénéficier de leurs aumônes, mais aussi de se placer dans les multiples activités commerciales dont le *mela* était l'occasion.

La rivalité dans ce domaine n'existe pas seulement entre les sectes mais aussi au sein même de la secte entre ses différentes branches. Ainsi, le récit célèbre de la lutte entre deux ordres Dasnāmī, les Giri et les Puri, qui en viennent aux mains, sous les yeux d'Akbar, en 1567 à Thanesar¹⁰ à propos de la collecte des aumônes des pèlerins. Le chef des Puri se plaint à Akbar de l'usurpation par les Giri de leur emplacement habituel. Les leaders des deux groupes demandent de régler leur dispute par les armes. Mais lorsqu'il voit les Puri sur le point de perdre, Akbar fait intervenir ses soldats, déguisés en Sannyāsī à leurs côtés. Les Giri fuient et sont poursuivis et mis à mort par les soldats d'Akbar¹¹.

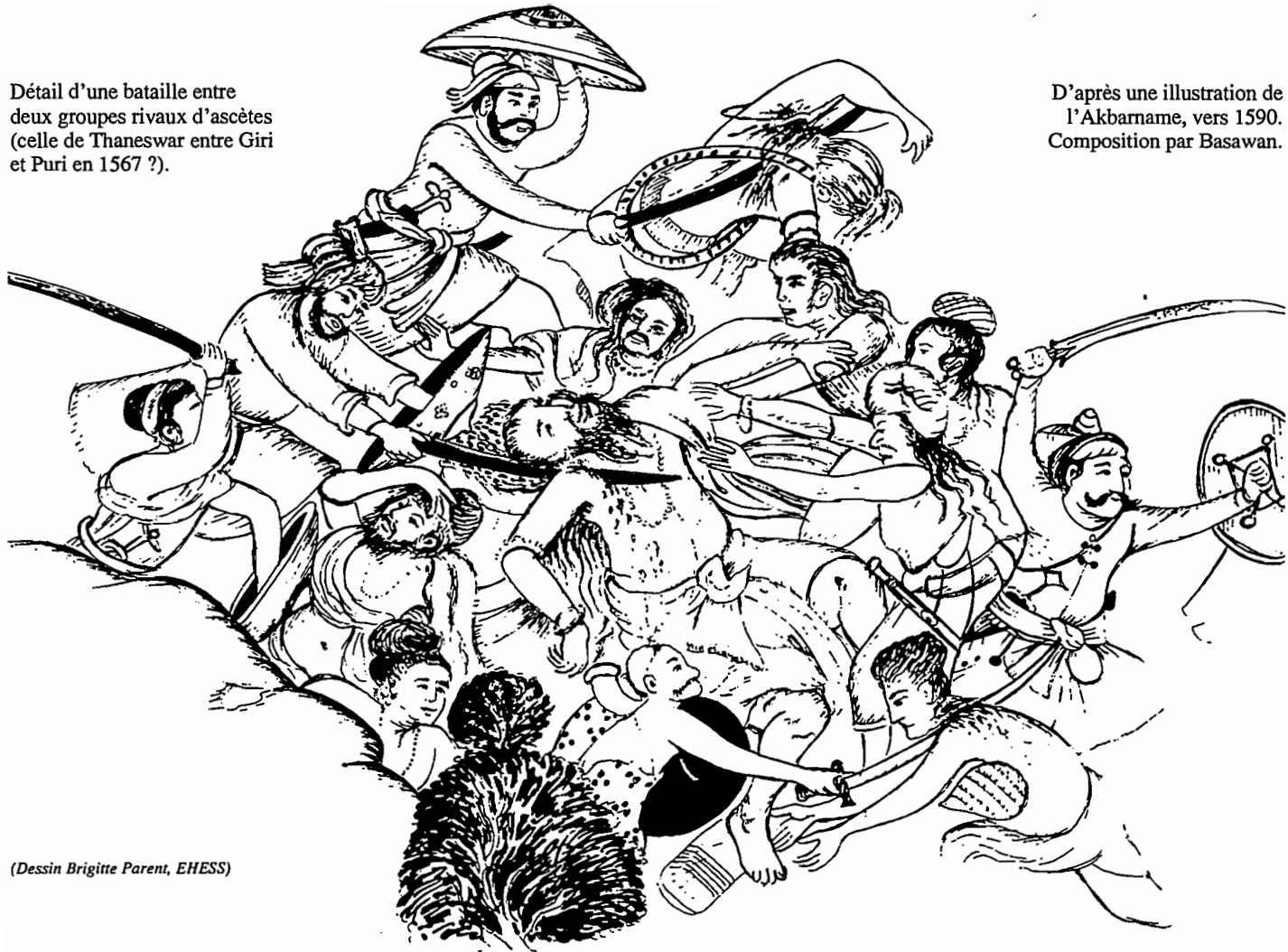
ORGANISATION DES BAIRĀGĪ

Étant donné l'importance de ces combats inter-sectes, lorsque les Shivaites s'organisent et créent le corps des Nāgā, la position des Bairāgī Vishnuites devient difficile : les légendes Rāmānandī racontent par exemple que deux Nāgā Giri avaient fait vœu, non plus d'*ahiṃsā*, mais de tuer au moins un Rāmānandī par jour (Van Der Veer 1988 : 132). Il devient alors nécessaire aux Bairāgī de s'organiser à leur tour en sections combattantes, ce qu'ils feront au début du XVIII^e siècle.

Leur infériorité militaire apparaît clairement dans une chronique d'Ayodhya de la même époque. La foule y est réunie pour fêter la naissance de Rām : « Il y avait un nombre énorme de guerriers en vêtements de Sannyāsī, portant des armes, les cheveux en chignon, des cendres leur couvrant tous les membres, une armée infinie de soldats prenant plaisir au combat. Un conflit avec les Bairāgī éclata. La bataille entraîna la déroute des Bairāgī par manque de stratégie [...] La tenue de Bairāgī devient source de malheur. Tous ceux qui étaient vêtus en Bairāgī fuirent [...] Dès qu'ils purent se cacher, ils changèrent leur vêtement et effacèrent leur marque sectaire » (Van Der Veer 1988 : 145).

Détail d'une bataille entre
deux groupes rivaux d'ascètes
(celle de Thanewar entre Giri
et Puri en 1567 ?).

D'après une illustration de
l'Akbarnama, vers 1590.
Composition par Basawan.



(Dessin Brigitte Parent, EHESS)

Les Nāgā Vishnuites rattachent leur naissance officielle à une conférence tenue en 1713 à Vṛndavan et présidée par Bālānanda, le chef du monastère Rāmānandī de Jaipur, un personnage hors du commun¹². Cependant les recherches menées par M. Thiel-Horstmann montrent que, bien que les Nāgā existent déjà dans les faits, leur reconnaissance officielle sera plus tardive. Le raja de Jaipur, Jai Singh, aurait plutôt essayé de discipliner les sadhus, et les premières conférences, comme celle de Vṛndavan, seraient hostiles aux Nāgā. Elle cite des textes dans lesquels les Rāmānandī s'engagent à refuser d'accepter dans leurs rangs un ascète armé¹³. Cependant, après la mort de Jai Singh (1743), ses successeurs ne sont plus en mesure de s'opposer longtemps aux Nāgā et la conférence de Galta en 1756 officialise leur existence.

Ces Nāgā Bairāgī se constituent en un groupe unique qui transcende les divisions sectaires. Les Bairāgī des Catuḥ Sampradāya, des quatre sectes historiques des Vishnuites, forment un seul corps de Nāgā, la division sectaire se réintroduisant à un moindre niveau d'organisation, celui d'*akhārā*.

L'organisation générale des Nāgā se donne à voir, et finalement n'a d'existence concrète que lors des Kumbha mela. C'est alors que les Nāgā Bairāgī se regroupent en trois armées, trois *ani* (« pointe de lance ») dont les signes distinctifs se lisent sur le corps et dans les emblèmes portés par les ascètes. Ces trois armées défilent dans un ordre précis : pour se rendre du campement au lieu du bain, les Nirvāṇi vont en premier, suivis par les Digambara puis les Nirmohi. Au retour, l'ordre est inversé mais les Digambara restent au centre : ayant en toute chose une position médiane, les Digambara sont considérés comme supérieurs¹⁴.

Le pèlerinage du Kumbha mela est à l'origine d'une autre division, en fonction du lieu d'initiation à l'état de Nāgā : il y a donc les Hardwari initiés à Hardwar, les Ujjainiyā à Ujjain, les Sāgariyā à Gangasāgar et les Basantiyā (comprenant tous ceux qui ont été initiés ailleurs).

Les trois *ani* sont divisées en *akhārā* qui sont, eux, sectaires : du Nirmohi dépendent neuf *akhārā*, du Digambara, deux, du Nirvāṇi, sept. Sur ces dix-huit, sept sont d'obédience Rāmānandī et onze Krishnaites. De ces *akhārā* dépendent des monastères auxquels sont rattachés les groupes itinérants ou *jamāt* (*jhundi*, *khalsa*).

Comme chez les Shivaites, l'initiation à l'état de Nāgā ne peut être qu'une initiation secondaire, qui intervient au terme d'un « noviciat » de douze ans, divisé en quatre étapes ou *śrīni* (correspondant à un certain type d'activité) et voué au service et à la pratique du « *sāstra-śastra* » (l'étude et les armes)¹⁵. Les devoirs du Nāgā sont définis ainsi : « faire faire la *pujā* à celui qui en a la charge, donner de la voix dans les *pañkti* (alignements de sadhus), crier *jaya*, souffler dans la trompe, jouer du tambour, obéir attentivement au Pañçayat, faire tourner les *jamāt*, prendre soin des temples et monastères du *sampradāya*, dans les Kumbha organiser le bain authentique, prêcher le *dharma* vishnuite » (R. Śastri, 2039 VS : 101-102).

Le fait de s'être ainsi organisés n'empêcha pas les Bairāgī de succomber sous la force des Nāgā Sannyāsī au Kumbha mela de Hardwar en 1760. Il y aurait eu mille huit cents morts et les Bairāgī se voient interdire le *mela*, jusqu'à l'occupation britannique. Ils réussissent alors à obtenir un accord mais les Sannyāsī y confirment leur prééminence¹⁶.

La rivalité englobe toutes les sectes : si les combats entre Dasnāmī et Bairāgī sont les plus nombreux, il y en a aussi entre Bairāgī et Śaktā. C. Clémentin-Ojha nous en donne des exemples ici-même. On peut citer aussi le cas de l'Assam où, entre le xv^e et

le XVIII^e siècle, s'affrontèrent les Brahmanes Śaktā soutenus par la dynastie royale des Ahoms et la secte réformatrice Vaiṣṇavī des Mayamariyā. Après plusieurs vagues de persécutions des Mayamariyā, ces derniers prennent un engagement : « Nous tuerons et serons tués et ainsi nous paierons notre dette à notre guru » (qui avait été massacré). Puis l'influence Śaktā auprès du roi diminue au profit des Shivaites mais les rivalités sont toujours aussi fortes et une véritable bataille rangée a lieu entre les Mayamariyā et les Gosain devenus gurus du roi (Neog 1978).

4. LIEN ENTRE GUERRE ET COMMERCE

La violence des affrontements entre sectes et leurs modalités laissent à penser que les enjeux n'étaient pas que spirituels et que la défense du dharma couvrait bien d'autres activités. La relation au roi d'un côté, à l'argent de l'autre, montre l'interférence entre puissance politique, militaire et commerciale.

Déjà Kabir, le saint réformateur de la fin du XV^e siècle, vitupère¹⁷ la dépravation de ces ascètes qui unissent commerce et maniement des armes pour se tailler des fiefs très peu spirituels :

« Je n'ai jamais vu de tels Yogī, frère.
Ils vont insouciant et négligents
affirmant la Voie de Mahādev.
Et on les appelle pour cela grands *mahant*.
Ils apportent leur méditation sur les inarchés et dans les bazars
Faux Siddha, amants de Maya.

Quand Dattatreya attaqua-t-il un fort ?
Quand Śukadeva se joignit-il aux hommes d'armes ?
Quand Nārada tira-t-il au fusil (mousquet) ?
Quand Vyāsadeva poussa-t-il un cri de guerre ?
Ceux-ci font la guerre, lents d'esprit.
Sont-ce des ascètes ou des archers ?
Être détaché ! L'avidité est ce qui détermine leur esprit.
Ils portent de l'or, honte à leur vocation.
Ils rassemblent étalons et juments et
Possèdent des villages : ils vont comme collecteurs de taxes ! »

(*Kabīra-bījaka, ramaini* 69, cité dans Lorenzen 1978 : 61.)

Les Nāgā ont pu alléguer la nécessité de se défendre et de protéger leurs frères en ascétisme, de sauvegarder un mode de vie d'errance et de solitude qui les rend vulnérables à toute attaque.

Cependant, cette protection que leur organisation militante confère, a servi aussi aux monastères, bien établis dans leurs terres et leurs richesses :

- D'une part, ces monastères, richement dotés, cherchent à protéger leurs biens et utilisent les services d'ascètes armés pour collecter les fonds : les revenus des terres qu'ils possèdent, les taxes diverses (ainsi au Népal l'autorité royale a conféré à certains ascètes le droit de prélever une taxe d'une roupie par maison sur certains groupes, souvent réticents à s'exécuter). Les monastères veillent aussi à ce que leurs terres ne soient pas rançonnées par d'autres et on voit des Nāgā employés comme hommes de main par certains monastères du Bengale pour protéger leurs dépendants des exigences d'ascètes de passage.

- D'autre part, les monastères deviennent, surtout aux XVII^e et XVIII^e siècles, des puissances financières et commerciales considérables. On assiste alors au développement parallèle de la militarisation des branches Nāgā et du rôle économique de ceux que les Anglais appelaient les Gosain (des Dasnāmī). Les circuits de pèlerinage se doublent de circuits commerciaux et les *jamāt* de Nāgā assurent la protection de ces ascètes-pèlerins-marchands, quand ils ne circulent pas pour leur propre compte.

Les circuits allaient grosso modo de l'Himalaya ou du Bengale au Deccan en passant par deux entrepôts centraux tenus par les Dasnāmī à Mirzapur et à Jhansi où les Gosain du Nord déposaient leurs marchandises que reprenaient ceux du Sud. Du Nord les ascètes apportaient de la soie, de la poudre d'or, du musc, du cuivre. La contrepartie était en général en numéraire (ainsi qu'en épices et tissus). Entrepôt déjà très important en 1750, le fort de Jhansi, aux mains des Giri, constituait en 1835 une des bases commerciales les plus riches de l'Inde (Kolff 1971 : 216).

Les Nāgā, bien entendu, œuvraient aussi pour leur propre compte. Le monastère le plus important de la vallée de Kathmandu, le Pūjāri maṭh à Bhaktapur, aurait ainsi été, pendant trois siècles, aux mains de Nāgā qui faisaient commerce avec le Tibet. Le souvenir de ce lien a perduré à leur éviction en 1763, puisque le Tibet a continué jusqu'en 1902 à envoyer or, argent et numéraire au monastère (S. Amatya 1988 : 3).

Comme le dit B. Cohn (1964 : 180) : « les conditions politiques et militaires perturbées du dix-huitième siècle en Inde disloquèrent les réseaux commerciaux réguliers et permirent aux Gosain de prendre en main une partie du commerce de longue distance ». J'ajouterai que s'ils ont pu le faire, c'est grâce à la présence protectrice de leurs armées de Nāgā.

5. COMMENT COMBATTAIENT LES NĀGĀ

Leur premier trait distinctif est la nudité. Elle n'est plus aujourd'hui totale que lors du Kumbha mela ; mais ce n'était pas le cas autrefois, puisqu'on possède des descriptions indignées des musulmans à la bataille de Panipat, furieux de se voir précédés par ces mercenaires Nāgā totalement nus¹⁸. Les Nāgā Sannyāsī enduisent leur corps de cendre, Shivaites et Vishnuites portent sur le front leurs marques sectaires.

Leurs armes ont bien entendu varié en fonction des époques. Ce sont, fondamentalement, un arc et des flèches, un bouclier et une lance, une courte épée ou un poignard. Puis plus tard des fusils (*matchlock*), parfois même des canons trainés par des bœufs ou des chameaux. Des *rockets*, « a kind of glorified jumping cracker composed of a strong metal cylinder to which knives were attached » (Orr 1940 : 94). Et des *umbrellas* « consisting of a circle of iron balls suspended from a central rod » (*loc. cit.*). Aujourd'hui on peut voir des Nāgā, nus mais mitrailleuse en bandoulière, garder leurs campements au Kumbha mela.

Les troupes de Nāgā portaient en campagne dirigées par un *mahant* (chef de monastère), souvent à dos d'éléphant précédé des porte-étendards emblématiques de chaque *akhārā* et des joueurs de tambour (*nagārā*). Pouvoir aller au combat ou se faire précéder dans les campements avec cet appareil faisait d'ailleurs partie des privilèges accordés aux chefs des groupes de mercenaires Nāgā. Les Nāgā faisaient un large usage de produits intoxicants, quelle que soit leur secte, et selon Orr, cela

expliqueraient leur façon de se déplacer, comme en transe. « When going into action their progress was less of a march than a kind of whirling dance during which they became wrought up to a pitch of uncontrollable excitement » (*ibid.*). Et tous les responsables anglais chargés de les poursuivre au Bengale s'entendent à vanter ou plutôt à déplorer leur extraordinaire vitesse.

Les Nāgā se précipitaient sur leurs ennemis en poussant des hurlements « ear-piercing yells » et en cherchant le corps à corps. « In addition to being excellent swordsmen the Nagas were also skilled wrestlers always eager to get to hand-to-hand grips with their antagonists » (*ibid.*). Leurs employeurs se félicitaient de leur bravoure au combat, de ce mépris de la mort emblématique de leur détachement ascétique des liens du monde. De plus leur fidélité sans faille à leurs leaders, dans la tradition ascétique du respect du guru, faisait d'eux des exceptions appréciables dans le jeu des alliances et des rivalités intestines qui suivit la chute de l'Empire moghol.

Les Nāgā étaient, en un mot, des guerriers redoutables et « their frightsome appearance and the superstitious terror with which they were regarded contributed no little to the success of their arms » (*ibid.*).

Leur statut d'ascète leur donnait un autre avantage : les réticences religieuses que pouvaient éprouver leurs adversaires à s'attaquer à eux. Ghosh mentionne, par exemple, le refus qu'opposent les Cipayes à l'ordre d'attaquer des Sannyāsī à la baïonnette. De même, le raja du Népal répond aux injonctions britanniques de mettre un terme aux agissements des Sannyāsī et Faqir à partir de leurs bases de Morang dans le Terai népalais, qu'il veut bien les expulser du Népal mais que « conformément à sa religion il ne peut pas mettre à mort un Faqir » (Ghosh 1930, chap. XII). Un des guerriers Nāgā les plus fameux, Anup Giri (Himat Bahadur), accusé d'avoir menacé la vie de Mohadji Sindhia par la magie noire, livré à celui-ci par Ali Bahadur Peshwa chez qui il s'était réfugié, menace de se tuer avec les trois cents Nāgā qui étaient avec lui. Devant cette éventualité (le suicide d'un renonçant, de plus expert en magie, accompagné de sa malédiction et cela multiplié par trois cents), le Sindhia capitule et va lui-même rendre hommage à Anup Giri, « presenting him with a robe of honor, a horse and elephants » ! (Sarkar 1959 : 252)

À la lecture, les chroniques des *akhārā* laissent peu de doute sur leur vocation martiale et sur les valeurs qui font leur fierté. Là où dans d'autres monastères, on tient à garder la mémoire des prouesses ascétiques, du savoir ou de la générosité de tel *mahant* ou de tel ascète, la chronique généalogique de l'Atal Akhārā note : « Mahesh Giri et Manohar Giri ont libéré Shaikh Singh de captivité ; Rajendra Giri fut un héros ; Pratap Giri a fait prisonnier Ramraj Singh au pays de Narwar [*sic*]. Rameshwar Puri a fait résonner le tambour de guerre. Umrao Giri a été victorieux dans la bataille et a forcé Maur Bundela, Ram Singh et Jawahir Singh à fuir. Sanja Bharati a fait Shova Singh Bundela prisonnier. Jandhari Puri et Dip Ban ont pris la vie de Bholā Singh Bundela » (Sarkar 1959 : 84).

6. LE MERCENARIAT

Ces noms nous introduisent à la phase suivante de l'activité des Nāgā, qui connaîtra son apogée entre 1750 et 1800 avec Anup Giri : le mercenariat. Il semble que, vers 1750, les Nāgā se déplacent en bandes souvent considérables et devien-

ment des petits corps d'armée autonomes, dirigés par un *mahant*, que les souverains recrutent de façon temporaire et pour de l'argent. Les contacts se font surtout dans les centres de pèlerinage comme Hardwar ou Bénarès. Voici quelques exemples de ces recrutements :

- Au Népal, en 1768, les rois Néwar de la Vallée de Kathmandu assiégés par Prithvi Narayan Sah, font appel à cinq cents Nāgā recrutés à Bénarès¹⁹. Le futur unificateur du Népal écrit dans sa biographie qu'il ne les laissa pas pénétrer mais les massacra à l'entrée de la Vallée ; en réalité, les Nāgā, avant d'être anéantis, ont d'abord été victorieux.

- En 1779, Mohan Singh, un usurpateur, est chassé du Kunaon par le raja du Garhwal. Il se rend à Allahabad et recrute des Nāgā, quatre *mahant* et seize mille hommes, contre promesse du pillage d'Almora. Ils sont vaincus et perdent sept cents d'entre eux (Atkinson 1980, II : 602).

- Les Nāgā, vishnuites ou shivaïtes, participent à presque tous les conflits de cette époque au Rajasthan. Les Nāgā Bairāgī sont employés officiellement par les rajas de Jaipur à partir de 1780, notamment les Dādupanthī, et cela jusqu'en 1938 ; les Bairāgī se sont d'ailleurs opposés aux Sannyāsī, qui, sous la direction d'Anup Giri, participent aux tentatives d'extorsion du tribut dû à l'empereur.

À Jodhpur, Sannyāsī et Viṣṇuswāmi collaborent en revanche, de 1779 à 1875, et forment des régiments de l'armée régulière. Les Sannyāsī et les Yogī sont nombreux à Udaipur²⁰.

RAJENDRA ET ANUP GIRI

La carrière mouvementée de ces deux Nāgā Dasnāmī illustre bien à la fois le militantisme des Nāgā et les contradictions dans lesquelles ils sont pris.

RAJENDRA GIRI

L'histoire commence au fort de Jhansi, entrepôt important dans la route commerciale entre le Deccan et l'Inde du Nord. Ce fort, théoriquement dépendant du raja d'Orcha, avait pour gouverneur le *mahant* Rajendra Giri, connu aussi sous le nom de Raja Indragir Gosain, ce qui en dit long sur la puissance des Sannyāsī. Il est entouré de Nāgā, en garnison dans le fort. Pourtant, en 1749-1750, il est chassé de Jhansi par les Marathes et se réfugie, avec sa troupe, à Allahabad (qui dépendait du Nawab d'Awadh).

Son engagement militaire, aux côtés du Nawab Safdar Jang, est conforme alors à l'idéologie de défense de l'hindouisme, car Allahabad se trouve assiégé par les Afghans dirigés par Ahmad Khan Bangash (en 1751). Enflammé à la vue des atrocités afghanes, Rajendra Giri lance ses troupes dans la bataille, ses « death-defying monks » « delighted to bask in the sun under enemy fusillade » (Sarkar 1959 : 127) ! Et les Afghans battent en retraite.

Rajendra se met alors, avec ses hommes, au service du Nawab, donc d'un musulman. Et il n'intervient que dans des combats entre musulmans, soit contre les Afghans, soit dans les conflits qui opposent, à Delhi, Safdar Jang à l'empereur et à ses rivaux auprès de lui. Mais il meurt dans la bataille de Delhi le 15 juin 1753. « When the general died, his [Safdar Jang's] cause in the war was lost » (Barnett 1980 : 56).

À ses fonctions de chef militaire, Rajendra joignait de hautes responsabilités administratives ; *faujdar* dans une circonscription où les notables afghans et Sayyid se refusaient à payer tout impôt, il réussit à collecter en huit mois toutes les taxes. Safdar Jang lui avait octroyé le privilège de ne pas s'incliner devant lui et de faire jouer du tambour lorsqu'il partait à cheval, un honneur réservé d'ordinaire aux plus hauts dignitaires.

ANUP GIRI

Anup Giri, connu plus tard sous le nom de Himmat Bahadur, et son frère aîné Umrao Bahadur étaient les disciples de Rajendra. Umrao reçoit la charge de chef des Nāgā à la mort de Rajendra, et lui et son frère continuent à intervenir dans la guerre civile. À la mort de Safdar Jang, ils se mettent au service de son successeur Shuja, avec le grade de général en chef et le droit de recruter les hommes sans en référer au Nawab. Leur solde est considérable et, comme le dit Barnett (1980 : 81), leurs dépenses pour leurs troupes sont minimes étant donné leurs habitudes ascétiques et leur habillement réduit ! Ils ont réussi à asseoir leur influence petit à petit, en rivalité avec Ismael Khan Kabuli, premier ministre jusqu'en 1755, en se prêtant aux caprices de Shuja au début de son règne.

Au mépris de tout loyalisme hindou, ils auraient organisé l'enlèvement d'une jeune fille Kṣatriya de Faizabad dont Shuja serait tombé amoureux. C'est une affaire qui a fait beaucoup de bruit.

Leur fidélité au Nawab, en dépit de leur condition théorique de défenseurs de l'hindouisme, est testée d'une manière plus radicale encore. Shuja, en 1755, entre en guerre contre le Raja Balwant Singh de Bénarès qui se rebelle contre la destruction du temple de Vishweshwar Mahadev. Loin de l'appuyer, les Giri interviennent contre lui, avant de jouer les intermédiaires. La guerre contre les Marathes en 1759 donne une nouvelle fois la preuve de la fidélité sans faille et sans état d'âme des Nāgā au Nawab. Lors d'une opération surprise, les Nāgā se fauillent de nuit dans les rangs ennemis et massacrent deux cents à trois cents hommes. Cette intervention contre les Marathes trouve son couronnement dans la bataille de Panipat de 1761, où à la tête des armées du Nawab (en 1760, ils commandaient douze mille hommes), les deux frères Giri jettent dans la bataille leur armée de Nāgā, dont la nudité choqua le Durraini Shah ! Victorieux aux côtés des musulmans contre des hindous, Anup Giri veille cependant en personne à la crémation et aux rites funéraires des généraux marathes !

La période suivante, avec la fin de la suprématie d'Awadh, voit se dégager plus fortement encore le rôle de mercenaire joué par les Nāgā et leurs chefs. Lorsque le Nawab perdra son autonomie face aux Anglais, notamment après les batailles de Panchpahari et Baksar où combattent cinq à six mille Nāgā, nous verrons les Nāgā désertir Awadh et s'employer chez qui voudra bien les payer. Les ambitions politiques et économiques d'Anup Giri vont le mener à agir pour lui-même, à louer, intriguer, changer de camp et se tailler une jolie fortune dans cette Inde du Nord totalement livrée à l'anarchie de la fin du XVIII^e siècle. Mais apparemment la fidélité de ses Nāgā ne lui fait pas défaut. Le lien indéfectible entre guru et *cela* se révèle essentiel.

Après un intermède auprès des Jat, les deux frères Giri reprennent du service auprès de Shuja jusqu'à sa mort en 1774. Anup commandait alors presque la moi-

tié de l'armée d'Awadh et affermaient plus d'un tiers de ses revenus (Barnett 1980 : 106)²¹.

Après la mort de Shuja, Anup Giri se met au service de Miza Najaf Khan, le régent de Delhi. Plusieurs épisodes mettent en évidence le rôle des ascètes mercenaires dans ces décennies, car nombre de combats opposeront : les Nāgā Sannyāsī dirigés par Anup Giri, au service des Moghols, alliés à Rohilla, contre les Nāgā Bairāgī, dirigés par Bālānanda, au service des Jat dirigés par Nawal Singh puis, après la mort de celui-ci en 1775, à celui du raja de Jaipur, Pratap Singh.

La mort de Miza Najaf Khan en 1782 est suivie d'une guerre de succession entre ses lieutenants durant laquelle l'amour des intrigues d'Anup Giri trouve à s'employer au maximum. Soutenant Mahadji Sindhia (donc les Marathes, qu'il avait naguère combattus), il menace périodiquement de « renoncer au monde » et de se vouer à la mendicité. L'année 1784 voit son apogée ; principal conseiller de Mahadji, il est amplement pourvu de nouveaux *jagir* (terre allouée). Cependant Mahadji se méfie de lui. Il est chassé de la cour en 1785 et fait une belle déclaration : « Je suis un renonçant et tout ce qu'il me faut c'est un bol à aumônes. Si le mahārāja le veut, je lui renvoie chevaux, éléphants, et richesses et me retire dans la forêt, un pagne autour des reins ! » (Sarkar 1959 : 232).

En 1787, un autre conflit met aux prises deux mille Nāgā au service de Sindhia dirigés par Moti Giri, disciple de Anup Giri, et cinq mille Bairāgī au service des Rajput, et conseillés par Anup Giri.

Puis, ce dernier se contente de servir ses propres intérêts, c'est-à-dire le fief qu'il se taille dans le Bundelkhand, en écrasant et tuant même personnellement le raja de Banda et celui de Charkhari, en 1791.

La dernière phase de son existence le voit allié des Anglais. « L'hostilité à la progression des intérêts britanniques était la note dominante de la carrière du Gosain, mais, pour conserver sa position et son *jagir*, il s'est pratiquement vendu à eux » (Sarkar 1959 : 258). Et par le traité de Shahpur en 1803 il reçoit un *jagir* de vingt-deux lakhs de roupies en remerciement. Il meurt en 1804, maître d'un territoire considérable, sous protectorat britannique. Et Nāgā et Britanniques combattent dans un détachement conjoint sous le double commandement du colonel Powell et de Kumar Kanchan Giri, disciple d'Anup Giri, contre le raja du Bundelkhand.

7. LA « RÉBELLION SANNYĀSĪ »

Cette même époque de la fin du XVIII^e siècle voit les Nāgā, principaux protagonistes de ce qui a été abusivement appelé la « rébellion Sannyāsī » (idéalisée par Bankim Chandra Chatterjee dans son roman *Ananda Math*), qui mit au défi les autorités britanniques au début de leur mainmise sur le Bengale dans le dernier tiers du XVIII^e siècle (c. 1765-1800).

Le contexte est bien différent de celui du mercenariat ; dans ce mouvement, les ascètes agissent, le plus souvent, pour leur propre compte, dans la logique de leur comportement de mendiants errants. La succession des événements amènera à voir une « rébellion » organisée dans ce qui n'est au départ que mouvements sporadiques.

Le déroulement de ces événements complexes n'est connu que par les ouvrages de W.W. Hunter et J.M. Ghosh (copié dans une version pro-indienne par

A.N. Chandra et analysé par D.N. Lorenzen). Pour comprendre dans quel contexte s'est exercée la violence des ascètes, il faut garder en mémoire plusieurs facteurs :

- L'importance des circuits de pèlerinages. Ce sont aussi, nous l'avons vu, des circuits commerciaux et leur parcours obéit à un cycle précis spatial et temporel. Les bandes d'ascètes errants, notamment les *jamāt* des Nāgā, se rendent d'un lieu de pèlerinage à un autre selon un itinéraire relativement fixe calculé en fonction des fêtes et *mela*. Dans le Bengale par exemple, on voit les sadhus venir en bandes (parfois de deux ou trois mille) d'Allahabad, passer par le nord des États d'Awadh, rejoindre le Terai, passer au Népal pour la fête de Rām Navami ou de Rām Vivāha, redescendre sur le Bengale et visiter plusieurs sanctuaires sur le Brahmapoutre au moment de leur « bathing festival », puis descendre sur Sagar Island à l'embouchure du Gange en mai, continuer éventuellement sur Puri pour la fête de Jagannath ou remonter par le Bihar sur la haute vallée du Gange pour la mousson. Lors de leur passage, ces sadhus recevaient de l'argent : la frontière entre aumône librement consentie, droit à contribution légalement définie et extorsion de fonds notamment auprès de riches *zamīndār*, est difficile à apprécier quand on imagine des troupes considérables, belliqueuses et très correctement armées.

Sannyāsī et Bairāgī n'étaient pas les seuls. Transitaient aussi par le Bengale les Faqir Madārī, dont l'apparence et le mode de vie est très proche de celui des Nāgā²². Leurs circuits de pèlerinage les menaient depuis la tombe de leur fondateur à Makanpur en Uttar Pradesh jusqu'à divers lieux du Bengale, notamment Mymensingh.

- Second élément dans le scénario qui se joue : La Compagnie des Indes reçoit en 1765 le *diwani*, c'est-à-dire le droit de collecter les taxes et d'administrer la justice civile. Elle augmente fortement les impôts et les *zamīndār* se trouvent en difficulté. Ils pressurent donc davantage les paysans et commencent à protester contre les contributions exigées par les ascètes itinérants. De plus, la Compagnie a instauré une taxe sur les pèlerinages.

La famine de 1770 fait encore empirer les choses. Les paysans, réduits à la misère, ne peuvent plus payer et souvent rejoignent les rangs des errants, d'autant qu'ils sont également endettés auprès des riches monastères Sannyāsī installés là depuis longtemps sur des terres libres de taxe rattachées à des temples. Ces riches Sannyāsī qui sont prêteurs sur gages non seulement auprès des paysans mais aussi des *zamīndār*, vont également jouer un rôle important.

Les protagonistes sont donc :

- l'« East India Company », rapace, et ses régiments souvent débordés ;
- les *zamīndār* vivant de l'exploitation des paysans, mais eux-mêmes soumis aux demandes croissantes de la Compagnie, aux exigences des bandes armées d'ascètes et aux taux usuraires des prêteurs Sannyāsī qui vont s'assurer l'appui de leurs frères en *dharma*, les Nāgā bien armés, pour obtenir par la force le recouvrement de leurs créances ;
- les monastères Sannyāsī qui vivent comme des *zamīndār* et servent de base arrière aux Nāgā ;
- les paysans, souvent obligés de fuir devant la violence ou la famine ;
- les ascètes hindous et les Faqir Madārī, tantôt en guerre tantôt alliés contre leur ennemi commun, la Compagnie.

Durant ces trente ans de conflits, les alliances vont fluctuer. La seule opposition constante se trouve entre les Sannyāsī ou Faqir et les Anglais.

Les conflits commencent vers 1760, quand « des bandes de Faqir infestent le pays, des bandits sans loi » : « their stay strikes terror into the country people and greatly hurts the collections in that part » (Chandra 1977 : 35). En fait ils s'attaquent aux fabriques, extorquant des aumônes comme ils en ont l'habitude mais les propriétaires anglais refusent. De là découlent conflits et massacres et donc, à partir de 1765, l'intervention militaire des Britanniques.

Lorsqu'ils ont le *diwani*, les Anglais envoient leurs régiments et essuient souvent des pertes sanglantes.

Un exemple : un certain Myrtle est tué en 1768 par un groupe de Sannyāsī alors qu'il se procure du bois dans le district de Morang. Le capitaine Mackenzie poursuit les Sannyāsī. Ils fuient. L'année suivante, le lieutenant Keith est envoyé avec un détachement pour les supprimer mais il est vaincu et tué en décembre 1769. On retrouve ici un élément qui déconcertait les Anglais, en plus de la tenue rudimentaire des Nāgā, c'est leur rapidité. Ils disparaissent dans la jungle, ils fuient à une vitesse telle, que le rapport de forces ne s'inversera que lorsque les détachements britanniques les poursuivront à cheval (à partir de Warren Hastings, vers 1773). Leur fuite est également facilitée, de moins au début, par les paysans qui prennent partie pour eux et les cachent. Et cela plus encore, quand, après la famine, les rangs des Sannyāsī et Faqir seront grossis par tous ceux qui fuient une terre devenue inutile.

Se greffent sur cette situation les intrigues et finalement la guerre de succession au Cooch Bihar (cf. Ghosh 1930, chap. ix) où les Sannyāsī jouent un rôle prédominant comme conseillers et comme mercenaires et cela des deux côtés ! L'affaire commence avec l'assassinat du Mahārāja en 1765 à l'instigation de Ramananda Gosain (comme guru du Dewan Deo). De 1765 à 1787, le pays connaît une succession extrêmement compliquée de conflits, d'assassinats et d'alliances, où interviennent le raja du Bhoutan et les Anglais. Les protagonistes sont le Nazir Deo (commandant en chef) et le Dewan Deo (premier ministre) en lutte pour installer le maharajah de leur choix. Ils engagent tous deux des mercenaires Nāgā Sannyāsī (en grande partie, des rescapés des armées marathes). Les Nāgā dans ce cas encore ne répugnent pas à la violence même la plus ignoble et la plus contraire au *dharma* : Ganes Giri est recruté pour tuer le *rājguru*, Sarbananda Gosain, enlever la maharani et le maharajah mineur. Des récits décrivent leurs atrocités, les coups portés par Bhimsen Giri à la maharani pour l'obliger à signer. Finalement le Nazir Deo et ses Giri sont vaincus par les Britanniques alliés au Dewan, en 1787. Ganes Giri, emprisonné, meurt pendant le jugement ! Les mercenaires vont grossir le flot des « brigands » qui continuent à se déplacer dans le Bengale et que tout l'effort des Anglais dans les années qui viennent va tenter de stopper aux points d'entrée dans le Bengale.

En 1777, les relations jusque-là assez pacifiques entre Faqir et Sannyāsī se dégradent et une bataille rangée a lieu près de Champapur, probablement pour une question de préséance : selon le *Bogra District Gazetteer*, « the swords of the Naga are described as lopping off the heads of the Faqirs with as much ease as if they were cutting the stalk of plantain trees » ! (Cité par Chandra 1977 : 90.)

Mais la plupart du temps, les deux groupes se succèdent ou collaborent, notamment dans la dernière période. Par exemple en 1790, le collecteur de Mymensingh,

M. Wroughton, écrit que Cherag Ali Shah et Moni Giri et leurs troupes arrivèrent ensemble à Jaffarshaly où ils commencèrent leurs dépradations, dévastant le pays et pillant les revenus du gouvernement, remplissant les paysans de terreur et les faisant fuir. Ils étaient au moins deux mille, écrit-il, dont cinq cents étaient des guerriers armés de fusils, d'épées et de *tulwar* (genre de sabre).

Ces raids communs étaient organisés à partir du Népal et Ghosh (1930, chap. XI) mentionne un certain nombre de lettres prouvant l'installation par Musa Shah, le leader des Madārī après la mort de Majnu, d'un grand campement dans la jungle de Morang. Les autorités britanniques demandent au roi du Népal de poursuivre et d'arrêter ces hommes. Finalement, le roi répond qu'il veut bien les expulser mais non, comme nous l'avons vu, les mettre à mort puisque ce sont des ascètes. En fait Musa Shah possédait des *jagir* dans l'État de Morang, État qui venait seulement d'être annexé au Népal, et il y faisait ce qu'il voulait. Le subha de Morang avait même un espion à la cour du collecteur de Purnea qui prévenait les Faqir des poursuites en cours. Karim Shah, un des leaders du groupe, disciple de Majnu, aurait eu avec lui quatre cents Faqir, cent Sannyāsī, vingt Bairāgī. Entre 1786 et 1798, les lettres se succèdent entre les Anglais et le roi du Népal. Dans chacune le roi promet de chasser ces bandes ou affirme même qu'il les a chassées mais il n'intervient effectivement qu'à partir de 1802 quand les Faqir-Sannyāsī commencent à agir au Népal même et à piller le pays. Ils sont alors rapidement dispersés.

Nous avons vu l'importance des Sannyāsī résidents comme prêteurs sur gages. Ils étaient aussi nombreux à être les gardes du corps, les hommes de main ou *burkandaze* des *zamīndār*. Dans les deux cas, l'usage de la violence était chose courante, violence qui dans le cas des *burkandaze* pouvait même s'exercer contre les membres de la même secte venus exiger une contribution du *zamīndār*. La violence des prêteurs, qu'ils soient individuels ou gérants d'un temple ou d'un monastère, s'exerçait contre les *zamīndār* et contre les paysans. Les Nāgā de passage leur prêtaient main-forte et l'on a des récits de groupes de deux cents Sannyāsī venus entourer la maison d'un débiteur, leurs lances fichées dans le sol. Une autre pratique était de séquestrer un membre de la famille du débiteur et de le laisser mourir, ou encore d'enlever et de torturer ses enfants. Certains fiefs de ces Sannyāsī étaient devenus de véritables forteresses : Dombār Giri avait deux cents Sannyāsī armés. Rup Giri, dans les jungles de Madhapur, y joignait un zenana.

Cependant, leurs activités diminuèrent progressivement avec l'intervention armée des Anglais jointe à l'apparition de crédits à taux fixes nettement inférieurs à ceux que pratiquaient les Mahajan Sannyāsī.

8. LA POSTÉRITÉ IDÉOLOGIQUE

Au Bengale comme dans le reste de l'Inde du Nord, l'avènement de la « Pax Britannica » a imposé aux diverses branches d'ascètes militants une transformation radicale de leur mode de vie. Les vastes *jamāt* ont disparu au cours du XIX^e siècle et il semble que nombre de Nāgā se soient sédentarisés, mariés et installés sur les terres qui leur avaient été allouées par leurs divers protecteurs, du temps de leur splendeur militaire.

Pourtant, la « révolte des Sannyāsī » et le cocktail explosif de l'ascèse spirituelle et de la violence physique, qui sera idéalisé par Bankim, n'ont pas dit leur der-

nier mot. *Anandamath/Le monastère de la félicité* (le roman de Chatterji), paru en 1882, transpose la révolte inorganisée des Sannyāsī en utopie libératrice, résistance à tous les occupants, musulmans ou anglais²³. La synthèse entre la force spirituelle, symbolisée ici par la dévotion à la Déesse, qui n'est autre que la Terre-Mère indienne, et la force virile de ces ascètes qui prennent les armes, inspirera nombre des révolutionnaires du début de ce siècle, et en particulier Aurobindo Ghose, qui, dans *Bhawani Mandir*, donne un prolongement mystique à l'identification Śaktī/Inde. Par la suite, il justifie clairement l'usage de la violence dans son volume *The Doctrine of Passive Resistance* : « Under certain circumstances a civil struggle becomes in reality a battle and the morality of war is different of the morality of peace. To shrink from bloodshed and violence under such circumstances is a weakness deserving as severe a rebuke as Sri Krishna addressed to Arjuna when he shrank from the colossal civil slaughter on the field of Kurukshetra » (cité par Gordon 1974 : 119). Remarquons qu'à cette époque, Aurobindo est en relation avec un guru Nāgā Sannyāsī. Il écrit dans ses mémoires : « Sri Aurobindo had some connection with a member of the governing body of the Naga Sannyasis who gave him a mantra of Kali [...] but all this was for political success in his mission and not for Yoga » (cité *ibid.* : 111) ! Encore un exemple du support magique des ascètes à la quête du pouvoir (Bouillier 1989).

À la suite d'Aurobindo, Tilak et les revivalistes hindous vont s'employer à justifier, contre Gandhi, l'usage de la violence. Ainsi, Lajpat Rai déclare en 1925 : « Non-violence would result in 'laziness', 'fake contentment', 'cowardice', 'lack of spirit', and a 'slave mentality' among Hindus » (Andersen & Damle 1987 : 29). Il s'agit d'abandonner le modèle du brahmane et de favoriser l'émergence d'un homme nouveau, d'un parfait *ksatriya*. « The kshatriya model, combining elements of militancy, vigor, and domination, was called upon to overcome the perceived cowardice of Hindus » (*ibid.*). Et cet Hindou viril et courageux, c'est une institution ascétique qui doit le façonner : l'*akhārā*.

La récupération de cet établissement, autrefois apanage des ordres Nāgā, dans le contexte militant contemporain est très significative. Certes, la tradition des *Akhārā Nāgā* demeure : citons l'exemple d'Hanuman Garhi à Ayodhya, étudié par Van Der Veer (1987 ; 1988 : 148-159). Fondé au xviii^e siècle sous les Nawab d'Awadh, ce monastère Nāgā Rāmānandī groupe encore plusieurs centaines d'ascètes qui se vouent toujours à la pratique du *śāstra-śāstra*. Cependant, « ce qui était nouveau, c'est que, entre 1890 et 1910, des étudiants éduqués à l'anglaise se mirent à fréquenter les *akhārā*, spécialement au Maharashtra et au Bengale » (McLane 1977 : 340). Ces *akhārā* deviennent alors pour eux des gymnases dans lesquels la recherche de la perfection corporelle – le « body-building » (cf. Parry 1989) – trouve son aboutissement dans la pratique des différentes formes de lutte. Ces *akhārā* sont encore souvent sous le patronage d'ascètes ou de temples et voués au culte d'Hanuman : « On enseignait aux jeunes, dans ces gymnases, que les exercices effectués étaient une forme de culte du dieu Maruti (ou Hanuman). Maruti fait partie des dieux les plus exigeants du panthéon hindou, demandant à ses dévots force physique, soumission et une stricte discipline ascétique » (Andersen & Damle 1987 : 35). Hanuman a toujours été vénéré par les Nāgā, qu'ils soient shivaites ou vishnuites : dieu ascétique et célibataire, exalté pour sa force et pour l'abnégation avec laquelle il l'emploie à défendre le *dharma* et à combattre les démons, c'est le modèle par excellence des Nāgā.

Cette alliance d'un entraînement physique, martial, et d'un engagement spirituel représente un idéal pour le Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) et dès la première amorce de fondation du mouvement, vers 1920, Hedgewar recrute dans les *akhārā* et requiert de ses adeptes la fréquentation de ces gymnases.

Cette récupération par le RSS et les mouvements extrémistes hindous d'institutions ascétiques militantes (cf. Jaffrelot 1992) se place dans tout un contexte :

- l'idéologie légitimatrice de la défense de l'hindouisme, selon laquelle, comme les Nāgā à leur fondation, le RSS et les mouvements apparentés se disent défenseurs de l'hindouisme persécuté, modernes avatars qui prennent les armes pour vaincre les ennemis du *dharma*, tour à tour les Anglais, l'État laïc, les chrétiens, les musulmans ;

- la reprise par le RSS de toute une symbolique ascétique et particulièrement Nāgā, avec le port du trident, les vêtements ocres, le culte d'Hanuman, les engagements solennels, la révérence au guru (bien que le drapeau ocre soit le seul guru, l'organisation repose sur une notion de fidélité personnelle qui doit beaucoup à la conception traditionnelle de transmission de l'enseignement de maître à disciple), la valorisation du célibat et de la frugalité, l'exclusion des femmes (du moins au début), l'égalité de tous²⁴ ;

- l'émergence d'un souci de la collectivité, d'une morale de service communautaire qui fait de l'action désintéressée au bénéfice des autres un équivalent du renoncement ;

- la recherche d'une caution, d'un support auprès des chefs spirituels des différentes sectes qui aboutit à la fondation de la Vishva Hindu Parishad en 1964.

9. L'ACTIVISME DES SADHUS

Si les grandes *jamāt* de deux ou trois mille Nāgā disparaissent au cours du XIX^e siècle, les sectes n'en ont pas abandonné pour autant leurs branches Nāgā et leur fonction légitimatrice de défense de l'hindouisme. L'exemple d'Ayodhya en témoigne où en 1855 une bataille rangée opposa les Rāmānandī Nāgā de l'*akhārā* d'Hanuman Garhi aux musulmans qui voulaient s'emparer des lieux sous le prétexte - qui aura une postérité - que les Nāgā avaient détruit une mosquée pour établir leur monastère.

On retrouve les Nāgā, et les ascètes en général, dans les mouvements dits Gau-rakshini, de « protection de la vache » à la fin du XIX^e siècle, mouvements qui s'attaquent à la fois aux musulmans et au gouvernement anglais. Il se crée dans toute l'Inde des assemblées, semble-t-il sous l'impulsion d'ascètes itinérants, et les « rapports officiels insinuent que souvent les émeutes liées à la protection de la vache eurent lieu à la suite de la visite de sadhus ou Sannyāsī, dont la plupart voyageaient en bandes d'une 'centaine ou davantage' » (McLane 1977 : 300). En 1893, par exemple, quand au Bihar des troubles explosent à chaque marché aux bestiaux, puis quand les émeutes se répandent depuis Azamgarh jusqu'à Bombay, on retrouve à chaque fois des groupes d'ascètes (« hordes of wandering sadhus » ; *ibid.* : 317). Plusieurs agitateurs essaient de mobiliser les foules, avec un discours à la fois anti-britannique et anti-musulman : un Sannyāsī, Brahmananda Sarasvatī, illustre un discours « objectif » sur les bienfaits économiques de la vache par une image mon-

trant un homme à tête de cochon, un musulman, essayant de tuer une vache composée des divinités hindoues (McLane, *loc. cit.*).

Les plus hautes autorités sectaires ne restent pas à l'écart de ces mouvements nationalistes et pro-hindous qui s'organisent. En 1906, le Śankarāchārya de Puri préside un rassemblement de groupes orthodoxes (Sanatana Dharma, par opposition aux Arya Samaji) : « Sanatana Dharma Mahasabha ». Son successeur, Bharati Krishna Tirtha, s'engage dans la « Hindu Mahasabha », de même que le Śankarāchārya de Karvirpith, Dr. Kurkakoti qui, lui, s'oppose violemment aux idées gandhiennes et déclare en 1922 que l'« ahimsa undermined Hindu self-respect and encourage the Muslims to dominate the Hindus », que « passive and nonresisting sufferance is a Christian and not an Aryan principle » (cité par Andersen & Damle 1987 : 20). Ce sera aussi une résistance très active qu'oppose au gouvernement le nouveau Śankarāchārya de Puri, Niranjana Dev Tirtha, lorsqu'il mène, en accord avec le Śankarāchārya de Dwarka, deux cent mille personnes à l'attaque du Parlement de Delhi, en 1966, « pour protester contre l'échec du Gouvernement Central à bannir l'abattage des vaches dans l'ensemble de l'Inde » (Lütt 1978 : 418) ; il y eut huit morts et cinq cents sadhus arrêtés. Devenu un pivot de l'orthodoxie la plus brahmanique, le Śankarāchārya lutte contre l'interdiction des mariages d'enfants, contre la limitation des naissances, défend l'intouchabilité.

Si Niranjana Dev Tirtha paraît mener un combat d'arrière-garde, malgré le million de personnes qu'ils a entraîné derrière lui au Kumbha mela d'Hardwar, il n'en est pas de même pour les sadhus et chefs spirituels, *dharmāchārya*, recrutés par le RSS pour former la Vishva Hindu Parishad et ses différentes émanations comme la Hindu Sansad. Les sadhus se voient attribuer la responsabilité de forger un nouvel hindouisme, de bannir tous les conflits sectaires au profit du « Hindu Dharma ». Les « World Hindu Conferences » sont le lieu de discours enthousiastes ; « it used to be said », déclare Swami Satyamitrananda Giri, « that it is impossible to weigh frogs or bring Dharmacharyas together. Maybe the frogs could not have been weighed but Vishva Hindu Parishad has brought the Dharmacharyas together on one platform. I would like to request them to direct their followers selflessly for re-awakening of Hindu Dharma. They should also ask their followers and devotees to worship Hindu Dharma instead of individual gurus and to hoist the flag of Hindu Dharma »²⁵. Le compte rendu de la conférence de 1979 conclut : « The Sadhus, with one voice, declared that 'We all are one, we belong to the same stock, we have no differences whatsoever' [...] This Sadhu Sammelan proved that no differences exist among Hindus. Keeping in view the diversity in various Sampradayas and Panthas, it is often said that Hindus cannot be united. Notwithstanding, Sadhu Sammelan has proved it wrong » (cf. note 25 ; 1979 : 73).

Cette unité nouvelle et cet activisme dharmique des sadhus a trouvé son champ de bataille dans l'affaire d'Ayodhya²⁶. Le « Comité de Libération du Lieu de Naissance de Rām » a pour président le chef du monastère Nāthpanthi de Gorakhpur et les sadhus jouent un rôle déterminant à la fois dans les différentes manifestations à Ayodhya et dans les processions, *kar sevak*, et collectes de briques qui visent à sceller une unité religieuse hindoue derrière le symbole de la lutte contre l'Islam. Et la violence, en paroles comme en actes, est normalisée. Un *mahant* n'a pas hésité à déclarer dans un meeting que « pour chaque mort 'sevak', ils tueraient un millier de musulmans, que ce sera sang pour sang » (Datta 1991 : 2518) et un petit livre vendu à Ayodhya termine son récit d'histoire mythologisée par la victoire

d'une « armée forte de dix mille sadhus entraînés aux arts martiaux, qui se joignent aux princes hindous pour libérer le lieu de naissance » (*loc. cit.*). Les sadhus sont prêts, comme l'a déclaré Mahant Ram Chandra Paramhansa : « Nous sommes tous des saints et nous ne connaissons rien aux intrigues politiques. Nous sommes prêts à attendre deux mois. Alors, avec l'aide des dévots de Rām, nous détruirons le bâtiment [c.-à-d. la mosquée] » (Awasthi & Aiyar 1991 : 17)²⁷.

Curieusement, le Bharatiya Janata Party (BJP, l'aile politique du RSS) semble dépassé par le bellicisme des forces qu'il a mises en branle. Accédant aux responsabilités politiques, notamment en U.P., le BJP freine et temporise, et les *mahant* menacent : « Le Gouvernement a ôté le drapeau que brandissaient les *kar sevak* », déclare Mahant Vasudevacharya. « Je veux juste leur dire que nous le brandirons bientôt à nouveau » (Awasthi & Aiyar, *loc. cit.*).

CONCLUSION

Devant cette situation nouvelle, cette propagation d'un hindouisme unifié et ecclésial (Thapar 1985 ; 1989), bâti non plus sur des valeurs brahmanes mais sur une éthique *kṣatriya* d'apologie de l'action, du service civique, de la violence et de l'égalité, il semblerait que tous les sadhus qui se reconnaissent dans une telle version de l'hindouisme, soient devenus Nāgā ! Disons que sous les bannières de Rām et d'Hanuman, ces ascètes ont répondu aux cris de l'hindouisme menacé, « Hindus – the dying race » et que devant le fantasme d'une majorité assiégée, ils ont pris les armes mais cette fois ne les ont pas retournées contre les leurs. Et les dévots de Viṣṇu et ceux de Śiva se retrouvent dans le culte à un Rām martialisé, devenu un dieu guerrier, et un Śiva dont est seul valorisé l'aspect violent et destructeur : « if Shiva expresses the new militant, aggressive spirit of Hindutva, Rama is projected as the symbol of the Hindu unity » (N. Bhattacharya, in S. Gopal, ed., 1991 : 129).

Le vœu d'*ahimsā* et les contradictions qui devraient résulter de cette situation ne paraissent guère préoccuper les intéressés²⁸. Ainsi l'Ananda Marg, mouvement fondé en 1955 et dont l'organisation repose sur un corps de deux mille Sannyāsī, concilie activisme socio-politique et pratiques rituelles réputées criminelles, dont le symbole serait leur danse *ṭāḍav* : « brandishing skulls, daggers and burning torches, the priests and nuns are required to dance disrobed on every midnight » (Hamid 1983 : 26). Or leur discours sur la violence est caractéristique dans ses incohérences des différents niveaux d'appréhension de l'*ahimsā*. Ainsi le Secrétaire général du mouvement déclare de façon très normative : « We don't approve of violence. Every Margi must follow 'yama' and 'niyama'. 'Yama' includes 'ahimsā' (non-violence), so how can we approve of violence? » (Interview in *Sunday*, 1982, cité par Hamid 1983 : 26.) En revanche le fondateur du mouvement, Sarkar, « has openly advocated the use of violence to achieve Margi objectives. 'Violence', he has been reported to stress recently, 'is the essence of life. Lack of violence means death' » (Hamid 1983 : 23).

Derrière les incertitudes que reflètent ces déclarations, on peut voir trois attitudes qui ne sont pas nécessairement exclusives :

Campement de Nāgā à Paśupatiṅg. Népal. ►



(Clichés V. Bouillier)



- une rationalisation érudite qui replace l'*ahimsā* dans le contexte sacrificiel où elle est apparue et dédouane les renonçants de toute compromission avec la violence puisqu'ils sont extérieurs à la logique sacrificielle ;
- une revendication militante dont on a vu des exemples contemporains, dans laquelle la violence est légitimée car elle est dirigée contre ceux qui menacent le dharma (quoi qu'on entende par ce terme, qui a pu à certains moments ne désigner que la pratique du petit groupe des disciples d'un même guru). La Bhagavad-Gītā, relue dans cette optique, devient la vérité absolue, le texte de référence ;
- une interprétation *a minima* pour laquelle l'*ahimsā* c'est tout simplement, et uniquement, s'abstenir de viande. On a ainsi une sorte de boucle sémiologique : l'*ahimsā*, qui s'est développée à partir du refus de la violence sacrificielle, s'est étendue au refus de porter atteinte à toute forme de vie et a essaimé dans la société brahmanique sous l'aspect du végétarisme. Et c'est sous cette forme que l'*ahimsā* a fait retour chez les ascètes combattants. Dans les *akhārā*, les Nāgā insistent sur le fait qu'ils sont végétariens, tout en évoquant sans réticence les exploits guerriers de leurs prédécesseurs. S'abstenir de viande n'est plus considéré que comme la façon unique de s'acquitter de son vœu d'*ahimsā*²⁹. Au point que Swami Narayan, le fondateur d'une secte des plus farouchement opposées au sacrifice animal et à la consommation de viande, donc qui se veut ardent propagateur de l'*ahimsā*, n'hésitait cependant pas à arborer tout un apparat militaire ; il est ainsi apparu, en 1825, à l'évêque Heber étonné : « He came in a somewhat different style from all which I had expected, having with him near two hundreds horsemen, mostly well armed with matchlocks and swords, and several of them with coat of mails and spears » (Pocock 1973 : 133 ; Mallison 1974 : 449).

Mais de nos jours, même l'*ahimsā* réduit au végétarisme donne à lieu à polémique puisque la viande a toujours été la nourriture des Kṣatriya et a toujours été associée avec le courage viril, la force, les armes (association que les Anglais, mangeurs de bœuf, ont fortement encouragée). Et des voix se sont élevées pour conseiller au nouvel Hindou de répudier aussi cette forme de non-violence³⁰.

V.B.
CNRS/CEIAS

NOTES

1. KANE 1968, II : 2, 923 ; cf. MANU VI : 40, 47-48.

2. Il sera question dans cet article de Sannyāsī, au sens le plus englobant du terme, c'est-à-dire de ceux qui ont adopté la voie du renoncement. Toutefois, on distingue :

- les Sannyāsī, au sens restreint, renonçants d'obédience shivaite, membres de la secte des Dāsnāmi Sannyāsī (appelés Gosain dans certains textes anglais), ou Sannyāsī « aux dix noms », fondée par Śankara au IX^e siècle. La secte développa une branche militante (cf. *passim*), les Nāgā Sannyāsī ;
- les Kānpṭhā Yogi, également shivaites, disciples de Gorakhnāth ;
- les Bairāgī, d'obédience vishnuite, divisés en quatre sectes principales : les Rāmānandī, Nimbārki, Viṣṇusvāmī et Mādhva. Ces sectes forment le Catuh Sampradāya et constituèrent toutes ensemble la branche militante des Nāgā Bairāgī.

Fondés par Dadu au xv^e siècle, les Dādūpanthī se réclament également de la bhakti vishnuite.

Mais je ne parlerai pas ici des ascètes qui, individuellement, dans une démarche tantrique vāmacara de renversement des valeurs, adoptèrent des comportements extrêmes, tels les Kapālika ou les membres de certaines sectes Śākta qui furent crédités de toutes sortes d'actes violents, y compris de sacrifices humains.

3. OLIVELLE 1984 : 116. Selon d'autres *dharmasāstra*, cet engagement intervient à la fin des rites, après que le postulant ait prononcé solennellement la formule dite *praiṣa*, c'est-à-dire son engagement à renoncer (cf. KANE 1968, II, 2 : 955, 960).

4. Ainsi, « the Jaina monk [...] is to accept only food which has been prepared, i.e. killed, by others, including water which must be boiled. Only in this way he is safeguarded against any complicity in depriving an animate being of its life » (SCHMIDT 1968 : 624-625).

5. Bhairavācārya, un ascète de Thaneshwar, entouré de ses trois disciples dont il est clair qu'ils étaient d'« intrepid fighters » (GURYE 1953 : 112), requiert l'aide martiale du roi Puṣpabhūti pour venir à bout d'un être surnaturel qui contrecarrait sa quête de *siddhi*. Le roi est vainqueur, le *siddha* quitte le monde et « two of his ascetics disciples preferred to follow Pushpabhuti, the king, and take employment as his personal guards to be in attendance with drawn swords » (*ibid.*).

6. Une version contemporaine de ce récit, faite par les Nāgā de Bénarès, est relatée par SINHA et SARASWATI (1978 : 94). On y retrouve combinées plusieurs données de la tradition Nāgā : leur ancienneté, la férocité des Faqīr, l'impartialité d'Akbar, le soutien rajput. « From ancient times the Naga ascetics were peregrinating in the country in groups called Jhundi. During the reign of Akbar, the Moslem Malanga *faqirs* were troubling the Hindu villagers [...] This exploded into an open clash between the Nagas and the Malangas. The Malangas were already equipped with swords, they killed the Naga ascetics mercilessly. When the Hindus approached Akbar for justice, the latter said: two cows are fighting, which indicated his helplessness or non-interference in this religious matter. On this the princes of Rajputana sent some soldiers in the guise of ascetics to defend the Hindu *sannyāsīs* and villagers from the ravages of the Malanga *faqirs*. It was on this occasion that for the first time the Naga ascetics were supplied with arms by the Hindu kings. These ascetics gradually trained themselves in fighting, and subsequently fought many battles and took part in many a skirmish » (SINHA & SARASWATI, *loc. cit.*).

7. Paramahansa, le terme désigne ceux parmi les ascètes qui ont atteint un degré de spiritualité tel qu'ils se considèrent comme au-dessus des règles et des observances ordinaires. GHURYE (1953 : 81) nous dit que « for example, they not only are prepared to act as teachers and leaders of the Naga or the naked sub-section of the Dasnamis but also dine in the same row with them [...] They are generally preachers and teachers [...] great scholars well-versed in Sanskrit learning ».

8. Les Dasnāmī Sannyāsī sont divisés en dix branches. Théoriquement ils n'auraient admis que des Brahmanes jusqu'à ce jour de 1565 où sept branches s'ouvrent aux autres *varṇa*. De fait les trois branches restantes – Tīrtha, Āśrama et Sarasvatī – sont encore réservées aux Brahmanes et sont surtout représentées en Inde du Sud.

9. Chaque *akhārā* est rattaché à un centre géographique particulier mais possède plusieurs branches localisées dans différents lieux de l'Inde du Nord. L'ensemble des *maṭh* et des *akhārā* des Dasnāmī est organisé sur une base territoriale en 12 *maṅḍal* ou circonscriptions, dirigés par un *maṅḍalēśvara*. L'ensemble des *akhārā* est régi par le Pañchayatam Akhārā System. Chaque *akhārā* est administré par un corps de responsables qu'on appelle le Śrī Pañch et qui sont élus. Les *akhārā* sont divisés en *dāvā* ou quartiers dirigés par un *mahant*. Celui-ci est aidé, sur le plan de l'organisation martiale, par un *senapati* ou capitaine (GROSS 1979 : 203). D'autres fonctions sont celles du *jhundī mahant* qui a pour responsabilité une bande itinérante ou *jhundi*, et du *thanapati*, responsable de la gestion économique. Les *akhārā* ont été fondés de façon indépendante, chacun avec son histoire, autour d'un centre et avec une divinité tutélaire : ainsi le Junā Akhārā aurait été fondé en 1146 à Prayag et serait le plus ancien. Il aurait eu Bhairav pour divinité et maintenant Dattatraya (sur les différents *akhārā* et leur historique, voir GHURYE 1979 : 116-121).

10. Récit de GHURYE (1979 : 114-115) d'après Farquhar, lui-même d'après Vincent Smith et les historiens musulmans Abu-l-Fazl, Al-Badaoni et Nizam-u'd-Din Ahmad Bakshi (*Tabaqat-i-Akbari*).

11. Voir *Ain Akbari*, II, 423. Mais selon Al-Badaoni, le combat aurait été entre Yogī et Sannyāsī (GHURYE 1979 : 115).

12. VAN DER VEER (1988 : 137) se fait l'écho de la tradition orale qui attribue à Bālānanda la direction d'une troupe de *sadhuis* armés engagés dans le commerce des chevaux et des dromadaires, avant même son rôle dans l'organisation des Nāgā Rāmānandī.

13. « On behalf of all *akhārās*, the Rāmānandīs had to abjure arms. They had to assert that they would not admit an armed *vairāgī* into their *pankti* and confirmed that wearing arms would lead to excommunication from the 'seven *sampradayas* of Śrī-Sītā-Rāmājī'. In another document Rāmānandīs confirm that keeping arms would be considered a violation of the rules of the *catuhsampradāya* and a crime against God, Guru and King » (à paraître ; p. 9 du manuscrit).

14. Cette « centralité » se marque aussi dans la façon de porter les différentes marques distinctives : le *laṭurī* ou chignon, coiffure (les Nirmohi font tomber leurs mèches vers la droite, les Nirvāṇī à gauche, les Digambara au milieu) ; le *sheli* ou cordelette de couleur noire que les Nirmohi portent au pied droit, les Nirvāṇī au pied gauche et les Digambara à n'importe lequel ; la marque sectaire frontale dite *mahāvīri*, une ligne de vermillon portée comme bénédiction d'Hanuman, du côté du sourcil droit par les Nirmohi, du sourcil gauche par les Nirvāṇī et au milieu par les Digambara. Les étendards sont également différenciés : cinq couleurs pour les Digambara, dorés pour les Nirmohi et argentés pour les Nirvāṇī. Les Digambara ont la hampe de leur étendard couronnée d'un *kalaś* renversé, c'était aussi le cas des autres *anī* mais comme celui-ci était souvent emporté comme trophée par les Sannyāsī (ce qui en dit long sur l'état d'esprit des Kumbha mela !), Nirmohi et Nirvāṇī n'en portent plus. Ces étendards sont tous décorés d'une image de Mahāvīr Hanuman, mais qui se différencie à leur revers selon l'appartenance sectaire : les *akhārā* Rāmānandī ont une représentation du soleil, les Krishnaites, de Garuda. Les *anī* sont aussi différenciés par leur musique ; si tous ont trompette de guerre (*ṅarasimhā*) et timbale, le son de celui des Digambara est si puissant qu'il est dit « provoquer une fausse couche », *garbhaganjanī* ! De plus, les Digambara sont précédés d'un orchestre, *band*. Ces caractéristiques sont décrites dans un opuscule Nimbārki, de R.G. ŚĀSTRĪ, ed. (2029 VS : 103-105), dont je remercie vivement Catherine Clémentin-Ojha (voir aussi GHURYE 1953 : 208-209).

15. Selon ŚĀSTRĪ (2039 VS : 101) dans la première, le *chorā*, fils, novice, ou *rakamī*, serviteur, doit faire le service des supérieurs, allumer les lampes, aller chercher l'eau, préparer le bain, laver les vêtements, balayer, etc., et pratiquer *śāstra-śāstra*. La deuxième étape est celle de *bandagīdar* (*bandagī*, salutation [?] ; selon Ghurye : « *Banagīdar* ») ; il doit collecter les ingrédients dans les réserves, se charger de la cuisine, mouiller la farine, rouler les *chapati*, apporter les plats au temple, lever les massues et prendre soin des bannières de Hanuman. Puis, le *hurdanīgā* ([?] Ghurye : « *Hudadāngā* »), doit faire la *piṭṭā* de Bhagvān, offrir *aratī* et repas, être assis auprès de la plaque de cuisson, appeler Harihara (cf. GHURYE 1953 : 209 : « it is interesting to note that the call announcing the meal is composed of the two words designating the two deities of the Vaishnavas and the Śaivas, namely, Hari-Hara »), confectionner le plat de sucre et de ghee pour l'offrir aux *pankti* (rangée de *sadhuis*), dire *jaya*, lever l'étendard, etc. Le quatrième niveau est celui de *mudāthiyā* (*mudā*, « félicité » ; selon GHURYE 1953 : 210 : « *Murāthiyā* » : « the word somehow means one who is devoted to Rāma ») : l'ascète doit faire le service divin, crier *jaya*, faire les comptes, surveiller les *chelā*, continuer la pratique du *śāstra-śāstra*. Ensuite seulement vient l'étape de Nāgā, suivie éventuellement par celle d'Atī, réservée aux maîtres.

16. Mais en 1796, ils sont eux-mêmes défaits par les Sikhs au Kumbha mela de Hardwar.

17. Du moins, le chant lui est attribué, car, comme le remarque LORENZEN, « the prominent mention of firearms makes it likely that it was written considerably after the battle of Panipat (1526) when these weapons were first used on a large scale on Indian soil » (1978 : 61).

18. Cf. BARNETT 1980 : 56 : « At Panipat in 1761, the spectacle made by these troops had quite an adverse impact on the unruly Durrani troops, whom the Shah could barely hold back from attacking them. He prudishly lectured Shuja [le Nawab d'Awadh] on the impropriety of unrestrained kafirs, naked in front and behind (his Persian does not allow a printable translation) parading and lounging in front of Muslims and ordered them be removed to a distance from his camp. » Pour situer plus précisément le rôle des Nāgā, voici quelques mots sur la période troublée du XVIII^e qui voit, entre le déclin de l'Empire moghol (qui s'amorce en 1807 avec la mort d'Aurangzeb) et l'affirmation de la puissance britannique, l'émergence de pouvoirs locaux qui s'affranchissent de la tutelle de Delhi. C'est le cas dans le Deccan, en Awadh, au Bengale (du moins jusqu'à la victoire des Anglais à Plassey en 1757), au Panjab, au Rohilkhand (principauté musulmane au nord d'Awadh dirigée par les Rohilla),

au Bundelkhand (au nord du Madhya Pradesh, avec la dynastie des Bundela) et en Inde centrale avec l'empire marathe qui s'organise en confédération regroupant les Peshwa, Gaekwar, Bhonsla, Holkar et Sindhia (ces derniers étant princes de Gwalior). Au nord, les Jat, organisés en bandes armées, se manifestent plutôt par des raids et des opérations ponctuelles de pillage, avant d'être vaincus en 1772. Ces années sont marquées par l'affrontement de trois puissances principales autour du siège de l'empire et du symbole de la souveraineté moghole qu'est Delhi :

- d'une part, les Moghols, empereurs en titre mais divisés par des guerres de succession (Bahadur Shah 1707-1712, Muhammed Shah 1712-1748, Ahmad Shah Bahadur 1748-1754, son cousin Ahmad Shah Alamgir II 1754-1759, Shah Alam II 1759-1806) ;
- d'autre part, les Afghans avec le raid de Ahmad Shah Abdali (ou Durrani) et la destruction de Delhi en 1756 puis la victoire de ce dernier allié au Nawab d'Awadh contre une coalition marathe et moghole à Panipat en 1761 ;
- enfin, les Marathes, qui malgré leur défaite à Panipat, réussissent, avec Mahadji Sindhia, à occuper Delhi en 1771 et à s'assurer la fonction de régent jusqu'à ce que Shah Alam fasse appel aux Britanniques en 1803.

19. Ces Nāgā auraient été recrutés par un certain Gulabram Aghori qui aurait, en 1743, conféré à Prithvi Narayan une épée aux pouvoirs magiques. Voyant les succès du futur unificateur du Népal et les attribuant à l'épée, il serait venu chercher sa part du butin, mais, ulcéré par le refus de Prithvi Narayan, il serait allé trouver le camp adverse et mettre ses troupes au service des rois Newar (BARAL 1964 : 147, 234-235).

20. Sur l'engagement des Nāgā auprès des Rajput, voir Sarkar, Orr, Tod, Thiel-Horstmann. La secte vishnuite des Dādūpanthī aurait créé une branche Nāgā à la conférence de Galta en 1756. Cependant eux-mêmes font remonter leur origine à un Rajput de Bikaner, Sundar Dass, vivant de 1596 à 1680, qui serait devenu disciple de Dādu et aurait jeté ses armes aux pieds du Guru. Celui-ci lui aurait dit de les garder. Il aurait alors reçu une pension du maharajah Bhagavan Dass et rassemblé autour de lui une petite troupe d'ascètes guerriers, vite réputés pour leur fidélité au pouvoir. En 1866, il y aurait eu 6000 Nāgā Dādūpanthi sur les 14 000 soldats de l'armée de Jaipur (cf. SARKAR 1959 : 226 ; les *Census* du Rajputana de 1891 : 53-54 et 1901 : 47-48, dont je remercie C. Ojha ; M. THIEL-HORSTMANN 1991).

21. Il faut signaler ici l'importance de l'entourage hindou des Nawab d'Awadh, et la libéralité de leurs donations à des Hindous. Sous Safdar Jang, « the real administrator of Awadh and Allahabad was a pious vaishnava, the Kayasth Nawal Rai » (VAN DER VEER 1988 : 144) et sous Shujan, le Diwan et le Chief Minister sont brahmanes.

22. Les Madārī, ordre soufi hétérodoxe formé des disciples de Shah Madār qui serait venu de Syrie au xv^e siècle et aurait été enterré à Makanpur (U.P.) en 1440 (GABORIEAU 1984 : 111). Selon le Dabistan, repris par LORENZEN (1978 : 73) : « the Madaris, like the Sanyasis Avadhuts, wear the hair entangled; and the ashes which they and the Sanyasis rub upon their body are called bhasma; besides they carry iron chains on their heads and necks, and have black flags and black turbans; they know neither prayers nor fasts; they are always sitting at fire; they drink a great deal of bang; and the most perfect among them go about without any dress ».

23. Cf. l'introduction au *Monastère de la Félicité*, de F. Bhattacharya (CHATTERJI 1985 : 7-19), ainsi que GORDON (1974 : 79-82), et McLANE (1977 : 337) selon qui « in its first edition, Ananda Math described a sanyasi rebellion against the British, but in its later editions it was rewritten to avoid prosecution for sedition by substituting Muslim rulers for the British as the object of the revolt ».

24. Étant bien entendu que l'attitude égalitaire des sectes et *sampradāya* varie considérablement selon les cas et selon les époques. Nous avons vu, par exemple, combien les Dasnānī Sannyāst étaient restrictifs sur ce point.

25. *Hindu Vishva*, bulletin de la VHP consacré au « Second World Hindu Conference », mars-avril 1979, et dont je remercie Christophe Jaffrelot.

26. Il m'est impossible d'évoquer en détails cet épisode clé de l'histoire contemporaine indienne. Parmi les dizaines d'articles et d'ouvrages qui lui sont consacrés, citons VAN DER VEER (1987), P.K. DATTA (1991) et l'ouvrage collectif édité par S. GOPAL (1991).

27. C'est ce qui fut fait un ans plus tard, le 6 décembre 1992. Les émeutes qui en découlèrent dans l'Inde entière incitèrent le Premier ministre Narasimha Rao à interdire la VHP et le RSS.

28. Cf. aussi les remarques de M. THIEL-HORSTMANN, à propos des Nāgā Dādūpanthī : « The question inherent here and forming part of the issue of this paper is, then, how the nagas reconcile world-renouncing bhakti and warfare. That this should be an issue at all seems, it must be admitted, very outlandish to the nagas themselves. They clearly feel that this issue arises only due to cross-cultural problems caused by the intrusion of the non-Indian student raising the topic » (1991 : 256).

29. Cf. VAN DER VEER : « For Vishnuite sadhus it therefore seems sufficient to be vegetarian and to worship the gods with fruits and flowers, if they want to honour the rule of ahimsa » (1988 : 132).

30. Cf. en revanche les tentatives contradictoires de l'Arya Samajiste Dayananda pour à la fois persuader les gens de faire retour à l'hindouisme védique, et les convaincre que « meat-eating is not necessary for physical strength » (MCLANE 1977 : 284).

BIBLIOGRAPHIE

- AMATYA, S. (1988), « Pujari Math », *Ancient Nepal*, 106, june-july, pp. 1-7.
- ANDERSEN, W.K. & DAMLE, S. (1987), *The Brotherhood in Saffron. The Rasthriya Swayam-sevak Sangh and Hindu revivalism*. Boulder, Co., & London, Westview Press.
- AWASTHI, D. & AIYAR, S.A. (1991), « RSS-BJP-VHP : Hindu Divided Family », *India Today*, nov. 30, pp. 14-17.
- ATKINSON, E.T. (1980), *Himalayan districts of NWP. Kumaun Hills*. Delhi, Cosmo Publications.
- BARAL, L.S. (1964), « Life and Writings of Prithvi Narayan ». London, Ph. D. (inédit).
- BARNETT, R.B. (1980), *North India between Empires. Awadh, the Mughals, and the British 1720-1801*. Berkeley, University of California Press.
- BIARDEAU, M. & MALAMOUD, Ch. (1976), *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*. Paris, PUF (« Bibliothèque de l'École des Hautes Études - Sciences religieuses » LXXIX).
- BOULLIER, V. (1989), « Des prêtres du pouvoir : les Yogī et la fonction royale », *Puruṣārtha 12 : Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya*, Paris, Éd. de l'EHESS, pp. 193-213.
- BRJAVALLABHAŚARAṆ (2039 VS), « Baiṣṇav-anī akhāre », in R.G. Śāstri, ed., *Śrinimbārka-Sudhā*. Jaipur, pp. 96-106.
- BUCHANAM, F. (1934), *Account of the District of Shahabad in 1812-13*. Patna, Patna Law Press.
- CHANDRA, A.N. (1977), *The Sannyasi Rebellion*. Calcutta, Ratna Prakashan.
- CHATTERJI, Bankim C. (1985), *Le monastère de la Félicité*, traduit et présenté par F. Bhattacharya. Paris, Publications orientalistes de France.
- CHOUDHURY, M.L. Roy (1951), *The State and Religion in Mughal India*. Calcutta, Indian Publicity Society.
- CLÉMENTIN-OJHA, C. (1990), « La renaissance du Nimbarka sampradaya au xvi^e siècle. Contribution à l'étude d'une secte kṛṣṇaīte », *Journal asiatique*, 3-4, pp. 327-376.
- COHN, B.S. (1964), « The Role of the Gosains in the Economy of Eighteenth and Nineteenth Century Upper India », *Indian Economic and Social History Review*, I (4), pp. 174-182.
- DATTA, P.K. (1991), « VHP's Ram in Ayodhya. Reincarnation through Ideology and Organisation », *Economic and Political Weekly*, 2 nov., pp. 2517-2526.
- DUMONT, L. (1966), *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*. Paris, Gallimard.
- FARQUHAR, J.N. (1925a), « The Organization of the Sannyasis of the Vedanta », *Journal of the Royal Asiatic Society*, july, pp. 479-486.
- FARQUHAR, J.N. (1925b), « Fighting Ascetics of India », *Bulletin of the Rylands Library*, 9, pp. 1-17.
- GABORIEAU, M. (1984), « Les ordres mystiques dans le sous-continent indien », in A. Popovic & G. Veinstein, eds., *Les ordres mystiques dans l'Islam*. Paris, Éd. de l'EHESS, pp. 105-134.

- GHOSH, J.M. (1930), *Sannyasi and Fakir Raiders in Bengal*. Calcutta, Bengal Secretariat Book Depot.
- GHURYE, G.S. (1953), *Indian Sadhus*. Bombay, The Popular Book Depot.
- GOPAL, S., ed. (1991), *Anatomy of a Confrontation : The Babri Masjid – RamJanmabhumi Issue*. New Delhi, Viking Penguin Books India.
- GORDON, L.A. (1974), *Bengal : The Nationalist Movement 1876-1940*. New York, Columbia University Press.
- GUPTA, B. (1969), *Magical Beliefs and Superstitions*. Delhi, Sundeep Prakashan.
- GROSS, R.L. (1979), *Hindu Asceticism : A Study of the Sadhus of North India*. Berkeley, University of California, Ph. D., University Microfilm International.
- HAMID, A.S. (1983), « 'Ananda Marga'. The Path to Bliss, or the Politics of Social Violence », *Regional Studies*, I, pp. 19-35.
- JAFFRELOT, C. (1992), « Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationaliste hindoue », *Revue française de Science politique*, 42 (4), pp. 594-617.
- KANE, P.V. (1968-1975), *History of Dharmasāstra*. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 5 vol.
- KOLFF, D.H.A. (1971), « Sannyasi Trader-Soldiers » *The Indian Economic and Social History Review*, VIII (2), pp. 213-220.
- LARI, M.A. (1990), *Religion and Politics in India during the Seventeenth Century*. Delhi, Criterion Publications.
- LORENZEN, D.L. (1978), « Warrior Ascetics in Indian History », *Journal of the American Oriental Society*, 98 (1), pp. 61-75.
- LÜTT, J. (1978), « The Sankaracarya of Puri », in A. Eschmann, H. Kulke, G.C. Tripathi, eds., *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*. New Delhi, Manoran Publications.
- MALLISON, F. (1974), « La secte Krichnaïte des Svami-Narayani au Gujarat », *Journal asiatique*, pp. 435-471.
- Mc LANE, J.R. (1977), *Indian Nationalism and the Early Congress*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- NEOG, M. (1978), « A Militant Vaisnava Sect : The Mayamariya », *Journal of Indian History*, LVI (3), pp. 417-427.
- OLIVELLE, P. (1980), « Pañcāśramavidhi : Rite for Becoming a Naked Ascetic », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, XXIV, pp. 129-145.
- OLIVELLE, P. (1984), « Renouncer and Renunciation in the Dharmasastras », in R.W. Lari-vière, ed., *Studies in the Dharmasatra*. Delhi, Firma KLM Private Ltd., pp. 80-152.
- ORR, W.G. (1940), « Armed Religious Ascetics in North India », *Bulletin of the John Rylands Library*, 24 (1), pp. 81-100.
- PARRY, J. (1989), « The End of the Body », in M. Feher, ed., *Fragments for a History of the Human Body*. New York, Zone, part II, pp. 490-517.
- POCOCK, D.F. (1973), *Mind, Body and Wealth. A Study of Belief and Practice in an Indian Village*. Oxford, Basil Blackwell.
- RIZVI, S.A.A. (1978), *A History of Sufism in India*. Delhi, Munshiram Manoharlal, 2 vol.
- ROY, N.B. (s.d.), « The Early Inroads of the Naga Sannyasis in Bengal (1760-1773 AD) », *Indian Historical Records Commission. Proceedings*, vol. XXXI, part II, pp. 148-155.
- SARKAR, J. (1959), *A History of Dasnami Naga Sannyasis*. Allahabad, Sri Panchayati Akhara Mahanirvani.
- ŚASTRI, R.G., ed. : cf. BRAJVALLABHAŚARAN.
- SCHMIDT, H.P. (1968), « The Origin of Ahimsa », in *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*. Paris, Éd. de Boccard, pp. 625-655.
- SINHA, S. & SARASWATI, B. (1978), *Ascetics of Kashi*. Varanasi, NK Bose Memorial Foundation.
- THAPAR, R. (1985), « Syndicated Moksha », *Seminar*, 313, pp. 14-22.

- THAPAR, R. (1989), « Imagined Religious Communities ? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity », *Modern Asian Studies*, 23 (2), pp. 209-231.
- THIEL-HORSTMANN, M. forth., « Warrior Ascetics in 18th Century Rajasthan and the Religious Policy of Jai Singh II », in G. H. Schokker, ed., *Proceedings of the Third Conference on Devotional Literature in New Indo-Aryan Languages*. Leiden.
- THIEL-HORSTMANN, M. (1991), « On the Dual Identity of Nagas », in D.L. Eck and F. Mallison, eds., *Devotion Divine. Bhakti Traditions from the Regions of India*. Groningen, Egbert Forsten/Paris, EFEO, pp. 255-271.
- TOD, J. (1983), *Annals and Antiquities of Rajasthan*. Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 2 vol. (1^{re} éd. 1829).
- TRIPATHI, B.D. (1978), *Sadhus of India. The Sociological View*. Bombay, Popular Prakashan.
- VAN DER VEER, P. (1987), « God Must Be Liberated : a Hindu Liberation Movement in Ayodhya », *Modern Asian Studies*, 21 (2), pp. 283-303.
- VAN DER VEER, P. (1988), *Gods on Earth. The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*. Londres, The Athlone Press.
- VAN SCHENDEL, W. (1985), « Madmen of Mymensingh : Peasant Resistance and the Colonial Process in Eastern India, 1824 to 1833 », *The Indian Economic and Social History Review*, 22 (2), pp. 139-173.
- WILKINS, W.J. (1887), *Modern Hinduism*. Londres, Lewis. (Repr. 1975.)
- WILSON, H.H. (1958), *Religious Sects of the Hindus*. Calcutta, Susil Gupta Private Ltd.
- World Hindu Conference, *Hindu Vishva* (mar.-avr. 1979), Special Number.
- ZIMMERMANN, F. (1982), *La jungle et le fumet des viandes. Un thème écologique dans la médecine hindoue*. Paris, Hautes Études/Gallimard/Le Seuil.

RÉSUMÉ

Le vœu d'*ahiṃsā*, de non-violence, fait partie de la procédure d'entrée en renoncement. Pourtant, la violence meurtrière est abondamment attestée dans les milieux ascétiques au point même qu'à partir du XVI^e siècle, les sectes créent en leur sein des sections d'ascètes combattants : ce sont les Nāgā Sannyāsī ou Bairāgī selon qu'ils sont shivaites ou vishnuites.

S'interrogeant sur ce paradoxe, l'auteur présente diverses occurrences de cette implication belliqueuse des ascètes dans l'histoire de l'Inde et montre dans quels contextes elles se sont produites : défense d'un hindouisme menacé par l'Islam mais aussi expéditions commerciales et même mercenariat au sein des armées mogholes.

Cette situation connaît des prolongements dans l'Inde contemporaine où l'idéologie Nāgā et l'activisme des sadhus imprègnent certains mouvements fondamentalistes, ce qui incite à reconsidérer la notion même d'*ahiṃsā*.

ABSTRACT

THE VIOLENCE OF NON-VIOLENTS: THE FIGHTING ASCETICS

Taking the vow of *ahimsa*, non-violence, is part of the process of becoming a renouncer. Nevertheless, deadly violence is frequently attested from among ascetic groups; even since the 16th century, the sects have developed branches of fighting ascetics, called Naga Sannyasi or Naga Bairagi according to their Saiva or Vaishnav obedience.

Questioning this paradox, the author presents some examples of the part played by warrior ascetics in the Indian past and studies the various contexts of their action: defence of an

Hinduism threatened by Islam but also commercial expeditions and even mercenary enlistment in Moghol armies.

This situation can be considered in contemporary India where Naga ideology and sadhus' activism are present in some fundamentalist movement - a statement which leads us to reconsider the very notion of *ahimsa*.

COMMUNITY AND VIOLENCE IN CONTEMPORARY PUNJAB

The concept of community was closely tied in the classical sociological literature, to the idea of a spatial, bound, face to face sphere of human relationships based upon an innate moral order. In response to the crisis of modernity represented as the death of God, there was a nostalgic movement in both, classical reflections on loss of community and contemporary commentaries on loss of virtue. For instance, the contrast made by Tönnies (1955) between *Gesellschaft* and *Gemeinschaft* posited community as arising out of a response to the needs of real, organic life whereas society was characterized as a form of social relationship based upon artificial and mechanical relationships of reflective will. Hence his formulation that one goes into *Gessellschaft* (society) as one goes into a strange country. In more recent studies, community has been treated as a resource for remoralizing areas of life denuded of moral meaning by the growth of a bureaucratic, impersonal rationality (see especially Habermas 1986; Unger 1975). We see two major problems in this nostalgic rendering of community. The first is that by ignoring the extent to which violence plays a role in defining community, the nostalgic view gives a rather sanitized view of community. Secondly it overlooks the fact that community in the contemporary context is defined as much by structures of modernity, including bureaucratic law as by a customary, face to face order of social relations.

In the present paper we offer two institutionalized models of violence in contemporary Punjab.¹ In the first model the symbol of martyrdom provides the moral basis for defining the larger Sikh community by establishing a consubstantiation between the violence of sacrifice and the moral community of Sikhs. The second model of violence is based on the negative reciprocity of feud and vendetta² through which the specific identity of Jat Sikhs is established within the larger community of Sikhs. For the moment we reserve the question of whether such negative reciprocity can provide the basis for defining a moral community. Finally, in order to

avoid the common misunderstanding that community formations occur independently of modern structures of power and governance, we show how the symbols of martyrdom and vengeance are transformed within these structures. Thus martyrdom is used as a symbol to construct Sikh identity in the modern militant movement against the state in India while processes of vengeance become incorporated into the legal discourse on criminality.

Our data consist of three parts. The first is the oral and written discourse of the militant movement in Punjab in which special attention has been paid to the magazines brought out by various militant groups and the oral discourses of the militant leader, Bhindranwale who is revered as a *sant* (saint) by many Sikhs. The second part consists of narrative accounts of on-going feuds within the Jat Sikh community given by participants, eye witnesses of violent encounters and many others who claimed to have special knowledge on several such encounters. The accounts have been collected from the three major areas of Majha, Doab and Malwa regions. Finally we have been fortunate in getting access to lawyer's briefs pertaining to sixty cases of Jat Sikh feuds that have come up in the Sessions Courts of Patiala, Jalandhar, and Amritsar. In some cases, appeals have been made in the High Court of Punjab, and one case is pending in the Supreme Court. The period covered is 1950 to 1987. We are aware of the dangers of using such a heterogeneous set of data, but the nature of the subject rules out the methods of normal anthropological enquiry such as participant observation in either the militant movement or in feuds.

MARTYRDOM AND FEUD: THE CONCEPTUAL MODELS

We first attempt to construct ideal typical models of martyrdom and feud in terms of a binary opposition which is not sustained in the analysis of the empirical cases, but is 'good to think' with. We present the features of the two discourses in a highly stylized way before showing their modification and mutual contamination in the development of actual cases.

DISCOURSE OF THE MARTYR

- (a) creates a unique individual;
- (b) relates the community to the 'other' defined by its oppressive control over the community;
- (c) violence is turned against the self - the model is self-sacrifice;
- (d) community is united through the creation of a common narrative of sacrifice;
- (e) martyr is commemorated in collective memory.

DISCOURSE OF FEUD/VENDETTA

- (a) splits the community into conflicting formations;
- (b) the 'other' is constituted within the community;
- (c) violence is ambiguous - lying between the self/other and proclaimed/secret categories;
- (d) violence is remembered only through the composition of personal voice;
- (e) there are no agreed collective narratives or forms of commemoration.

In the modern militant literature of the Sikhs, martyrdom as a symbol has a special place in the construction of the past. The execution of Guru Teg Bahadur, the defiant "Epistle of Victory" (*Zafarnama*) addressed to Emperor Aurengzeb by Guru

Gobind Singh at the moment when he had lost all including his four sons, the willing submission of Banda Bahadur to torture and his execution, provide root metaphors for Sikh history through which the idea of the self is constructed.³ The transformation of these root metaphors in contemporary political writing may be seen in the organization of images in which Sikh identity is constructed primarily through the metaphor of martyrdom. The self of the Sikh as it emerges is that of a martyr whose sacrifices have fed the community. Indeed, even when there is a difference of emphasis, an important image in all the texts of modern Sikh militants is that of *charkhi chadna* and *khopdi utarvana* – i.e. being slowly ground to death over a churning wheel or offering one's head at the stake. These are punishments that the defiant Sikhs are said to have received at the hands of several Mughal emperors because of the insistence of the Sikhs to protest against injustice. Consider the following example in which the construction of the self and the construction of the past appear as conjoint themes.

"History has always been repeating itself. Sikh people passed through a critical phase after the death of Banda Bahadur Gurbaksh Singh in 1716, that some historians called it the darkest period of Sikh history [...] time again took a new turn with the martyrdom of Bhai Man Singh in 1734 A.D. [...] In this way began once again the era of struggle for the Sikhs that subsequently was converted into the golden age of the Sikhs. Which sacrifice is there in the history of the world that Sikhs had not to pay for this conversion? A terribly dark route from the teeth of 'Charhi' to the edge of the sword was traversed. Every inch of the land where we today have assembled was covered by the precious blood of the Khalsa, then and then only could we harness the days when Kashmir, Jamraud, and Ladakh bowed before the Kesri Nisan Sahib and Nanak-Shahi coins could replace the Muslim one's [sic]."⁴

Thus the image of the community as one created through heroic sacrifice pervades this discourse and threats to the solidarity of the community are also translated into threats to its heroic image as in the following passage.

"... the Sikhs have been softened and conditioned during the last fifty years to bear and put up with insults to their religion and all forms of other oppression, patiently and without demur, under the sinister preaching and spell of the narcotic cult of non-violence, much against the clear directive of their gurus, their Prophets, not to turn the other cheek before a tyrant, not to take lying down any insult to their religion, their self-respect, and their human dignity."⁵

The defining feature of the discourse of the martyr is that sacrifice is undertaken on behalf of the community. Just as it was said about Banda Bahadur that he was a shy and retiring man, who was compelled into a heroic stance because of the threat to the Sikh community, so it is said about Bhindranwale that he was a religious man who would have liked to have spent his life in quiet meditation if he had not been compelled by the danger to the Sikh identity in modern India to take to political action (*siyasi masle*).

What is the threat to the community that is sought to be averted by the sacrifice offered by the martyr? The first threat is the reduction of life to the sphere of the personal to the exclusion of the political. The paradigmatic text in this context is the *Zafarnama*, the "Epistle of Victory" addressed to Emperor Aurengzeb by Guru Gobind Singh. According to one interpretation, what Aurengzeb offered to the Guru was a life of peace in return for his silence on the oppression unleashed by the

Emperor. As one contributor to the militant discourse told us, "There was one moment in history when either a revolution could occur or society could continue on the same path. When the Guru addressed the Epistle of Victory at the moment of defeat, he showed the Emperor that the Sikhs were not willing to reduce their life and their faith to tilling their lands and breeding children. At that moment he established a right over the public sphere and the subsequent sacrifices of the Sikhs have been about reclaiming that right."

The sacrifice of the martyr, then, has to be public, spectacular, undertaken on behalf of the community, but also unique because it is undertaken with the specific understanding that the martyr invites violence upon himself. By virtue of this invitation, he forbids a return in the same coin; there is no vengeance because the violence should not be allowed to degenerate into the violence of the feud. It is the stoic acceptance of pain that makes the martyr's blood feed that of the community.

In the narratives woven around the life and death of Bhindranwale, these motifs are repeatedly used. For example, when he was arrested following charges of murder of a prominent journalist against him, his arrest was represented as something that he 'voluntarily gave'. In a speech given just before his imminent arrest, Bhindranwale urged his followers to remain peaceful. "Every stone thrown at a policeman, every abuse hurled at those who have come to arrest me, will be like a stone thrown at my body, an abuse hurled against me." In this motif, we can see that the martyr presents his body that can absorb the violence of the oppressor without allowing it become generalized violence in the community. In this sense, the insight provided by the work of Girard (1972) that sacrifice is a means by which violence may be transformed into community is substantiated by the narrative organization of images here. This is not to say that either Bhindranwale or the other writers in the militant magazines are consistent in inviting violence only upon themselves, for as one of us has argued elsewhere, the discourse also directs violence against others. However the exhortations to kill others are always couched in ambiguity, whereas the image of the martyr does not evoke any ambivalence about the morality of the action.

In view of the fact that Sikh history is presented in terms of a series of repetitions in which a community that is at the point of disintegration is recreated through the blood of the martyr, what does one mean when one says that the martyr is unique? This may be understood in two related senses. First, in the case of the feud, violence undertaken by a person may be avenged by the victim or someone acting on behalf of the victim by killing a substitute. In the case of the martyr, the question of substitution does not arise because his sacrifice is unique. Second, martyrdom does not allow the martyr to claim the status of a Guru. In fact every sacrifice is a way of relating to the Guru - the Sikh (lit. 'disciple') 'buys' his Guru by his sacrifice and conversely a martyr undertaking a sacrificial death on behalf of the community is protected by the Guru, which is why he is unaffected by torture and fear of death. It is interesting that the discourse of martyrdom is haunted by the fleeting possibility that it may become converted into the discourse of feud. For example, although Bhindranwale never claimed that he was a *sant* - indeed, such honour can be bestowed only by others on a person - his claims to sainthood were dependent upon the capacity of the community to create a shared narrative about his activities. Such a shared narrative could not be created because there were always doubts whether he was acting on behalf of the community or on the behest of some

factional leaders of the Congress Party. Further, his manner of dying was not considered by many to be the manner in which a martyr seeks death. Bhindranwale was killed during the Blue Star Operation against militants hidden in the Golden Temple undertaken by the Indian Army in 1984.⁶ This operation itself produced contesting claims on the meaning of sacred spaces. For the militants, the Golden Temple was claimed as a sanctuary from which they could legitimately wage a violent conflict against the state. For the state on the other hand, the stockpiling of weapons in the temple was a desecration of the sacred space and a misuse of the *gurudwara*. Whatever the claims and the counterclaims, there is little doubt that the action of the military resulted in death, destruction, and hardship for many innocent pilgrims who were caught between the two opposing forces.

Let us, however, return to the question of the disputes over the manner of dying of Bhindranwale. For some time the militants claimed that he had not been killed but had escaped and would come back to lead the Sikh masses. They claimed that the government of India was engaged in false propaganda when they claimed that Bhindranwale had been killed while hiding in the temple. This is not how a martyr would have courted death, it was claimed. A martyr seeks death with the same passion and ardor as if it were his beautiful bride. A martyr is never 'killed' - he surrenders to death as one would surrender to a lover. However, since no public accounts of such courting of death on the part of Bhindranwale could be sustained, his death could not be put in the genealogy of heroic deaths. For a time it seemed that Bhindranwale would be consecrated as a saint by the evolution of a shared narrative about his heroic life and death - but in the end, the discourse of feud claimed him.

THE FEUD IN THE JAT SIKH COMMUNITY

The anthropological literature has long recognized that the institution of feud is intimately related to conceptions of social order. In the classic monographs of Evans-Pritchard on the Nuer, feud was recognized as an expression of the social order. The typical genealogical map for the stylized representation of feud in his work is one in which men are represented through patrilineal connections. According to the influential segmentary theory developed by him, the genealogical map provides a paradigm of political alliances. The typical feature of this genealogical map is that each man is shown to have *two* sons thus providing the nucleus of two groups of equal size, pitted against each other. The institution of feud provides an opportunity for the dramatic expression of lineage solidarity at every level of the social structure, the typical division of the tribe being the division into maximal, major, minor and minimal lineages.

This mechanical model of segmentation assumes that relations between men can only be conceived through the exercise of paternal authority and filial unity. In a remarkable critique of this model, Meeker (1979) argues that the major failure of such mechanical models of segmentation lies in the fact that they cannot tell us how men's desires are implicated in their genealogies. As an alternate he suggests that, "The near-Eastern tribal genealogy can be plausibly viewed as the product of men who define themselves as a society of men struggling with one another, a society in which men do not come together to live in peace, but come apart to live by war."

In the case of the Jat Sikhs, violence and conflict mark the relationships within the *biradari*. The conflicts are mostly over land although as we shall see later, they can also grow out of rivalries over women and can gather in themselves other issues such as betrayals in courts of law, or sharing of spoils in the political arena. However, what is clear is that they do not follow any pattern of genealogical nearness or distance. Of the 75 cases of homicide on which we were able to get detailed data, 38 were cases pertaining to the Jat Sikhs, while the rest of the 37 cases were distributed among other castes such as the Majhabi Sikhs, Adharmis, Ramgariahs, Brahmins, and various service castes. Of the 38 cases 30 involved disputes over land. No clear genealogical pattern emerges in the formation of solidarities and conflicts so that contending parties in the dispute could be patrilateral parallel cousins, one set of brothers against another, a set of brothers against the father, one set of brothers along with the father against another set of brothers. In addition, as disputes unfold over time, new alliances are made so that genealogy alone cannot provide a map of political alliances. *It is our main contention that whereas a genealogical representation of alliances in a feud presumes a degree of descriptive certainty, in fact it is essential that we understand the uncertainty of relationships within the biradari and even within the family to understand the nature of vendetta among the Jat Sikhs.*

It may be useful at this point to consider the model of feud and vendetta (as distinct from the model of the martyr) in schematic form to show how differently are these notions structured among the Jat Sikhs.

(1) There is no mediation of gods, goddesses, or gurus in the case of vendetta. This mediation is only reserved for the discourse of the martyr. As we showed earlier, several stories about the martyrdom of Sikh heroes dwell upon the torture and slow killing to which they may have been subjected. The narrator, however, always adds a framing sentence to the effect that because of the mediation and protection of the Guru, the pain and suffering were not felt by the martyr. In all the narratives of vendetta that we have collected, any reference to the mediation of exalted beings is absent. This shows that the violence of vendetta cannot be seen as consecrated by the sacred.

(2) Genealogy does not provide a map for political alliances. Relations are so uncertain that any combination is possible. This uncertainty attaches itself to the domain of property of which land is the most important signifier, and to the domain of sexuality of which women are the most important signifiers.

(3) The possibility of a feud exists when a line, however jagged, can be drawn within the *biradari*.

(4) In accordance with the uncertainty of relations to which we alluded earlier, genealogy is never sufficient for political alliances in vendetta. This requires a further contractual relation which has a ritual character. Relations of alliance for purposes of securing vendetta may be secured by taking of vows (e.g. we shall remain friends, *yar*, till our dying breath) or by exchange and mixing of blood.

(5) Vendetta is seen as punishment meted to someone who has broken a relationship of solidarity by betrayal. This is why vendetta cannot occur between strangers. The symbolic marker that signifies vendetta is a speech form known as *lalkara*. Typically the victim is ambushed or lured into a situation from which he cannot

escape. But at the moment of his death, he must know that this death is in the form of an execution. Thus, if he is asleep he must be woken up. If it is dark he must know who his executors are. In addition he must hear the *lalkara* that takes a form such as this: *adalat wich jhuthi gavahi den da maja chakh* ("enjoy the fruit of having given false witness in the court").

We shall demonstrate the above points by one case study. But let us first attempt a definition of community as it is defined through vendetta. The contrast between the notion of community created through sharing with community created through exchange lies at the heart of many anthropological distinctions, the most prominent of which is the community of descent and the community created through alliance. In his classic study, Lévi-Strauss (1967) shows that it is only through restricted or generalized exchange that a global (in the sense of total) structure of exchange can be built which has at its basis the moral community of men created through exchange of women. However, even in this form of community Lévi-Strauss notices the possibilities of rupture and the ambivalence around exchange as it is expressed through protracted marriage negotiations: female poetry, as well as the tendency to deal with the 'risks' of exchange through curtailing the long cycles of exchange into short cycles. Thus human desire intervenes; it sometimes impels human beings to recognize the limits of their moral communities which are created through laws of exchange by presenting the possibility of evading these laws – at other times "... the prohibited marriage appears in spectral form: it gnaws at the social conscience with a kind of nostalgia and remorse." (Lévi-Strauss 1967)

Thus darker passions which underlie all socially approved forms of exchange are recognized by Lévi-Strauss but are banished from his theory of exchange. We suggest that in the case of feud and vendetta we are witnessing this underside of exchange, its shadowy existence to which substance is given through a recognition of the darker passions of man. If rules of marriage exchange give a cultural structure to desire as it is consecrated by society, rules of vendetta give form to desires that are not consecrated by society but are nevertheless recognized. These, then, may be considered as providing rules of disorder. Thus at one level we can compare the creation of community through rules of exchange expressed in marriage and gift-giving (as has been done by Lévi-Strauss and Dumont), with the creation of community through rules of exchange relating to vendetta. Both types of rules split the society by instituting difference and then unite it by exchange. This level is to be opposed to another level at which a different definition of community comes into being through the discourse of the martyr which institutes the *oneness* of community. This non-differentiated unity is expressed in the uniqueness of the martyr, the destruction of resemblance, the intervention of the divine, and through commemoration of the sacrifice of the martyr in public memory.

The violence of vendetta is always viewed with an ambivalence, that is completely absent in the discourse of the martyr. Thus community is not only created through laws and desires that society consecrates but also has a dark side corresponding to the darker passions. This is seen in all narratives that describe the origins of a vendetta. Typically such descriptions make reference to the darker passions. "His behavior made bitter anger arise within me"; "The woman saw Amar Singh for the first time and was infatuated. This gave rise to vendetta among the

cousins”; “His neighbor would pass over his fields everyday, knowing he had no right of passage. Smouldering anger arose within him at this slight.”

The recognition that community has a dark underside reflected in rules of vendetta is shown by the fact that such feelings of envy, anger, bitterness and hate are not treated only as individual disorders but as passions, the pursuit of which defines relations between men and values of masculinity among the Jat Sikhs. What then differentiates this form of violence from purely individual instances of violence is the fact that there are well understood rules by which darker passions may be pursued through vendetta which are absent in the case of individual transgressions. For instance, a woman killing another woman in a fit of passion would be treated by the Jat Sikhs as having committed an individual transgression. Her violence could not be made the origin of an ongoing vendetta. In contrast, one may vow to avenge the death of a brother or a friend if they form an alliance against another feuding party.

AN EXAMPLE

This is a case study of a feud which had its origin in 1952 and found its most dramatic expression in 1975 when 22 people were shot dead in the Sessions Court at Jallandhar. We first relate the story as it was told by a friend of one of the principal accused.⁷

It all started in 1952 or 53 over a woman called Joginder Kaur who lived in a moffusil town called Nakodar. She was of incomparable beauty. She was married to Mihan Singh and till then they had lived a happy married life. One day two brothers, Amar Singh and Pyara Singh, who were *biradari* relatives of Mihan Singh came to the village. They happened to meet Joginder Kaur in a relative's house. Joginder Kaur was infatuated by Amar Singh. They met several times and Amar Singh confided his relationship with this woman to his younger brother Pyara Singh. Together they persuaded her to elope with them. They fled to a village away from Punjab, in Pilbhit district, where one of their relatives Umrao Singh had a farm. Mihan Singh, the husband of the woman filed a complaint at the Police Station. After some time, the police were able to trace them to this village in Pilbhit and Umrao Singh, Amar Singh and Pyara Singh were arrested. However, Joginder Kaur made a statement in court that she had gone with Pyara Singh⁸ of her own will and that she was married to him.

Mihan Singh had come with many of his relatives to the court ready for a fight. He and his relatives were so humiliated by this public confession of Joginder Kaur that they wanted to kill her along with her lovers right outside the court, but relatives of Amar Singh, Umrao Singh and Joginder Kaur had come prepared for precisely such an encounter. When Mihan Singh saw that they were outnumbered by the other side (*ona da pasa bhari si*), he withdrew swearing vengeance.

That night Amar Singh and Pyara Singh went to have drinks with a friend Charan Singh who was a Nambardar of Nurpur village, and his brother Swaran Singh. A distant cousin of Charan Singh, called Darshan Singh, shot him dead when they were all drunk pretending that he had really wanted to shoot Amar Singh because of an altercation over Joginder Kaur. Darshan Singh was arrested. Pyara Singh was to give witness against Darshan Singh but he took a bribe from Darshan Singh's 'party' and rescinded his earlier statement. Now Swaran Singh swore to take revenge for his brother's death. So the feud now shifted between Amar, Pyara, and Darshan against Swaran Singh and his party.

Swaran Singh had to lie low for several years. In 1960 he came in touch with Udai Singh who had made quite a name for himself as a hired killer. The two men struck a great friendship. Now Swaran Singh, Udai Singh and another cousin Harbhajan Singh disguised themselves as hired laborers and were able to shoot Pyara Singh dead. They were arrested but

were acquitted for lack of witnesses. It now fell on Amar Singh to avenge the death of his brother Pyara Singh from his enemies, Swaran Singh, Harbhajan Singh, and Udai Singh.

In 1964 or so, another incident happened. One of the *biradari* called 'Maikian' came to visit people in Amar Singh's village. As they were leaving, their relatives along with Amar Singh and some others came to the borders of the village to see them off. However, one of Amar Singh's enemies had made contact with them and persuaded a member of their clan to take this opportunity and kill him. This man suddenly shot at Amar Singh but even as he was falling, Amar Singh shot him dead. Amar Singh was injured but he recovered. He was also acquitted in the court on the charge of murder as he was supposed to have fired in self-defence.

In 1966, Amar Singh made another attempt to take revenge against Swaran Singh and his party. Amar Singh and his friends went disguised as policemen to Rusulpur village and enacted the whole drama (*pura drama keeta*) of a police raid. They arrested Swaran Singh and his two brothers and as they were bringing them to the outskirts of the village to shoot him, he recognized one Sadhu Singh who was accompanying Amar Singh and cried out that it was an ambush. Amar Singh and his friends shot dead the three brothers. They were arrested but were acquitted again. Meanwhile Harbhajan Singh and a friend called Bau who had been arrested on another murder charge, were also acquitted and they took on the responsibility of avenging the death of Swaran Singh and his brothers.

In 1970 a marriage took place in which Amar Singh was a guest. Harbhajan Singh and Bhaji, along with their friends disguised themselves as military men and positioned themselves in the way in order to ambush and kill Amar Singh. Bhaji threw grenades at their party and Amar Singh and his five supporters were killed. Amar Singh had also made friends with a notorious criminal and smuggler, Mohinder Singh Azad, who in revenge killed a man called Mota Mikka (*motta* meaning 'fat', is the nickname) of Harbhajan's group. Harbhajan made an oath, "If I survive, I will avenge this killing." Harbhajan was arrested and tried for the five murders and was sentenced to life imprisonment. His other friends were declared absconding. In 1975 he requested the court to be allowed to go and attend the marriage of his brother. His enemies Mohinder Singh Azad and five others came to know that Harbhajan would be present in court for the hearing of his petition. So, disguised as *ragis* (musicians) they took position in a hotel room near the court. When Harbhajan Singh, with his brother, sister's husband and some friends, who had come to see him, was waiting in the courtyard of the *Kachari*, they shot and killed six people and six others were injured.

In the attempt to capture them, the police shot and killed Mohinder Singh Azad and Bissa, one of his associates. Mita, Chindda, and Surinder Singh, the other associates were arrested and given life imprisonment. This was reduced in the High Court and they came out of jail in 1983. Mita and Chindda took shelter into the Golden Temple and joined Bhindranwale's fold. Chindda was butchered by Bhindranwale's men in May 1984, for having killed Surinder Singh Sodhi who was also involved in all this and had become a trusted confidant of Bhindranwale. Mita decided to live a peaceful life and married Joginder Kaur whose elopement with Amar Singh and Pyara Singh gave birth to this whole feud.

As this narrative reveals itself, we are struck by the uncertainty which prevails in all relationships. Mihan Singh loses his wife Joginder Kaur to two of his *biradari* relatives. The woman is mentioned as the first cause of the enmity but we notice that while she may have provided for the solidarity of the two brothers for she is supposed to have been infatuated by both, her husband cannot muster the resources to pursue vendetta against them. Soon the narrative shifts in emphasis and vendetta due to betrayals among men becomes the focus of the story. Cousins betraying each other; friends rescinding in court; and an ever changing composition in which hired assassins, factions against the state level as well as involvement of different sets of relatives make it possible for the story of vendetta to be pursued. In order to

appreciate how contingent are the events and relationships through which the story of vendetta is pursued, we simply give below the bare bones of the narrative in sequential terms :

1952/53 A woman's infatuation creates a line of conflict within the *biradari*. An alliance between Amar Singh, Pyara Singh and Umrao Singh defeats the husband and his close relatives through show of force in the court of law.

1953 Pyara Singh gets entangled through pure contingency of having been present in a violent encounter between two cousins - Darshan Singh and Charan Singh. He gives false witness leading to feud between Amar Singh, Pyara Singh, and Darshan Singh - the assassin, on one side - and Swaran Singh - the brother of the slain man, on the other.

1960 Swaran Singh recruits and befriends hired assassin Udai Singh and is also joined by a cousin, Harbhajan Singh, through ties of friendship. Swaran Singh, Udai Singh, and Harbhajan Singh shoot Pyara Singh dead. Amar Singh vows vengeance.

1966 Amar Singh shoots dead Swaran Singh and two of his surviving brothers (the narrative does not mention their active participation in the feud). Harbhajan Singh swears to avenge the death of his friend. He recruits five others. Amar Singh makes friends with a notorious smuggler Mohinder Singh Azad.

1970 In an encounter between the two groups, Harbhajan Singh kills Amar Singh but his associate Mikka Mota is killed by Amar Singh's friend Mohinder Singh Azad.

1975 Harbhajan Singh is arrested but on one occasion when he is out on parole for the day, he is attacked and killed by Mohinder Singh and his associates. In the chase police kill Mohinder Singh and one of his associates, Bissa. Two others - Mita and Chindda - are arrested.

1983 On being released, Chindda and Mita take refuge with Bhindranwale. Chindda is killed in an act of vengeance within the disputing groups of the militants.

Mita decides to live a peaceful life and marries Joginder Kaur who makes an appearance in the narrative only at the beginning and the end.

IN THE COURT OF LAW

We shall now try to see how this narrative is transformed in the context of the court case. We are going to limit ourselves to the judgement in the High Court arising out of the appeal against the judgement of the Sessions Court in the case of the Jalandhar murders in which Harbhajan was butchered. Although as it is clear from the narrative, that the feud is interspersed with several murders, court cases and criminal trials, we cannot go into all of these here.

THE LEGAL NARRATIVE

In any legal narrative we would find contested versions about the events under legal scrutiny. We give first, the master summary of the case as it appears in the High Court judgement in which appeal was made against the order of Sh. Prithipal Singh Grewal, Addl. Sessions Judge on 24 May 1978 convicting the eight appellants with punishments ranging from seven years to life imprisonment. There was also an appeal made by Surinder Singh who was convicted and awarded death sentence. The summary of the case as pronounced by the judge is as follows.⁹

This appeal arises out of a case in which 6 men lost their lives and 6 men were injured in the courtyard of Sessions Court in Jullundher when they were waiting with the accused Harbhajan Singh who was charged with the murder of Amar Singh. 22 men were said to have been responsible for the occurrence. 16 accused persons were prosecuted together. 4 of the accused were acquitted. Mohinder Singh Azad was killed in a police encounter while the case was going on on 15 or 16th January. One of the accused Gajjan Singh turned approver and is now being separately prosecuted. 4 of the accused are absconding.

The background of the case is said to be an old enmity extending to 22 years. Murder of 12 persons had already taken place. 2 persons (a father and a son) were killed on May 25, 1978. Five persons concerned in the present case were being prosecuted in earlier cases. They were absconding. Harbhajan Singh was helping the police in pursuing them but was himself placed under arrest for reasons of security.

The Sessions Court had awarded imprisonment from 7 years to life imprisonment on the testimony of Jaswant Singh, brother of Harbhajan Singh who was himself injured and who was supported by Charan Singh. The court examined the testimony of Preetam Singh who was in charge of Police Post No. 4 and who is supposed to have found Jaswant Singh as he was going in an injured state to the police post. The court found this testimony to be suspect because although the incident occurred at 11 in the morning, the FIR was only filed at 7 in the evening. Thus the testimony regarding time of recording of FIR is considered unreliable and it seems likely that the FIR was dictated by the police. The car plate No. in which the assailants were escaping was identified by Jaswant Singh. It is improbable that in an injured state Jaswant Singh would have been able to read and remember precisely the car plate No. The suspicion is therefore strengthened that the FIR was recorded later and information about the car was supplied to the police after they had found the abandoned car in which the assailants had escaped.

About the major assailants, Malkiat Singh and Surinder Singh who were supposed to have first fired and killed Harbhajan Singh, and who were absconding, the court felt that their behavior strengthened the case against them. The case against the other appellants was that they fired from outside the court walls in order to help the five major assailants to escape. This firing resulted in injuries and death of a constable and a hawker. These appellants were supposed to have helped the two major accused because of the old enmity over women and because of their involvement in smuggling. The court rejected these motives and stated that if the motives were ascribed collectively then the *guilt of each particular appellant became difficult to establish.*

This reasoning of the court was further strengthened because the corroborative evidence of Charan Singh could not be trusted as he had been convicted of several excise offenses and therefore it would be easy for the police to influence him in giving collaborative evidence. Gajjan Singh who had turned approver was not brought as witness because he was not willing to support the prosecution. Finally the police had been unable to supply the various pertinent documents including the *roznamchah.*

The court's conclusion was that "Taking advantage of a heinous occurrence which had taken place, the police wanted to collect together as many dangerous persons as possible for being prosecuted in this case." Thus while the court acquitted the 8 persons who had appealed, it reduced the death sentence against Surinder Singh on the ground that the FIR as well as the evidence of the police personnel was perjured and it was not possible to prove as to whose act was responsible for which murder.

DISCUSSION

In the modern legal system, vendetta becomes transformed into crime. However, the nature of this transformation is not very clear for one could also say that from another perspective it is the procedures of the court and the investigative procedures which become part of the uncertainty of relations which are the mark of the culture of vendetta.

First of all, courts introduce a new arena of uncertainty simply because the normal assumption that the court proceedings take place in the natural language of the people is not valid here. Two kinds of transformations at the level of language take place in the court and even before that in the investigative proceedings. The first transformation relates to the oral discourse being converted into a written one. The judge in the High Court was certain that the FIR had been dictated because of the timing and the manner in which details had been specified. But in fact it is common practice in the police station that the FIR must follow a format dictated by the presiding police officer. In almost every FIR that we have examined that reports a murder, there is a formulaic beginning: "We were coming to you to report this murder when we saw a police patrol quite near the place of murder and we reported it." Thus the FIR filed by Harbhajan's brother that said that the police man had found him injured and bandaged and willing to give a statement as eye witness of the murder was contrived; but this formulaic rendering is simply part of the linguistic culture of police conventions at the local level of the *thana*.

Secondly, in the transformation of their narrative, the people filing FIRs, have to rely upon the recording of someone in the police station. This fact can be used by the police to record things which the witness may not have stated or it may be a tool in the hands of the person appearing in court to deny earlier statements. In the Sessions Court, Jaspal Singh who was the eye witness and had initially given the whole history of the feud, completely denied his statements. For instance, he stated, "I did not say in my statement that Tejpal Singh, Mohan Singh, Monni and others were part of the gang of Amar Singh and Pyara Singh." When confronted with his earlier statement, he said that it is so recorded but "I did not say it."

Thirdly, the relation between a person and his speech in a court of law becomes a mediated relationship because of nature of language as well as canons of evidence. In the legal process it is often assumed that the canonic level of the law (here rules of evidence) assume the referential level. However, I would submit that the referential level is itself created by the canon of the law. Thus in describing events, people would often assume both in the *thana* and in the court that the validity of the statements would be judged by some judicial canons and then tailor their description accordingly. Thus one person describing a murder may say that a particular person inflicted a wound about six inches below the neck. Even if such a description is true, it is not often the language of everyday life. Now what has happened in this description is that the eye witness who has probably been involved in several such cases, imagines what the post-mortem report would say and produces evidence in accordance with that canon. Again a court may find, as the High Court did, that the very precision is suspect since a person witnessing a gruesome murder may not be able to remember the precise location of a wound in terms of inches. Thus nature of memory in the judicial process is quite different from the social context.

In establishing the legal person in criminal proceedings then, the person is not only a cognitive and a moral person, but also one who is constructed by the court as a manipulator of the legal process. This is most evident in the strictures that are often passed at the High Court level upon the investigative agencies. For instance, perjuring the FIR or violating police procedure by not keeping the *roznamchah* is often grounds for reducing the sentence of someone facing trial or acquitting him. In fact, from our evidence those who take part in the culture of vendetta have assimilated court procedure into their own culture. This is why acquittal of people known to be involved in murders are frequent even when there have been eye witnesses. And as we saw, giving false evidence in court has become a major part of the vendetta culture.

For those cases which come up to the High Court, the interest of the trial is that it often shows the agencies of the case themselves involved at some level in this culture of vendetta. In the case of Gajjan Singh, the police had taken the case as convenient for implicating all those who were involved either in the feud or were otherwise eluding the police net. Hence although only six people were named in the first information report, the inspector had persuaded other witnesses to name other people. One witness, the court found, had acted as police witness in 200 excise cases. Similarly evidence was procured from one person by turning him into approver.

It is also interesting to note that while the Sessions Judge was willing to accept enmity as motive for the murders, the High Court found it insufficient motive to fix individual guilt.

From the perspective of the participants in vendetta – men whose lives seem to be defined by the singular search for avenging the murders and betrayals through which the uncertainty of relationships reveals itself – the court becomes a further arena in which the vendetta may be pursued. It is a symbol both of an institution run by rules but one whose ‘enunciative powers’ can be used by the forces of the community in accordance with its own rules of disorder. In the transformation from *vouloir* to *savoir* to *pouvoir* that Greimas (1976) saw as essential to the legal discourse as a semiotic discourse, the court and the police reveal a series of rules through which illegalities must be pursued. Here, ironically, is an instance in which community integrates the legal culture in its own culture of uncertainty and disorder.

CONCLUDING COMMENTS

We have described two opposing ways of constructing the community through violence. The discourse of the martyr by attracting violence upon itself, provides a means of transforming violence into community. In the modern extremist discourse, we have shown how such a discourse provides a way of organizing memory and thus using the concept of the community as a resource to challenge the ideological hegemony of the state. The simultaneous existence of the discourse of vendetta, on the other hand, constructs community through the dark underside of exchange – recognizing and giving form to the darker passions of man which are also implicated in the creation of community. These forms of community also touch the institutions of the state and give it a character as in the case of legal institutions.

Thus rather than opposing community and society as two different modes of constructing experience, we have tried to show the plurality in the definition of community itself and located the different points in which it shapes and is, in turn, shaped by the institutions of the state in contemporary Punjabi society.

V.D., Delhi School of Economics
R.S.B., Amristar University

NOTES

1. We take this opportunity to express our deep gratitude to all those people who were willing to share their knowledge and experience with us. We are deeply conscious of the risks that many people have taken in making this work possible. We especially remember the stimulating discussions with our friend, Sheetal Das, a policeman of fierce integrity who was tragically shot dead. In the course of this work we encountered world views that were far removed from our rather banal lives and we never ceased to be amazed by the humour with which such differences were negotiated. A fellowship at the Center for the Study of Developing Societies, Delhi, enabled the author, Dr. R.S. Bajwa, to take study leave for six months for which we are both grateful.

2. Some authors have suggested that the term feud should be used when violence is organized according to some structural patterns and vendetta when the motives for revenge are purely personal. We find it difficult to make such a neat distinction since structure and personal choice seem to be woven together in defining these forms of violence among the Jat Sikhs in Punjab.

3. For an account of these sacrifices and the discrepancies between Muslim and Sikh sources on the nature of these accounts, see SINGH (1963).

4. "Message to the Delegates of the 1st annual Dal Khalsa Conference", held at Gurdaspur on 8-9 December 1979, by S. Gajinder Singh, Panch Dal Khalsa.

5. See *They Massacre Sikhs*, A white Paper by Sikh Religious Parliament (Shromani Gurudwara Prabandhak Committee), Amritsar, date not given.

6. The absence of an agreed narrative on the Blue Star Operation makes it very difficult to find a way of writing about it. The Indian state claimed that the operation against terrorists became necessary because they were using the Golden Temple as a sanctuary to escape from due processes of law and for perpetrating violence against innocent citizens. It is claimed in the militant literature that this operation was undertaken to humiliate the Sikhs by attacking and desecrating their most sacred spaces. Most Sikhs construed this as an attack on their community. While it was true that the Golden Temple was used as a sanctuary by the terrorists and even ordinary criminals, it was also true that many innocent pilgrims were injured, killed, or arrested during this operation.

7. There are other versions of the feud that we have collected, but we will not consider them in this paper in order to avoid unbearable complexities. However, we would like to note that in our interview with Joginder Kaur, she emphasized the 'honourable' ways of pursuing violence and contrasted it with the unprincipled violence of the terrorists. There was also greater place for her own active role in luring enemies to places where they could be killed by men, but like the men she also defined herself as people "whose lives were lived in violence (*maran kattan vale log*)".

8. In the narrative a clear distinction is never made between the brothers as both of them were assumed to be her lovers. We should not therefore look for an individualized relation here.

9. Names of persons as they appear in the narrative of the informants and as they appear in the summary by the judge do not always correspond, because the police tried to implicate many other notorious characters in the case.

REFERENCES

- DUMONT, L. (1966), *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*. Paris, Gallimard.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1968), *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*. Paris, Gallimard. (1st ed. 1937.)
- GIRARD, R. (1972), *La violence et le sacré*. Paris, Grasset (« Pluriel »).
- GREIMAS, A.J. & LANDOWSKI, E. (1976), "Analyse scientifique d'un discours juridique", in A.J. Greimas, ed., *Sémiotique et sciences sociales*. Paris, Seuil.
- HABERMAS, J. (1986), "Civil disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State", *Journal of Sociology*, XXVI.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1967), *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris-La Haye, Mouton.
- MEEKER, M.J. (1979), *Literature and Violence in North Arabia*. Cambridge, Cambridge University Press ("Cambridge Studies in Cultural Systems" 3).
- SINGH, K. (1963), *History of the Sikhs*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 2 vol.
- TÖNNIES, F. (1955), *Community and Association*. Transl. by Ch. P. Loomis, London, Routledge and Kegan Paul.
- UNGER, R.M. (1975), *Knowledge and Politics*. New York, The Free Press.

ABSTRACT

This paper describes two opposite forms of violence, viz. martyrdom and feud as modes of defining community in contemporary Punjab. It argues that the appropriation of the past and the construction of memory in the case of martyrdom seek to create a shared narration of the past while in the case of feud, it creates a jagged line to divide the caste *biradari* in accordance with shifting forms of alliance. Finally it is shown that neither of the two discourses can be treated as examples of traditional forms of violence for both are incorporated into the textual and institutional discourse of modernity in contemporary Punjab.

RÉSUMÉ

COMMUNAUTÉ ET VIOLENCE DANS LE PUNJAB CONTEMPORAIN

Cet article montre comment deux formes pourtant opposées de violence, l'une associée au martyre, l'autre à la vendetta, peuvent jouer également un rôle dans le façonnement des communautés au Punjab, aujourd'hui. Tandis que dans le cas du martyre, l'appropriation du passé et la construction de la mémoire se trouvent mobilisées pour définir un passé commun dans les termes d'un récit partagé, la vendetta, au contraire, trace des lignes de fractures toujours imprévisibles selon des alliances précaires au sein même des phratries. Il apparaît aussi qu'aucune de ces deux formes de violence ne peut être considérée comme traditionnelle car toutes deux participent également de modes de discours narratif et institutionnel caractéristiques de la modernité dans le Punjab contemporain.

PROCESSIONS HINDOUES, STRATÉGIES POLITIQUES ET ÉMEUTES ENTRE HINDOUS ET MUSULMANS

« The last day of the festival [de Moharram] in Nathum was always an anxious one for the police. The whole city turned out to see the tazias [cénotaphes]; sightseers crowded the streets and the roofs of the houses. The mourners, excited by the onlookers and fortified with drugs, worked themselves up to a final pitch of fervour and frenzy, which the most trifling incident might turn to blind fury. It was during the early part of the day, when the tazias were still moving about in the crowded walled city, that the danger was the greatest. At some places rival processions had to pass close to one another; the routes of several lay right through the centre of the Hindu quarter of the city. An angry word or a slight mischance might easily precipitate a riot [...] there was a long tale of Moharram riots at Nathum. One year the top of a large tazia stuck against a telegraph wire; a small bit was broken off and fell to the ground. In a few minutes a rumour spread through the crowds that a Hindu had thrown a stone at a tazia. Hindus and Muslims fell upon one another; hooligans set fire to buildings, houses were looted, and for several days there was an orgy of bloodshed. On another occasion, just as the tazias were being lined up on the circular road, it was heard that four Muslims had been stabbed by Hindus on the other side of the city. Dropping their tazias on the road, the mourners and bearers rushed back into the city to loot the Hindu shops and murder any Hindu they might meet on the way. »

Penderel MOON,
Strangers in India.

Un relevé statistique plus ou moins sommaire suffit à montrer l'extrême diversité de l'origine des émeutes entre hindous et musulmans (Ghurye 1968, chap. 10 ; Krishna 1985 : 61-74) ; d'autant que leurs causes immédiates sont parfois surdéterminées par des rivalités socio-économiques où s'enracine en fait l'antagonisme des communautés (Jaffrelot 1992).

On s'intéressera ici à la catégorie des émeutes éclatant à l'occasion de processions hindoues – notre exergue n'ayant d'autre raison d'être que de rappeler l'existence de violences symétriques dans le contexte musulman. Les processions semblent toujours avoir été un vecteur de tensions et même de violences intercommunautaires, comme le suggère l'essai de préhistoire du communalisme que l'on doit à C. Bayly (1985 : 198-199). La corrélation entre la tenue de processions hindoues et la fréquence des émeutes renvoie sans doute pour partie aux caractères spécifiques de cette institution rituelle telle que l'analyse Sandria Freitag. Cet auteur montre en effet que la procession constitue une totalité sociale intégrant des dimensions spatiales, temporelles et cognitives.

« The use of urban space proved especially important in expressing community [...] Use of the main thoroughfare ensured the maximum audience, always an important consideration for the public exercises of religion. More significantly, it established community claims to the center of an urban locale, implying the centrality of the group to city life [...] »

The interplay of sacred and profane space deserves special attention. The very mobility of the sacred space surrounding a procession, while providing an element essential to fostering community, posed some crucial problems. These occurred primarily when one group's sacred space overlapped another's, and these circumstances often prompted riots... » (Freitag 1990 : 134-135).

J. Masselos a souligné cette relation entre espace et violence dans son étude sur l'émeute de Bombay en 1893. Il a en effet observé que ces violences mettaient aux prises des groupes et des espaces préalablement déterminés par leurs activités publiques telles que les processions :

« Essentially the forays drew upon the same kind of territorial base as was displayed in various religious and other festivals, insofar as the groups were often or usually reflections of neighbourhoods and used them as bases from which to make their sallies » (Masselos 1993 : 187).

Masselos considère en particulier que pendant les émeutes de 1893 les « incursions dans les territoires rivaux n'étaient pas différentes des structures d'opposition établies depuis longtemps lors des confrontations entre 'tabuts' [cercueils] de quartier à l'occasion de Moharram ou des offensives à peine moins articulées les jours de Holi ! ». Cela l'incite à relativiser la dimension religieuse de violences dans lesquelles il voit surtout l'expression de la cohésion sociale et de l'identité de groupes locaux.

Si la procession constitue un véhicule potentiel de la violence intercommunautaire en raison de sa capacité à définir un espace sacré, enjeu de conflits récurrents, elle favorise aussi l'émeute en raison de son pouvoir d'homogénéisation : les participants d'une procession dévalorisent nécessairement les divisions sociales internes à leur communauté par rapport à l'appartenance religieuse, puisque c'est en vertu de celle-ci qu'ils accomplissent le rituel de la procession. Il est utile de citer à nouveau S. Freitag sur ce point :

« Though each group of participants might remain distinct from its neighbors, they shared involvement in the same observance for the same ostensible object. Community connections must have been felt at their most tangible and concrete, fostered by these very specific influences which were physical, spatial and temporal in nature. As long as the impact of all these influences still operated, the overarching nature of group identification based on religious community appeared utterly convincing. Threats to community values during these occasions of integrative collective activities could prompt immediate and vehement responses » (Freitag 1990 : 138).

Cette analyse s'inspire explicitement du concept de *communitas* élaboré par V. Turner pour désigner les circonstances – comme les processions – dans lesquelles une « structure » sociale, nécessairement hétérogène en termes de statuts, constitue un *tout indifférencié* (Turner 1974 : 237). Ces notions semblent particulièrement adaptées au milieu hindou étant donné son extrême différenciation sociale et la façon dont les processions religieuses tendent à transcender ces distinctions. Ce processus ne s'accomplit jamais qu'imparfaitement, les processions conservant une structure clairement ordonnée, qu'il s'agisse de celles des ascètes lors des Kumbh Mela dont traite V. Bouillier dans ce même volume ou de celles réalisées lors de fêtes de villages. On n'observe là que des *communitas* approchées. O. Herrenschmidt souligne par exemple que dans le village de Pentakota (Andhra Pradesh) :

« Le Brahmane exclut de sa procession les Intouchables et s'exclut (ou est exclu) de la leur [...]. Il n'y a que des totalisations partielles. Dans la pratique quotidienne, ce que nous rencontrons et entendons constamment, c'est l'opposition d'un 'nous' aux 'autres' » (Herrenschmidt 1989 : 193).

Si ce « nous » reste incomplet, il se révèle tout de même plus ample lors des processions. Celle accompagnant le sacrifice du buffle parcourt les principaux quartiers du village – à l'exception de celui des brahmanes. À cette occasion, les autres « castes s'assemblent et si elles se distinguent dans le cortège, elles se mélangent dans la foule » (*loc. cit.*). Cette mise entre parenthèses de certaines différenciations sociales laisse donc émerger un « nous » élargi à plusieurs castes¹.

Cette formation de *communitas* imparfaites constitue un facteur potentiel de violence intercommunautaire dans la mesure où ce « nous », en raison des propriétés englobantes et homogénéisantes de la procession, sera d'autant plus prompt à s'opposer aux « autres », désormais surtout identifiables aux groupes religieux non hindous et d'abord aux musulmans. Abordant cette question du point de vue psychologique, S. Kakar suggère d'ailleurs de profondes affinités entre les processions religieuses et les forces impliquées dans l'émeute :

« Le besoin et la recherche d'une expérience transcendente, visant à perdre le soi dans le groupe, à suspendre le jugement et l'expérience du réel constituent [...] les premiers ressorts des assemblées religieuses et de la foule violente, même si l'objet déclaré est l'élévation spirituelle dans un cas et la volonté de nuire ou le crime dans l'autre [...] Sans les rituels qui rendent la tradition palpable et donc étendent le groupe dans le temps en donnant des assurances de continuité à l'ego assiégé, et sans la visibilité permanente de chefs [religieux] dont la présence est signalée par des signes extérieurs spécifiques, et qui remplace les fonctions protectrices et aimantes du superego, les rassemblements (*crowds*) religieux peuvent facile-

ment se transformer en foules (*mobs*) de pillards. Transcender son individualité en la fusionnant dans un groupe peut engendrer un sacrifice de soi héroïque mais aussi une brutalité inimaginable » (Kakar 1990 : 143).

Cette conception de l'assemblée religieuse comme siège d'une *communitas* aux fondements irrationnels ne se trouve cependant que partiellement corroborée par la pratique. Lorsque les processions hindoues dégèrent en émeutes, c'est souvent parce qu'elles ont été manipulées par des leaders – y compris religieux – à des fins de mobilisation idéologique et politique. Les foules processionnelles peuvent présenter un déficit de rationalité lorsqu'elles glissent vers le statut de *communitas* mais c'est précisément pour cette raison – et notamment par rapport à l'homogénéisation sociologique inhérente à ce phénomène – que des leaders peuvent chercher à les utiliser comme des masses de manœuvre, instruments potentiels de la violence intercommunautaire.

Au demeurant, l'hypothèse de S. Kakar ne peut se vérifier pleinement qu'à partir du moment où la procession exclut de ses rangs des membres de l'autre communauté qui avaient coutume d'y participer : tout comme des hindous prenaient part à Moharram, des musulmans avaient coutume d'officier comme musiciens dans certaines processions hindoues. Or cette pratique a commencé à tomber en désuétude lorsque des groupes hindous militants sont parvenus à transformer ces institutions traditionnelles pour les utiliser à des fins de mobilisation politique. Les émeutes des années 1890, 1920 et 1980 que nous nous efforcerons de comparer révèlent sous ce rapport un modèle de la violence intercommunautaire où le rôle des acteurs politiques, à l'origine d'une réinterprétation des processions, est chaque fois déterminant.

On observe en effet, sur le long terme, une politisation par étapes des processions qui en fait un vecteur de violence. La réinterprétation par Tilak des processions en l'honneur de Ganesh, dans les années 1890, constituait une réaction de mobilisation unitaire suscitée par l'« agression » musulmane. Dans les années 1920, le même phénomène se trouve réitéré après que la menace musulmane ait pris la forme d'un pan-islamisme violent dans le cadre du mouvement du Califat, mais les processions devinrent aussi des vecteurs de violences en tant qu'enjeux politiques, comme nous le verrons avec le cas des *Ram Lila* d'Allahabad : la démocratisation du système politique liée à la réforme de 1919 ayant favorisé l'émergence d'une classe politique, celle-ci se montra attentive aux sensibilités de l'électorat et soucieuse, à ce titre, de défendre des institutions religieuses comme les processions. Ces préoccupations politiques revêtiront une importance bien plus grande après 1947. Il ne s'agira plus de s'ériger en défenseur des processions au risque de provoquer une émeute – même si cette pratique perdure – mais de détourner les processions de leur vocation et de leur itinéraire pour déclencher l'émeute, comme le suggèrent celles de Bhiwandi et Jamshedpur dans les années 1970. Dans un deuxième temps, au cours de la décennie suivante, les leaders nationalistes hindous ne se contentent plus d'utiliser des processions religieuses, ils lancent leurs propres cortèges dans les rues en leur donnant la forme de processions.

I. LA GENÈSE D'UN MODÈLE

A. LA PROCESSION COMME RÉACTION UNITAIRE ANTI-MUSULMANE

1. LA FÊTE DE GANESH RÉINTERPRÉTÉE

La capacité des processions hindoues à transcender certaines différenciations sociales constituait un atout précieux pour les nationalistes qui déplorait les divisions de la communauté majoritaire, une faiblesse à laquelle était régulièrement attribuée la façon dont les musulmans osaient parfois agresser leurs voisins hindous. En 1893, une procession organisée à Yeola en l'honneur de Balaji fut ainsi attaquée au passage d'une mosquée par des musulmans que la musique du cortège avait perturbés. Tilak, le chef d'une faction politique montante à Poona, appela alors les hindous à ne plus participer aux processions de Moharram et rechercha un moyen de surmonter l'absence de conscience communautaire hindoue où il décelait la cause de cette émeute. Il opta pour une réinterprétation de la fête organisée à l'occasion de l'anniversaire de Ganesh (ou Ganapati) - Ganesh Chaturthi (Kelkar 1967 : 182). Cette célébration fut ainsi transposée de la sphère privée dans le domaine public à des fins de mobilisation collective, pour unir les hindous, comme en témoignent de nombreux éditoriaux de Tilak dans le *Kesari*. Le 3 septembre 1895, il écrivit ainsi que : « If Hindus, even in one province, unite to worship the same God at least for ten days every year, it is an event of no mean significance. »²

Cette réinterprétation de la fête de Ganesh illustre bien une forme de mimétisme stratégique³ propre aux nationalistes hindous dans la mesure où il s'agissait pour Tilak, face à la « menace » musulmane, d'incorporer à l'hindouisme une des pratiques perçues comme une force de l'islam, à savoir le rassemblement voire la congrégation religieuse sur un pied d'égalité. Il ne masquait d'ailleurs pas la dimension mimétique de sa démarche⁴, comme en témoigne cet éditorial du *Kesari* :

« Religious thoughts and devotion may be possible even in solitude, yet demonstration and *éclat* are essential to the awakening of masses. Through this nationalist appeal, the worship of Ganapati spread from the family circle to the public square. The transition is noteworthy since (despite some exception) Hindu religious worship is largely a matter of individual or family worship. Congregational worship as that in Christianity or Islam is not common. But nationalism provided the necessary social cement in this case » (cité dans Jog 1979 : 44-45).

La fête de Ganesh consistait désormais en une longue célébration de dix jours qui coïncidait avec Moharram et qui se concluait par une procession au cours de laquelle des chants militants étaient entonnés avant d'immerger l'image du Dieu⁵. L'objectif de cette réinterprétation était double puisque au-delà d'un renforcement de la conscience collective des hindous, Tilak aspirait à les mobiliser sur un plan politique en manipulant des thèmes nationalistes aux connotations hindoues. Le *Kesari* affichait ouvertement ces intentions en 1896 :

« L'élite éduquée peut parvenir, grâce à [des] fêtes nationales, à des résultats que le Congrès ne pourrait pas atteindre. Pourquoi ne pourrions-nous pas convertir les grandes fêtes religieuses en des ralliements politiques de masse ? Ne serait-il pas possible aux activités politiques de pénétrer par ce biais dans la plus humble maison de village ? » (cité dans Cashman 1975 : 79).

Le cortège de la nouvelle fête de Ganesh comprenait des chœurs composés de jeunes hommes vêtus de l'uniforme des soldats de Shivaji dont les thèmes « patriotiques » de prédilection visaient tant les Britanniques que les musulmans. Dès 1894, à Poona, des partisans de Tilak transgressèrent les ordres du magistrat de district pour amener la procession devant une mosquée de la ville, ce qui provoqua une émeute. L'année suivante, la procession accomplit le même « détour » par rapport l'itinéraire fixé par les autorités mais, cette fois, 400 musulmans qui avaient stocké des armes dans la mosquée attendaient sa venue (Michael 1986 : 191-192).

L'intérêt de ces événements bien couverts par l'historiographie du mouvement nationaliste tient pour nous au fait qu'ils marquent l'émergence d'un modèle de l'émeute intercommunautaire réitéré et enrichi depuis. En première approximation, ce modèle se compose de trois éléments séquentiels : le développement d'un sentiment de vulnérabilité chez des militants hindous après l'éclatement d'émeutes dont l'initiative était attribuable aux musulmans ; la réaction unitaire impliquant le recours à des formes processionnelles, symboles actifs de la solidarité hindoue et instruments de mobilisation politique ; le déclenchement de l'émeute par un changement d'itinéraire perçu comme provocant par les musulmans. La récurrence de ce schéma explique que les protagonistes aient pris l'habitude de se préparer à l'émeute, notamment en s'armant, ce qui constitue un trait complémentaire du modèle. L'étude des cas d'émeutes les mieux documentés parmi ceux qui correspondent à ce modèle permet de l'enrichir tout en identifiant bien des constantes.

2. LE « MOUVEMENT DU CALIFAT », LE MOUVEMENT HINDU SANGATHAN ET L'USAGE NATIONALISTE HINDOU DES PROCESSIONS À NAGPUR

Les violences entre hindous et musulmans du début des années 1920 illustrent bien notre modèle. Le sentiment de vulnérabilité hindou par rapport aux musulmans se trouva ici réactivé sous l'effet du « Khilafat Movement ». Cette mobilisation musulmane dégénéra en effet en émeutes à plusieurs reprises, en particulier sur la côte du Malabar où des Mapillas (ou Moplahs), paysans musulmans ayant mené bien des révoltes paysannes par le passé (Dale 1975 : 85-97), s'attaquèrent aux propriétaires Namboodari (certains étant convertis de force) en même temps qu'à l'administration britannique⁶. Un de ses leaders se proclama même « Khilafat King » et établit quelque temps son autorité sur deux *taluk* (Hardgrave 1977 : 82).

Cette émeute apparaît comme la première – parmi les plus significatives – d'une série qui fit officiellement 404 morts de 1923 à 1927. Or, nombre de ces violences furent provoquées par le passage en musique d'une procession hindoue devant une mosquée, une pratique que les religieux musulmans, partie prenante du « Khilafat Movement », ne toléraient pas⁷. Les émeutes meurtrières de Calcutta en 1924, et surtout en 1926, éclatèrent autour de cet enjeu⁸.

La sensibilité des musulmans à ce problème dont il n'est pas possible de considérer ici les connotations politiques sera précisément utilisée par des congressistes hindous militants pour mobiliser leur communauté. Nombre d'entre eux, réunis au sein de la « Hindu Mahasabha » qui constituait alors une sorte de groupe de pression à l'intérieur du Congrès, avaient vécu les émeutes du début des années 1920 comme un véritable traumatisme⁹. Ce fut le cas de B.S. Moonje, l'ancien lieutenant de Tilak (mort en 1920) à Nagpur.

Ayant enquêté sur les violences du Malabar, celui-ci rédigea un rapport où il soulignait la nécessité de renforcer la communauté hindoue en effaçant les distinctions de castes et en établissant des formules de culte collectif¹⁰. Il s'agissait là des axes majeurs du mouvement « Hindu Sangathan » (litt. : Union/Organisation des hindous) lancé par la Hindu Mahasabha dès 1922 (Prakash 1938). L'action de Moonje révéla cependant la dimension agressive de cette entreprise politique.

Le fief de Moonje se situait à Nagpur où il s'était installé comme chirurgien spécialiste des problèmes oculaires en 1901¹¹. Le premier instrument de son implantation locale fut le « Rashtriya Mandal », un cercle de brahmanes de l'intelligentsia fondé en 1906 qui soutint la cause des « Extrémistes » jusqu'à son interdiction par les Britanniques en 1909. À partir de 1917, Moonje fut considéré comme la figure dominante du *Provincial Congress Committee* des Provinces centrales (Baker 1979 : 54). Bien que brahmane Deshastha, il pratiquait le régime carné et s'adonnait à la chasse¹². Il développa d'ailleurs des clubs de tir qui se voulaient une actualisation des *akhara* traditionnels et il milita, au cours de la seconde guerre mondiale, pour un enrôlement massif des hindous dans l'armée britannique parce que la formation de sa communauté aux techniques militaires était plus importante que la non-coopération anti-coloniale.

Dans les années 1920, cette valorisation des qualités martiales se traduisit par une véritable politique de la violence nationaliste hindoue qui empruntait aussi le canal de processions. En septembre 1923, la petite minorité musulmane de Nagpur protesta, comme ailleurs, contre le passage de processions hindoues accompagnées de musique devant les mosquées. Le magistrat en charge du district remit alors en vigueur le décret émis en 1904 par le *Commissioner* de la division en vertu duquel les processions autres que celles de Dasahara, Ganapati (selon l'ancienne formule), Jagoba et Moharram devaient interrompre toute musique au passage des lieux de culte¹³. À l'approche de Ganesh Chaturthi, Moonje, au nom du Congrès local, entreprit de négocier avec des représentants du *Khilafat Committee* de la ville une formule de compromis. Mais celle-ci ne fut pas respectée, au grand dam de ces leaders musulmans : « We find to our great disappointment that the Hindoo bretheren [*sic*] did not abstain from playing music this morning and on enquiry we find that Dr Moonje did not even approach the Hindoos of Ganesh peeth as promised by him. »¹⁴

Moonje semblait prêt à risquer une émeute, voire à la provoquer. Les autorités interdirent donc toute procession le 30 octobre 1923. Mais Moonje refusa de se soumettre à cette décision : il organisa une « Hindu Sabha » dont le mouvement de protestation rallia environ 20 000 personnes, une affluence qui attestait la sensibilité de la communauté hindoue à cet enjeu, quels que soient les milieux considérés (Andersen & Damle 1987 : 32). Dès qu'il eut gain de cause, Moonje organisa en novembre une procession qui passa en musique devant plusieurs mosquées. Cette provocation déclencha l'émeute qui fit de nombreux blessés, les deux camps s'étant armés au préalable. L'année suivante, la Hindu Sabha revendiqua le droit de porter des lathis pour les participants au cortège de Ganesh Chaturthi¹⁵.

Le Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS - Association des volontaires nationaux) fut fondé en 1925 à Nagpur par un lieutenant de Moonje, Hedgewar, qui partageait son souci de renforcer les hindous par rapport aux musulmans. Dans cette optique, la défense agressive des processions occupait une place de choix comme l'explique un vétéran du RSS de Nagpur, Vasant Rao Oke, qui adhéra au mouvement peu après sa création :

« In 1927 there were riots in Nagpur. Hindus were defensive. Muslims stopped the Ganesh processions when they passed before a mosque in music. What right did they have? Their own processions were not disturbed by us. But the Muslims thought they were superior. They could take their procession but not us. Hedgewar, in 1927, came in front of the [Ganesh] procession with the drums around his own neck and took the procession from the beginning of the mosque road till the tank while beating the drums. The other Hindus had the courage then [de suivre la procession] ».¹⁶

Cette procession – comme d’autres – continuait de se voir attribuer par des chefs politiques de l’hindouïsme militant une vocation au renforcement de la communauté majoritaire *contre* les musulmans. Il s’agissait d’affirmer son identité collective en occupant l’espace urbain, au besoin de façon agressive, et d’exploiter les vertus mobilisatrices de la procession pour rallier un nombre croissant de personnes à la cause hindoue. Celle-ci peut d’ailleurs être qualifiée de « nationaliste hindoue » à partir des années 1920¹⁷ dans la mesure où la Hindu Mahasabha, et surtout le RSS, définissent à présent la culture hindoue comme incarnant l’identité indienne¹⁸.

La procession comme technique de mobilisation fut donc utilisée par des leaders politiques en dépit des risques d’émeutes que cela impliquait, voire en raison même de cette violence potentielle qui permettait d’affirmer dans la rue le statut dominant de la communauté hindoue par rapport aux minorités. Une variante de ce schéma se développa au même moment en liaison avec l’émergence d’un système politique de plus en plus dominé par le rôle des élections et le jeu des factions.

B. LUTTES DE FACTIONS ET DÉFENSE DES PROCESSIONS : LE CAS DES *RAM LILA* À ALLAHABAD

Le cadre politique de l’Inde britannique s’est trouvé transformé de manière significative en 1919 lorsque la réforme de Montagu et Chelmsford a élargi l’accès au droit de vote à de nouvelles couches de la population en portant le corps électoral à 5 millions de personnes. Les chefs politiques qui se disputèrent cet électorat tendirent à recourir à des arguments démagogiques empruntés au registre religieux comme en témoigne la situation à Allahabad.

La réforme de 1919 constitua une étape importante dans le renouvellement des élites, à Allahabad comme ailleurs, ainsi que l’a montré C. Bayly. Jusqu’au tournant du siècle, la politique locale était dominée par des notables (ou *rais*) appartenant pour l’essentiel aux milieux marchands, qui étaient reconnus par les Britanniques comme des « leaders naturels » (Freitag 1978 : 27-41). Le patronage des institutions religieuses constituait un facteur important de leur statut et c’est avec eux que les Britanniques négociaient, par exemple, l’itinéraire des processions. Ces « patrons » – dans la terminologie de C. Bayly – utilisaient les services de « publicistes » qui devaient surtout leur qualité d’intermédiaires à leur formation moderne : pratiquant l’anglais, ces représentants de l’intelligentsia officiaient souvent comme avocats ou journalistes (Bayly 1973 : 349-388). À partir de la réforme constitutionnelle de 1909, ces « publicistes » commencèrent cependant à s’émanciper de la tutelle des *rais* en utilisant le parti du Congrès comme instrument de promotion sur la scène publique. Ce processus s’accrut après la réforme de 1919 (Bayly 1975 : 273). Le patronage des cérémonies religieuses – comme les processions – constituant un attribut majeur des « leaders naturels », les « publicistes » investis dans le champ politique leur disputèrent cette charge puis se

concurrèrent pour en hériter à des fins parfois électoralistes (Freitag 1990 : 76, 200).

À Allahabad, le jeu politique se trouvait dominé dans les années 1920 par la rivalité de deux « publicistes » congressistes de stature nationale, Motilal Nehru et Modan Mohan Malaviya, qui étaient en passe de supplanter les « leaders naturels » de la ville. Au plan idéologique, le premier se réclamait d'un sécularisme d'inspiration britannique tandis que le second, issu d'une famille très orthodoxe¹⁹, valorisait la défense des intérêts hindous. Dès 1880, il avait participé au « Hindu Samaj », une organisation née sous le patronage de *rais* en réaction aux menaces que les missions chrétiennes faisaient peser sur le *Magh Mela* annuel (Bayly 1975 : 106). Surtout, à partir de 1904, il travailla à la fondation d'une Benares Hindu University qui, finalement ouverte en 1916, devait à ses yeux être le vecteur d'une renaissance hindoue (Sundaram, éd. 1942 : xLi). Les premiers heurts publics entre M. Nehru et M.M. Malaviya eurent lieu en 1915-1916 lorsque le premier contribua au vote d'une loi accordant aux musulmans des Provinces-Unies un régime d'électorats séparés au niveau municipal (Robinson 1973 : 427-432). En réaction, Malaviya participa alors à une grande campagne d'agitation²⁰ et à la formation d'une Hindu Sabha régionale (Gordon 1975 : 151). Dès les premières émeutes des années 1920, Malaviya avait été l'un des moteurs de la relance de la Hindu Mahasabha qu'il présida en 1922. Il incarnait alors plus que jamais à Allahabad l'aile hindoue militante du Congrès par rapport à Motilal Nehru. Or, en 1923, la lutte des deux factions prit un tour plus radical après que le Swaraj Party, fraîchement constitué par M. Nehru et C.R. Das, eut remporté 31 sièges au Conseil législatif - contre 6 au groupe de Malaviya - et la majorité au Conseil municipal d'Allahabad. Tout indique que Malaviya exploita alors le contexte des relations tendues entre hindous et musulmans pour recouvrer l'ascendant au plan local.

La famille Malaviya, traditionnellement versée dans les Vedas et réputée pour sa stricte observance des rites *smarta* orthodoxes, jouissait d'un prestige particulier en vertu duquel elle avait notamment la responsabilité des *Ram Lila* annuelles qui revêtaient à Allahabad un éclat particulier :

« Ramlila is celebrated on a specially grand scale at Allahabad by a number of local committees in different quarters of the city each of which takes out a procession on a particular day of the ten-day festival with decorated chowkis like the tableaux exhibited on Republic Day in Delhi. Each chowki, carried on shoulders of men or a bullock cart, a horse-drawn carriage or a motor car or on an elephant, exhibits a deity, a saint or an honoured (or dishonoured) hero or a scene or episode from the Ramayan, the Mahabharat or other sacred text. A grand union of the several Ramlilas takes place on the last day of the celebration when effigies of Ravana and his kinsmen are burnt.

The Ramlila processions attract spectators in tens of thousands not only from the city but from surrounding areas and neighbouring districts and cannot but be a noisy affair. Festive or martial music is played by more than one band accompanying the procession and there are frequent shouts of Jai [victoire !]. It is a plebeian show immensely liked by the masses and a great attraction for women and children and may not please and may even offend the refined taste of the fastidious. Still it had been not only permitted but also patronized by the Hindu, Muslim and British rulers of India through the centuries. Muslims though enjoined by their scriptures to shun music and keep away from fairs, had joined their Hindu fellow-citizens in these celebrations even as Hindu in general joined the Tazia processions at the end of the Moharram during which they also abstained from festivities in sympathy with Muslims » (Parmanand 1985, vol. 2 : 684).

De façon significative, la Hindu Sabha d'Allahabad, dominée par Malaviya, refusa en 1924 de se considérer liée par les conclusions de la Conférence de l'Unité qui, recherchant sous les auspices du Congrès une issue à l'antagonisme violent entre hindous et musulmans, recommandait plus de retenue de part et d'autre : les uns étaient invités à s'abstenir d'abattre des vaches, les autres de passer en musique devant les mosquées²¹. L'intransigeance de M.M. Malaviya renvoyait bien à la volonté de son clan²² de réaffirmer son emprise sur la communauté hindoue d'Allahabad, dont il disputait l'allégeance aux Nehru, en se prévalant d'un rôle de défenseur de l'hindouisme. Cette ambition apparut plus clairement encore à l'occasion de la *Ram Lila* de 1925 qui précédait de quelques semaines les élections municipales : les Malaviya refusèrent de s'engager à interrompre la musique qui accompagnait la procession au passage de la Grande Mosquée locale. Le magistrat en charge du district se déclara alors convaincu que le but des Malaviya était « to show the Nehru family that they do not rule the Allahabad Hindus »²³. Ce qui se vérifia de fait lors des élections municipales dans la mesure où leur faction reconquit la majorité. Les autorités locales interdirent donc la procession de la *Ram Lila*.

En 1926, l'enjeu électoral était plus crucial encore puisque les quelque 1,3 million de personnes jouissant du droit de vote étaient appelées à renouveler le Conseil législatif des Provinces-Unies. Malaviya constitua dans cette perspective une nouvelle formation politique au sein du Congrès - le Congress Independent Party - et il se fit plus ardemment que jamais le défenseur de la *Ram Lila*. Les autorités britanniques subordonnaient cependant leur autorisation à l'engagement explicite des organisateurs d'interrompre la musique en passant devant les mosquées. Le 5 octobre, M.M. Malaviya présida un immense meeting de 10 000 personnes, lors duquel il s'indigna :

« If music is to be stopped before every one of the sixteen or seventeen mosques it will be a mourning procession, not a Ram Dal » (cité dans Parmanand 1985 : 688).

Il adressa ensuite aux autorités britanniques un télégramme qui commençait par ces mots :

« The Hindu residents of Allahabad assembled at a public meeting, record the strong protest against the attitude of the district authorities in refusing licences even this year for the *Ram Lila* procession in conformity with the long-established local custom. »²⁴

Malaviya faisait montre de détermination alors qu'une émeute avait éclaté le mois précédent dans le centre d'Allahabad à l'occasion de la procession de Dadkhandi (anniversaire de Krishna), faisant deux morts, et que le calme restait précaire²⁵. La défense des processions au risque de provoquer une émeute apparaît ici comme doublement liée à la compétition électorale : d'une part, elle participait d'une propagande politique visant à s'ériger en protecteur de « sa » communauté et à disqualifier l'adversaire²⁶ ; d'autre part, la violence potentielle servait ce projet en divisant l'électorat de façon dramatique selon une ligne de clivage religieux, de telle sorte que l'électeur hindou valorise cette identité et vote en conformité avec elle²⁷. La procession remplit une fonction clé dans ce processus en tant que véhicule de l'émeute. Le *Leader* d'Allahabad (journal fondé par Malaviya) soulignait d'ailleurs en 1924 :

« The religious processions [...] ha[ve] in recent years [...] been devoted largely to the display of weapons and physical force by both Mohammedans and Hindus [...] Weapons and ammunitions were purchased in large quantities by the inhabitants [d'Allahabad] in September [1924] » (cité dans Freitag 1988).

La procession de la *Ram Lila* d'Allahabad fut interdite par l'administration britannique de 1925 à 1936, mais dès 1937 on y observait – comme dans bien d'autres villes – le même effort pour ériger cette institution en démonstration de force (Kesavan 1990 : 13).

*

Les émeutes des années 1920 semblent donc marquer la banalisation d'un type de violences entre hindous et musulmans qui se caractérise d'abord par l'usage des processions que peuvent faire des militants politiques. Ceux-ci s'avèrent motivés par une sorte de complexe d'infériorité majoritaire né de la confrontation avec la mobilisation musulmane, notamment lors du mouvement du Califat. Ils trouvent dans la procession hindoue une institution doublement utile à leur projet idéologique de défense des intérêts hindous : d'une part, il s'agit d'un enjeu très populaire sur lequel il est possible de mobiliser la communauté majoritaire face aux demandes musulmanes (le passage en silence devant les mosquées) ; d'autre part, il s'agit d'un instrument idéal pour déclencher des violences propres à réaffirmer de la façon la plus radicale la suprématie hindoue : il est en effet facile de faire passer cette *community* qu'est la procession de la ferveur à l'agressivité, voire d'y greffer une bande armée. Les deux volets de cette stratégie ont aussi acquis dans les années 1920 une dimension électorale dans la mesure où la mobilisation en question peut s'exercer en priorité dans le cadre de la compétition politique tandis que l'émeute permet de diviser l'électorat selon une ligne de clivage religieux.

L'intérêt du modèle dont il est ici question réside dans son caractère évolutif et sa pertinence pour rendre compte de bien des émeutes des années 1970-1980. On décèle en effet dès les années 1920 la possibilité d'un développement plus politique de ce modèle à travers, notamment, l'émeute de Surat. La procession qui fut à son origine ne revêt en effet aucun caractère religieux, la fête de *Shiv Jayanti* ayant été instituée par Tilak à des fins de mobilisation patriotique. Sa procession n'était pas censée attirer des dévots. Seulement, des traits distinctifs de la procession religieuse avaient été conservés : l'image de Shivaji était transportée sur un palanquin et le cortège était accompagné par les mêmes instruments de musique. Or, ce type de procession politique parée des atours religieux a été l'instrument d'un nombre croissant d'émeutes dans les années récentes.

II. DES PROCESSIONS AUX DÉMONSTRATIONS DE FORCE ANTI-MUSULMANES

Dans les années 1970, au moment où les conflits socio-économiques entre des entrepreneurs hindous et musulmans sont perçus par de nombreux auteurs comme étant à l'origine d'un grand nombre d'émeutes (Ahmed 1984 : 903-906), deux cas

de violences dont l'ampleur a justifié la nomination de commissions d'enquête (Bhiwandi en 1970 et Jamshedpur en 1979) témoignent de la persistance de notre modèle sous une forme plus politique encore.

A. LE DÉTOURNEMENT DES PROCESSIONS À DES FINS VIOLENTES

1. SHIV JAYANTI À BHIWANDI DE 1964 À 1970

Les données socio-économiques étaient plutôt considérées, dans ce centre textile qu'est Bhiwandi, comme des facteurs de bonne entente entre communautés étant donné que les ouvriers se recrutaient indifféremment parmi les hindous et les musulmans et que les propriétaires des métiers à tisser se retrouvaient plutôt parmi les derniers tandis que leurs fournisseurs et prêteurs étaient principalement des Marwaris²⁸. Cette interdépendance était d'autant plus un gage d'« harmonie » qu'elle avait justifié un système d'alternance de représentants hindous et musulmans à la tête du Conseil municipal. La détérioration des relations intercommunautaires précéda d'abord de l'organisation de processions à vocation politique par des nationalistes hindous lors de la fête de *Shiv Jayanti*.

Cette fête, jusqu'en 1964, était célébrée de façon privée par des membres du RSS. Cette année-là, des membres de ce mouvement et de son front politique, le Jana Sangh, dont la branche locale venait juste d'être créée, constituèrent une « Shiv Jayanti Utsav Samiti » (Comité pour la fête de *Shiv Jayanti*) exclusivement composé d'hindous et chargé d'organiser la commémoration de l'anniversaire de Shivaji de façon publique. De fait, 3000 personnes – surtout des hommes jeunes – défilèrent en projetant du *gulal* aux cris, notamment, de « Akhand Hindusthan Zindabad » et « Hindu Dharmacha Vijay Aso »²⁹. La même opération fut répétée en 1965, la procession de Shiv Jayanti, grosse de 6000 personnes, passant cette fois devant la Grande Mosquée Nizampura. En 1966, un degré supplémentaire d'agressivité fut atteint lorsque du *gulal* fut lancé contre une mosquée. La procession de 1967 reproduisit le même scénario mais avec un éclat encore accru – deux images de Shivaji, l'une le montrant à cheval, l'autre entouré de sa cour – furent transportées par le cortège³⁰. La proximité des élections municipales n'était sans doute pas étrangère à ce dispositif additionnel et d'ailleurs les auteurs du rapport soulignent que tous ceux qui y avaient pris une part active furent élus. En 1968, les modérés des deux communautés s'employèrent à marginaliser les radicaux au sein de la Shiv Jayanti Utsav Samiti et organisèrent une procession de *Shiv Jayanti* que de nombreux musulmans réintégrèrent. Il en fut de même en 1969 ; mais cette année-là, 19 hindous militants, 15 d'entre eux appartenant au Jana Sangh, démissionnèrent de la Shiv Jayanti Utsav Samiti³¹ pour former un « Rashtriya Utsav Mandal » (Cercle de la fête nationale). Celui-ci prit en main l'organisation de *Shiv Jayanti* et de sa procession pour laquelle il fit venir – selon les estimations – entre 3000 et 8000 villageois des alentours (sur 10 000 participants environ)³². Ces derniers étaient armés de lathis au sommet desquelles flottait un drapeau safran. La procession entonna des slogans anti-musulmans qui amenèrent les participants musulmans à s'en dissocier. Ensuite, elle ralentit sa progression au moment de traverser des quartiers musulmans, ce qui provoqua des représailles sous la forme de jets de pierres. Les participants à la procession s'attaquèrent aussitôt aux échoppes et habitations musulmanes ainsi

qu'à leurs habitants. Le 7 mai, l'émeute fit 43 morts (15 hindous et 28 musulmans). En dépit du couvre-feu, elle se prolongea le lendemain (22 morts : 8 hindous et 14 musulmans) et les quatre jours suivants (8 musulmans tués).

Ces violences illustrent bien l'inflexion purement politique de notre modèle. La procession de *Shiv Jayanti* qui sert ici de véhicule à l'émeute répondait déjà à une logique nationaliste étrangère, sauf dans la forme, aux pratiques religieuses. On observe en outre un acharnement militant à en faire une démonstration de force propre à déclencher une émeute de la part des membres du Jana Sangh, visiblement soucieux de développer la branche locale du parti en se posant comme les défenseurs de la communauté hindoue. Le témoignage d'un de ses militants après les violences de 1970 est ici des plus révélateurs :

« Every organisation which demands public support always tries to make a show that it has a following. Rashtriya Utsav Mandal was a non political organisation. The R.U.M. does not have a distinctive separate political colour. It consists of persons who are pro-Jana Sangh as also pro-Shiv Sena and a few others. It is true that by collecting so many villagers for the Shiv Jayanti procession, the constituents of the R.U.M., namely, the Jana Sangh-minded and the Shiv Sena-minded leaders thereof wanted to show their strength. »³³

Un autre élément du modèle – le complexe d'infériorité majoritaire se retrouve dans l'émeute de Bhiwandi. Peu après les faits, *Sobat* (marathi), un hebdomadaire d'inspiration nationaliste hindoue publié à Poona, fit paraître un article dans lequel on pouvait lire :

« A Hindu boy grows up hearing the news of terrible atrocities done by the Muslims. Feelings of inferiority complex are created in his mind throughout his life, directly or indirectly. The boy growing today at Ahmedabad, Baroda or Bhiwandi-Thana will not grow to be of that type. He has seen Hindus thrashing Muslims, he has seen and heard Hindus destroying the Dargahs and mosques wherein arms were kept hidden... »³⁴

Le complexe d'infériorité qui est ici invoqué comme justifiant l'émeute n'est toutefois exacerbé par aucune menace tangible ; il s'agit d'un élément subjectif de la mémoire collective des nationalistes hindous.

2. RAMNAVAMI À JAMSHEDPUR EN 1979

L'autre grosse émeute étayant notre modèle et son inflexion politique dans les années 1970 eut lieu à Jamshedpur en 1979. Ce centre sidérurgique du Bihar, où la minorité musulmane représente environ un cinquième de la population, avait déjà connu des tensions intercommunautaires en avril 1978, lorsque la procession de Ramnavami avait dévié de la route autorisée pour traverser des quartiers musulmans. En mars-avril 1979, les *akhara* responsables de cette procession annuelle sollicitèrent des autorités l'autorisation d'emprunter ce trajet. Le *District Commissioner* signifia son refus et engagea des négociations entre les représentants des deux communautés pour trouver un compromis. Mais le lendemain 7 avril, un tract distribué dans la ville annonçait la détermination des militants hindous à traverser les quartiers musulmans et une manifestation eut lieu dans ce sens, que la police dut réprimer par des arrestations. Or, le RSS, qui comptait 400 à 500 membres réguliers répartis en 15 *shakha* (branches) à Jamshedpur, se trouvait visiblement à l'origine de ces initiatives signées par une « Ramnavami Akhara Samiti » jusqu'alors incon-

nue. Deoras – le chef du RSS – était d'ailleurs venu le 1^{er} avril présider un meeting à Jamshedpur où, devant 2000 personnes, il avait dénoncé le fait que les hindous ne puissent organiser des processions libres dans leur propre pays tandis qu'on leur refusait la construction de temples dans les pays arabes.

L'implication directe des nationalistes hindous locaux ressort plus clairement de la suite des événements. Le 10 avril, alors que les négociations entre des représentants des deux communautés se poursuivaient dans un poste de police de la ville, les musulmans cédèrent afin de désarmer la mobilisation hindoue qui menaçait de gagner toute la ville. Cette concession inattendue perturba visiblement les plans des nationalistes hindous : la procession risquait de se dérouler sans heurt à travers les quartiers musulmans. Le lendemain, celle-ci se trouvait à mi-parcours lorsque Dina Nath Pandey, le député de Jamshedpur-Sud – élu sous l'étiquette du Janata Party mais ex-Jana Sanghi et vice-président de la branche locale du Bharatiya Mazdoor Sangh (BMS – Syndicat ouvrier en forme de filiale du RSS) – la stoppa à proximité d'un quartier musulman pour faire savoir aux autorités que la poursuite de sa marche serait conditionnée par la libération des sympathisants arrêtés le 7 avril. Cette demande, qui n'avait jusqu'alors pas été formulée dans ces termes, était irrecevable pour le superintendant de police. Cette impasse exacerba la tension latente, d'autant que 2000 personnes munies d'armes blanches rejoignirent subitement la procession. Les musulmans commencèrent alors à jeter des pierres dans sa direction, ce qui provoqua l'émeute au cours de laquelle les militants hindous firent usage de bombes artisanales, confirmant le caractère prémédité de ces violences. Sur les 108 morts du bilan officiel, 79 étaient musulmans. Le rapport de la commission d'enquête conclura sans détour à la responsabilité de D.N. Pandey et des nationalistes hindous en général³⁵.

À la différence de l'émeute de Bhiwandi, celle de Jamshedpur a procédé de la manipulation d'une procession religieuse traditionnelle. Toutefois, on y retrouve le rôle déterminant de militants nationalistes hindous agissant ès qualité ou à travers des *akhara*. Cette configuration tendra à se généraliser au cours des années 1980 dans un contexte analogue à celui des années 1920.

B. LA VIOLENCE COMME CIMENT

Le début des années 1980 fut marqué par une réactivation du « complexe d'infériorité majoritaire ». Le processus fut surtout enclenché par la conversion à l'islam d'environ 3000 intouchables du Tamil Nadu en 1981³⁶. Le RSS réagit aussitôt par une résolution de son organe directeur qui appela :

«... upon the entire Hindu Society to bury deep the internal caste dissensions and the pernicious practice of untouchability and stand up as one single homogeneous family, so that the neglected and down-trodden sections will be assured of a place of equality, security and honour in the Hindu fold » (*RSS Resolves* 1983 : 106).

Le sentiment d'une vulnérabilité de la communauté hindoue, due à ses divisions, qui avait déjà motivé la formation du RSS et la relance de la Hindu Mahasabha dans le contexte des émeutes des années 1920, ressurgissait et commandait le même type de réaction unitaire. Or, celle-ci fit aussi place aux processions et aux violences. De 1981 à 1983, le RSS et ses filiales (à commencer par la Vishva Hindu Parishad/Association

hindoue universelle qui avait vocation à regrouper des représentants de toutes sectes organisèrent des « Hindu Solidarity Conferences » dont les processions se conclurent plusieurs fois par des émeutes. Si certaines de ces violences affectèrent des chrétiens³⁷, la plupart d'entre elles visèrent les musulmans selon un scénario où l'émeute semblait avoir mission de souder la communauté hindoue contre cet Autre.

À Poona, une campagne de quinze jours orchestrée par le RSS se conclut le 14 février 1982 par une procession intitulée « Vishal Hindu Aikya Yatra » (Pèlerinage de l'unité des hindous) ; celle-ci modifia l'itinéraire fixé par les autorités locales pour pénétrer dans un quartier musulman où les militants de la VHP se livrèrent à des violences délibérées (des hôtels et magasins furent incendiés). Le même processus se reproduisit à Sholapur le lendemain lorsqu'une procession analogue tourna en démonstration de force aux cris de : « Ek dakha aur do, Pakistan tor do » (Frappez encore un coup et brisez le Pakistan) et « Bande Mataram gana hoga nahin to Hindustan chorna hoga » (Chante Bande Mataram, sinon quitte l'Hindustan). Des magasins des quartiers musulmans furent aussi brûlés ensuite. Le caractère original de ces processions suivies d'émeutes tient à leur vocation unitaire en direction des intouchables et basses castes. Celle de Poona transportait trois grosses cloches censées « symboliquement sonner la mort de l'intouchabilité »³⁸ et des portraits géants d'Ambedkar, Phule, Gandhi et Golwalkar, ainsi qu'un exemplaire des Lois de Manou. Le « Maratha Mahasangh », une association de caste, était en outre partie prenante des processions et des émeutes (Engineer 1984 : 1135). Celles-ci semblent être alors apparues comme un moyen de renforcer la cohésion de la communauté hindoue au sens où l'entend le RSS *contre l'Autre musulman*, les processions se prêtant naturellement à cette stratégie en tant que formes approchées de *communitas*.

L'émeute de 1982 à Meerut mit aux prises pour la première fois des musulmans et des Bhangis (vidangeurs) que la propagande nationaliste hindoue - relayée en particulier par un ancien MLA du RSS qui venait faire sa *puja* du matin dans ce quartier intouchable - amena à se considérer comme des descendants de Valmiki (Engineer 1982 : 1003). Cette implication de Bhangis aurait aussi été le résultat d'une négociation, chaque crime étant rémunéré 200 roupies d'après les témoignages recueillis par Engineer. Celui-ci observa à nouveau l'efficacité de ces procédés lors de l'émeute de 1987 à Meerut où des « Chamars et Bhangis se joignirent aux hindous de hautes castes pour piller et brûler »³⁹ les magasins et maisons de musulmans contre de l'argent et de l'alcool. Cette tendance ressort aussi des émeutes - tout aussi récurrentes que celles de Meerut - qui affectèrent Ahmedabad.

À partir de 1980, la politique de réservation menée par le gouvernement du Goudjerat en faveur des intouchables durcit dans cette ville les rapports sociaux. En 1981, l'octroi de quotas additionnels aux intouchables pour certaines classes des « Medical Colleges » provoqua même des représailles violentes de la part des hautes castes. Ces développements favorisèrent un rapprochement des mouvements intouchables et musulmans (Bose 1981 : 713-716). De sorte que la campagne d'unité hindoue de 1981-1982 orchestrée par le RSS rencontra peu d'écho dans ces milieux. En 1985, l'annonce d'une augmentation des quotas fut à l'origine de nouvelles violences particulièrement meurtrières (180 tués) dirigées d'abord contre les basses castes puis les intouchables (Patel 1985 : 1175). Mais aussitôt, des militants de la VHP furent envoyés dans les quartiers intouchables affectés par l'émeute pour distribuer des fonds et dissuader ceux qui en brandissaient la menace de se convertir à l'islam⁴⁰. Surtout, Ahmedabad constitua un cadre privilégié pour la stratégie

d'unité par la violence d'origine processionnelle. Le journal local de la VHP, *Vishwa Hindu Samachar*, énonçait en juillet 1985 :

« All Hindu should unite against *vidharma* [ceux qui pratiquent une autre religion]. Outmoded feudal values still prevail in our villages which have kept the caste pollution intact and has thus resulted in friction within the Hindu fold [...] Savarna Hindus [hautes castes] should now become alert and not widen the gap between the castes and compromise with *dalit* and should not continue to remain selfish » (cité dans Engineer 1986 : 1343).

Des slogans prônant l'unité des castes furent inscrits sur les murs des quartiers intouchables. La fête de *Rath Yatra* en l'honneur de Jagannath fournit aussitôt l'occasion de concrétiser ces appels. La procession, discrètement armée - du kérosène emplissait certaines gourdes -, était grosse de 100 000 personnes et longue d'un kilomètre et demi. Elle se voulait une véritable démonstration de force hindoue, la participation habituelle des intouchables à la *Rath Yatra* en faisant un vecteur idéal du sentiment de *communitas*. Le cortège mit dix heures à parcourir sept quartiers musulmans en proférant des slogans injurieux, voire obscènes. Des jets de pierres contre la procession déclenchèrent ensuite l'émeute à laquelle participèrent bien des intouchables, transportés dans des camions qui accompagnaient la procession.

Comme dans les années 1920, la première moitié des années 1980 fut donc le cadre d'une réaction des mouvements hindous militants aux « menaces » musulmanes ; celle-ci visait à renforcer la cohésion de la communauté majoritaire, notamment au moyen de processions en forme de *communitas* et des violences que ces démonstrations de force pouvaient ou devaient provoquer. Il s'agissait ici de faire l'unité hindoue - intouchables compris - contre l'Autre musulman. Dans la seconde moitié de la décennie, la recrudescence des émeutes répondit à une logique analogue mais sur un mode plus politique.

C. DES MANIFESTATIONS POLITIQUES EN FORME DE PROCESSIONS

À partir du milieu des années 1980, les relations entre hindous et musulmans se trouvèrent dominées, dans la sphère publique, par la controverse autour du site d'Ayodhya. En 1984, la VHP engagea une campagne d'agitation pour la (re)construction d'un temple sur ce lieu qu'elle considérait comme celui de la naissance de Ram (Ramjnabhoomi) et où une mosquée avait été édifée sur ordre de Babur, le fondateur de la dynastie moghole. Cette démarche visait à rassembler « la nation hindoue » autour d'un symbole commun, mais aussi à mobiliser cet électorat à l'approche du scrutin prévu pour le début de 1985 au plus tard. L'assassinat d'Indira Gandhi par ses gardes sikhs contraria toutefois ces plans en déplaçant l'enjeu de la consultation sur le terrain de l'unité nationale (Van Der Veer 1987 : 298).

L'agitation fut relancée en 1985 pour atteindre son paroxysme lors d'une nouvelle année électorale, 1989, au cours de laquelle on compta un nombre de victimes d'émeutes jusqu'alors sans précédent dans l'Inde d'après 1947. Or, la plupart des violences furent provoquées par des processions pseudo-religieuses organisées par la VHP à l'occasion de *Ram Shila Puja*.

1. LES *RAM SHILA PUJA* ET LES ÉLECTIONS DE 1989

La VHP avait annoncé en janvier 1989 qu'elle poserait la première pierre d'un temple dédié à Ram sur le site de sa naissance le 9 novembre, c'est-à-dire en pleine campagne électorale selon toute probabilité. Entre temps, dès l'été, elle entreprit de faire consacrer dans le plus grand nombre de quartiers urbains et de villages possible des briques marquées du nom de Ram (*Ram Shila*). Cette cérémonie comportait une *puja* (au cours de laquelle les militants ou les religieux qui officiaient collectaient les dons) et une procession dont l'objet était constitué par les briques elles-mêmes. On retrouve ici l'utilisation de formes rituelles empruntées à l'hindouisme pour valoriser un symbole politique dans un contexte pré-électoral. Ces processions s'apparentèrent de plus en plus à des démonstrations de force à mesure que la date du scrutin approchait ; et elles alimentèrent rapidement un cycle d'émeutes.

La vocation violente des *Ram Shila Puja* ressortait déjà des discours diffusés par haut-parleurs lors des processions comme en témoignent les termes d'une cassette de propagande standard :

« Le sang des étrangers, des traîtres qui ne vénèrent pas les ancêtres, va couler [...] Les *Ram Shila* seront les protectrices de la culture hindoue [...] Les conspirations étrangères [allusion aux conversions financées par l'argent des pays arabes] ne réussiront plus. Les *Ram Shila* seront la mort de ceux qui appellent l'Inde-Mère du nom de sorcière. »⁴¹

Officiellement, 706 émeutes eurent lieu en 1989⁴². Ces violences furent particulièrement meurtrières dans les États du Goudjerat, du Rajasthan, du Madhya Pradesh, de l'Uttar Pradesh et du Bihar, mais elles affectèrent aussi certains États du Sud, essentiellement le Karnataka et, à un moindre degré, l'Andhra Pradesh. Le déroulement type de ces émeutes est particulièrement bien illustré par celle de Bhagalpur, de loin la plus violente.

La VHP organisa le 24 octobre 1989 à Bhagalpur une procession des *Ram Shila* dont le magistrat du district avait négocié le passage dans les quartiers musulmans à la demande des associations nationalistes hindoues. La procession, grosse de 1000 à 3000 personnes⁴³ puis d'environ 10 000 participants après quelques kilomètres, répétait des slogans tels que « Hindi, Hindu, Hindusthan, Mullah bhago Pakistan » (Bharti 1989 : 2643). Le cortège fut arrêté par quelque 300 musulmans à l'approche de leur quartier de Chattarpur. Le magistrat du district tenta de trouver un compromis auprès des deux parties, mais en vain. Côté hindou, ses efforts semblent avoir échoué sur le sentiment de griserie du leader de la VHP à la tête d'une procession qui avait gonflé dans des proportions inespérées ; un des participants en apportera plus tard le témoignage :

« There seemed to be some sort of a madness in the procession of Mahadev Singh. It was as if everyone believed that it would be a great victory for hinduism if the procession passed through Chattarpur. The crowd seemed to be intoxicated with its power and was shouting anti-Muslim slogans with fervour. »⁴⁴

Cette reconstitution illustre d'une nouvelle façon le processus de formation d'une *communitas*. Ce « groupe en fusion » poursuit donc sa route, le magistrat du district s'y étant résigné après avoir étoffé l'encadrement policier. La procession

fut aussitôt la cible de bombes artisanales qui dispersèrent ses membres en ne faisant que des blessés, surtout parmi les forces de l'ordre. Les représailles connurent une tout autre ampleur, d'autant que des rumeurs selon lesquelles les musulmans avaient massacré des « dévots » parcoururent la ville. Une mosquée fut en partie détruite et surtout des étudiants de la cité universitaire figurèrent parmi les principales victimes d'une journée de violences dont le bilan s'établit officiellement à 19 morts. Celui-ci atteignit 53 tués le 27 octobre, puis 152 le 31 et 190 le 2 novembre au terme d'une semaine d'émeute. Les violences se prolongèrent en fait de façon plus ou moins sporadique pendant plus d'un mois et leur bilan officiel s'établit à environ un millier de morts. Un fait saillant réside ici dans l'extension de l'émeute à la périphérie rurale de Bhagalpur, un phénomène qui explique la prolongation des violences ainsi que leur ampleur, mais dont les modalités sont analogues à celles de l'émeute urbaine.

Les villages de Chanderi, Rajpur, Timoni et Rajaun où 200 personnes auraient péri⁴⁵ avaient été le cadre d'une intense propagande de la part de la VHP. À Timoni, la mosquée fut fortement endommagée et toutes les maisons musulmanes pillées avant d'être surmontées d'un drapeau safran. Les pertes humaines, du côté musulman, ne s'élevèrent qu'à 11 personnes. Les principaux propriétaires appartenant à la communauté musulmane, l'émeute était surtout ici provoquée par des griefs d'ordre économique. Mais la propagande de la VHP avait bien joué un rôle de catalyse. Une *Ram Shila Puja* avait eu lieu le 23 octobre dans le village et des drapeaux de la VHP avaient été distribués à cette occasion, notamment pour identifier les habitations hindoues en vue de l'émeute décidément bien préparée⁴⁶.

La vague d'émeutes de l'automne 1989 confirme la pertinence globale de notre modèle tout en l'enrichissant. On retrouve à l'origine de ce phénomène l'action provocatrice de militants nationalistes hindous utilisant des processions politiques aux atours religieux pour mobiliser leur communauté et déclencher des émeutes à l'approche des élections. Le fait nouveau réside dans l'efficacité pan-indienne de cette stratégie. Pour la première fois, en effet, ces émeutes éclatèrent simultanément dans tous les États du Nord sur la base d'un même enjeu, alors que les émeutes demeuraient jusqu'alors davantage circonscrites étant donné qu'elles procédaient souvent de rivalités socio-économiques ou politiques locales dont les prétextes à une traduction violente ne pouvaient eux-mêmes qu'être locaux. Ce désenclavement de la violence communaliste a été rendu possible par l'utilisation du symbole pan-hindou que représente Ram de la part d'un réseau nationaliste hindou lui-même capable de couvrir tout le territoire de l'Inde pour organiser des *Ram Shila Puja*. Celles-ci auraient eu lieu dans 297 705 endroits différents⁴⁷.

Cette entreprise de nationalisation de l'antagonisme entre hindous et musulmans, à travers des formules processionnelles en forme de *communitas* et aux implications violentes a sans doute atteint son apogée à l'occasion de la *Rath Yatra* d'Advani à l'automne 1990.

2. RATH YATRA, RAM JYOTI YATRA ET ASTHI KALASH YATRA

Cette équipée consista, pour le président du BJP, à parcourir 10 000 km en un mois entre le temple de Somnath (Goudjerat) et Ayodhya où la VHP avait annoncé la construction du temple (baptisée *Kar Seva* - litt. « Service action ») à partir du 30 octobre 1990. Advani se tenait debout dans une Toyota décorée suivant le

modèle du char d'Arjuna que conduit Krishna dans la version télévisée du *Mahabharata*, diffusée de 1988 à 1990. Advani accomplit entre 100 et 250 km par jour, faisant halte à maintes reprises pour tenir des meetings.

La distance parcourue et la nature du point d'arrivée incitaient à comparer la *Rath Yatra* à un pèlerinage plutôt qu'à une procession. Toutefois, des milliers de personnes vinrent assister au passage de cette *Rath Yatra* dans leur quartier ou leur village, l'accueillirent avec des marques de ferveur religieuse et s'y joignirent comme s'il s'agissait d'une procession : des femmes offrirent leur *mangalsutra* (collier que reçoit l'épouse lors de son mariage) et des noix de coco ou exécutèrent le *Rass-Garba*, cette danse propre à Krishna et à ses gopis⁴⁸.

Parallèlement à cette énorme procession, la VHP organisa des *Ram Jyoti Yatra* préparant la *Kar Seva* du 30 octobre. Certains observateurs ont noté que « the ramjyoti [yatra] was conceived as a surrogate for Advani's Rathyatra, and was intended to help form processions wherever he personally could not go »⁴⁹. Ce dispositif consista, à partir du 29 septembre, à allumer avec une torche provenant d'Ayodhya, d'autres torches à Mathura et Bénarès et, de là, dans tous les districts de manière à symboliser le réveil des adorateurs de Ram – potentiellement tous les hindous. Il s'agissait à nouveau de processions – dont l'objet transporté était cette fois une flamme – donc de l'instrument virtuel de la violence. Le statut de la procession comme véhicule privilégié de l'émeute ressort bien ici de celle de Karnail Ganj (bourgade du district de Gonda, adjacent à celui de Faizabad où se situe Ayodhya). Ici, la *Ram Jyoti Yatra* se greffa de force sur la procession de la *Durga Puja* en dépit des efforts de la police pour maintenir les deux cortèges séparés ; et c'est la procession ainsi formée qui entonna des slogans anti-musulmans au passage des quartiers sensibles. Ce qui entraîna des jets de pierres et de cocktails Molotov à l'origine de l'émeute. Celle-ci se propagea ensuite aux quartiers musulmans. En cinq jours, les violences auraient officiellement causé la mort de 45 personnes⁵⁰. Tout se passe ici comme si les militants nationalistes hindous avaient profité de la ferveur des participants à la procession de la *Durga Puja* (inhérente à son statut supposé de *communitas*) pour la retourner contre les musulmans⁵¹.

Les émeutes liées aux *Ram Jyoti Yatra* confirmèrent par ailleurs la concurrence croissante que se livraient les communautés hindoue et musulmane à travers leurs processions en forme de démonstrations de force agressives et le désenclavement géographique de cette violence, comme en témoignent des développements contemporains dans un État jusqu'alors peu sujet aux émeutes, le Karnataka. À Channapatna (situé à 70 km au sud-ouest de Bangalore), la *Ram Jyoti Yatra* se déroula sans incident, sous une forte escorte policière ; mais cinq jours plus tard, la procession locale commémorant l'anniversaire de Mahomet fut attaquée ; 13 des 17 victimes étaient musulmanes⁵². Ce genre de représailles, comparables à celles d'Indore, s'inscrit dans une conception de la procession comme instrument de domination de l'espace public, d'où d'ailleurs leur transformation en des démonstrations de force de plus en plus massives. Au reste, dans une autre ville du Karnataka, Davangere, la *Ram Jyoti Yatra*, forte de 15 000 à 20 000 personnes, détourna l'itinéraire de la procession, négocié avec les autorités locales pour pénétrer dans un quartier musulman et provoquer ainsi une émeute⁵³.

Ces violences liées aux *Ram Jyoti Yatra* de la VHP furent finalement sans rapport avec celles déclenchées par la *Rath Yatra* d'Advani. Cette méga-procession ayant suscité des manifestations de ferveur sur son passage dans tout le Nord de

l'Inde et en partie au Sud (puisque Hyderabad, par exemple, avait été inscrite sur son trajet), il était prévisible que toute atteinte portée à cette forme de procession se traduise par une réaction proportionnelle, accentuant encore ainsi la nationalisation de la violence entre hindous et musulmans.

Advani fut arrêté au moment de pénétrer en Uttar Pradesh. Les nationalistes hindous déclarèrent aussitôt un « Bharat Bandh » qui dégénéra bientôt en émeutes, notamment dans les lieux où Advani était passé, à l'instar des représailles traditionnellement menées lorsqu'il est porté atteinte à une procession locale. En deux jours, les violences (qui prenaient notamment pour prétexte les réticences de certains marchands musulmans à fermer leurs boutiques) firent 42 morts au Rajasthan, 7 au Goudjerat, 6 au Karnataka, 5 au Bengale occidental et 1 en Andhra Pradesh⁵⁴.

En dépit d'arrestations massives et de sévères contrôles aux frontières de l'Uttar Pradesh, des dizaines de milliers de militants de la VHP se présentèrent le 30 octobre devant la mosquée d'Ayodhya pour accomplir la *Kar Seva* annoncée. Ils prirent d'assaut le site à deux reprises, obligeant les forces de l'ordre à ouvrir le feu pour les repousser. Cette répression provoqua des émeutes anti-musulmanes dans presque tous les États : en cinq jours, ces violences firent officiellement 66 morts au Karnataka, 63 au Goudjerat, une cinquantaine en Uttar Pradesh, une vingtaine au Madhya Pradesh et au Bihar, et au moins une dizaine en Andhra Pradesh⁵⁵. Dans un second temps, les victimes de la répression furent érigées en martyrs. Leurs cendres constituèrent l'objet de nouvelles processions (*Asthi Kalash Yatra*), les urnes qui les contenaient devant parcourir ainsi tous les districts. Ces cortèges ne conservaient plus de la procession hindoue que la forme, l'objet d'adoration se trouvant relié plus indirectement encore que les *Ram Shila* à une cause religieuse. Mais il s'agit à nouveau d'une *communitas* dont la ferveur se trouvait excitée par des discours mêlant les chants et les discours idéologiques⁵⁶. À ce titre, les *Asthi Kalash Yatra* furent le véhicule de nouvelles émeutes. À Agra, le cortège, qui ne comprenait apparemment que 50 personnes, transgressa la recommandation des autorités locales pour pénétrer dans un quartier musulman ; d'où des jets de pierres à l'origine d'une nouvelle émeute où des militants nationalistes hindous usèrent d'armes plus sophistiquées que d'habitude : les perquisitions permirent de retrouver chez l'un d'eux soixante bombes artisanales de forte puissance et quatre-vingts litres d'acide⁵⁷.

CONCLUSION

Les processions hindoues ont toujours été des occasions propices à l'éclatement d'émeutes intercommunautaires – en tout cas dès cette phase de préhistoire du communalisme que constitue le XVIII^e siècle. Ce phénomène s'explique en partie par leur statut de *communitas* qui a incité des leaders politiques à les utiliser à des fins de mobilisation politique.

La corrélation de plus en plus étroite qui s'est établie au cours du siècle entre les processions et les émeutes reflète en effet la politisation croissante des premières. Dans un premier temps, certaines processions ont été réinterprétées (comme *Ganesh Chaturthi*) ou introduites (comme *Shiv Jayanti*) pour unifier et mobiliser les hindous en réaction aux « agressions » musulmanes. Ce type de processions idéologiques, vecteurs de violences récurrentes, se retrouve dans les années 1920 à Nagpur. À cette époque, la démocratisation du système politique a cependant donné

naissance à une petite classe politique qui, divisée en factions, est d'autant plus soucieuse de répondre aux vœux de l'électorat. Dans ce contexte, la défense des processions devint un enjeu de la compétition électorale dont des hindous militants comme Malaviya assurèrent la promotion au risque de provoquer des émeutes.

Ce type de processions, véhicules d'émeutes aux connotations politiques, connut un changement de degré, sinon de nature, après l'indépendance si l'on admet la représentativité des émeutes de Bhiwandi et Jamshedpur. Il ne s'agit plus seulement pour les nationalistes hindous de se poser en défenseurs des processions mais d'utiliser celles-ci, qu'elles aient des connotations idéologiques (comme *Shiv Jayanti*) ou soient d'origine purement religieuse (comme *Ramnavami*), pour provoquer l'émeute. Leurs objectifs sont aussi plus variables puisqu'il peut à nouveau s'agir de motivations électorales (comme à Bhiwandi où le scrutin municipal fut un des facteurs à prendre en compte), mais aussi de la volonté de dominer l'espace public et surtout, au début des années 1980, de rapprocher les intouchables des hautes castes contre un même « ennemi ». Le dernier type de procession à vocation violente semble en effet être apparu au cours de cette décennie. Sous sa forme achevée, il s'agit de démonstrations de force nationalistes hindoues qui ne conservent plus de la procession que certains aspects formels, parfois éclatés lorsque le cortège parcourt des milliers de kilomètres comme la *Rath Yatra* d'Advani. Les motivations de cette violence processionnelle peuvent à nouveau être d'ordre électoral – comme dans le cas des *Ram Shila Puja* – mais reflètent davantage la volonté de forger une conscience hindoue militante appelée à se traduire dans des termes politiques. Les variantes de notre modèle ne sont naturellement pas exclusives l'une de l'autre, certaines d'entre elles étant encore observables après que de nouvelles formules apparaissent.

La compétition croissante que se livrent hindous et musulmans à travers les processions est indissociable de la politisation de ces dernières. À Hyderabad, depuis 1978, une grande procession est organisée en l'honneur de Mahomet en réaction à la procession de Ganesh tenue au même moment (Engineer 1991 : 273-274). Or cette dernière, sous sa forme militante, se voulait déjà une réplique à Moharram. On observe aussi côté hindou une multiplication des processions. Au Maharashtra, on enregistre 68 *Rath Yatra* pour le seul premier semestre de 1986, contre 4 en 1985, et 944 *Shivaji Jayanti* contre 656 en 1985 (Rajgopal 1987 : 133).

Au-delà de la concurrence que se livrent les communautés à travers ces processions dont l'agressivité dégénère parfois en émeutes, l'alternance des processions scande aussi le rythme des violences. À Bénarès, la fête de Durga en 1977 puis celle de Moharram en 1978 furent à l'origine d'émeutes ; en 1985, puis en 1991, la *Durga Puja* fut l'occasion de nouvelles violences (qui firent 19 morts en 1991)⁵⁸.

Le fait qu'un nombre croissant de processions serve de véhicule à des émeutes intercommunautaires sera sans doute d'autant plus difficile à contrer que les autorités ont hérité du Raj un principe de non-interférence dans les célébrations religieuses⁵⁹. Le témoignage d'un vétéran de la police indienne, N.S. Saksena, est à cet égard fort instructif :

« In all Police Training Colleges the trainees are told about the main festivals of Hindus and Muslims; then they are told as to what precautions have to be taken to maintain peace. One important aspect of this instruction is to explain to them how all religious processions have to be regulated and controlled. In order to do this job successfully it is incumbent on all Station House Officers to maintain an exhaustive record of all religious processions – the route which is customarily followed by them, the equipments; including any ceremonial weapons,

which are carried, the timings of the start and finish of the procession, etc. No one ever contemplated or should contemplate banning of these processions » (Saxena 1990 : 84).

Même les processions aux connotations idéologiques n'ont jamais été interdites longtemps. *Shiv Jayanti*, prohibée à Bhiwandi après les émeutes de 1970, fut rétablie à Kalyan (située à 10 km de Bhiwandi) en 1982, la participation, aux côtés de Bal Thackeray, le chef de la Shiv Sena, de ministres congressistes du Maharashtra suggérant que le parti au pouvoir pouvait escompter une certaine reconnaissance de l'électorat pour ce geste symbolique⁶⁰. En 1984, *Shiv Jayanti* fut l'occasion d'une nouvelle émeute à Bhiwandi où l'on avait autorisé à nouveau la procession.

C.J.
CNRS/CEIAS

NOTES

1. Le phénomène se retrouve à Piparsod comme l'indique CHAMBARD (1980 : 17-18 et les cartes correspondantes).

2. Cité dans KARANDIKAR 1957 : 124. Quatre-vingts ans plus tard, le journal nationaliste hindou *Organiser* saluait le choix de Ganesh par Tilak parce qu'il s'agissait d'une des rares divinités dont le culte transcendait les castes (DADOOMIYAN, « The Rationale of Ganesh Pooja », *Organiser*, 21.09.1974, p. 9).

3. JAFFRELOT 1992 : 594-617. Le terme « mimétisme » paraît ici plus pertinent que celui de « syn-crétisme », surtout utile dans le cas de mouvements de réforme socio-religieuse tel le Brahmo Samaj, auteur d'un véritable effort de synthèse spirituelle.

4. Son lieutenant, rédacteur en chef du *Kesari*, déclarera : « Tilak himself admitted that the arrogance of the Moslems gave rise to the idea of the festival which was obviously intended to draw all the Hindus around a central national function: Tilak often justified it by remarking that there was nothing wrong in providing a platform for all the Hindus of all high and low classes to stand together and discharge a joint national duty » (cité par KELKAR 1967 : 284).

5. La première célébration publique eut lieu à Girgaum, près de Bombay, sous les auspices, entre autres personnalités, du père de Bal Thackeray, le fondateur de la Shiv Sena. C'est là que le centenaire de cette institution fut célébré avec le plus de pompe en 1992 (*Sunday*, 20-26.09.1992, pp. 47-49).

6. Le nombre des convertis de force se serait élevé à 1000-1500 hindous. WOOD 1987 : 215.

7. À Akola, dans les Provinces centrales, les musulmans obtinrent en 1924 l'interdiction des processions de Ganesh, introduites en 1907 et accompagnées de musique depuis 1923 seulement, sans doute sous l'influence de la Hindu Sabha locale qui milita en vain pour la levée de l'interdiction auprès des autorités britanniques. National Archives of India, New Delhi, Home Political Department, F-179 & KW (1926).

8. *Indian Quarterly Register* [= *IQR*], 1924, vol. 2, p. 30 ; et DUTTA 1990 : 38-47. Les violences de 1926 firent 110 morts et 975 blessés à Calcutta.

9. Voir la réaction de l'Arya Samajiste Lajpat Rai (RAI 1966 : 173).

10. « Forcible conversions in Malabar - Dr Moonje's report, Nagpur 4th August 1923 », NMML (section des manuscrits), Moonje Papers, sub file n° 12 (1922-1923).

11. *Dharmaveer Dr. B.S. Moonje Commemoration volume*, 1972 : 26.

12. NMML (section des microfilms), Moonje Papers, bobine n° 7, lettre du 30 octobre 1927 au Maharajah Scindia. Il se disait lui-même « peut-être Kshatriya par tempérament » (*ibid.*, bobine n° 11, lettre du 18 mai 1936 au Rajah Ichalkarang).

13. NMML (section des manuscrits), Moonje Papers, sub file n° 13.
14. *Ibid.*, Memorandum du 29 octobre 1923 signé Sd. Niazuddin Khan, M. Kabir et Y. Sharif.
15. BAKER (1979 : 101) et NMML, Moonje Papers, sub file n° 13 (cité), Lettre du Secrétaire Général de la Hindu Sabha de Nagpur aux journaux locaux du 3 septembre 1924.
16. Interview de V.R. Oke le 12 août 1992 à New Delhi.
17. Voir, sur cette terminologie et cette périodisation, PANDEY 1990 : 260-261.
18. Pour une argumentation plus développée sur ce point, voir JAFFRELOT 1993, chap. 1.
19. Son père s'était vu reconnaître le titre de Vyas pour sa connaissance de la Bhagawata (CHATURVEDI 1972 : 1).
20. Meston Papers, Mss. Eur F (IOLR) et Home Political Department, file n° 56, Deposit Fortnightly Report of UP (sept. 1915).
21. *IQR*, 1924, vol. I, p. 32.
22. Cette distinction entre M.M. Malaviya et son clan, plus impliqué que lui-même dans les émeutes de 1924-1926, est soulignée par les autorités britanniques locales (PARMANAND 1985, vol. 2 : 678).
23. Cité *ibid.* : 83 ; et PANDEY 1978 : 119-120.
24. *IQR*, 1926, vol. 2, p. 104.
25. *Ibid.*, p. 81.
26. En 1926, M. Nehru écrit d'ailleurs à son fils : « Publicly I was denounced as an anti-Hindu and pro-Mahommedan but privately almost every individual voter was told that I was a beef-eater in league with the Mahommedans to legalise cow-slaughter in public places at all times » (NEHRU 1960).
27. Au reste, l'ICP remportera 12 sièges contre 16 au Swaraj Party (soit à peine plus de la moitié que son score de 1923).
28. D.P. MADAN, *Report of the Commission of Inquiry into the communal disturbances at Bhiwandi, Jalgaon and Mahad in May 1970*, vol. I, p. 157.
29. *Ibid.*, pp. 163-164.
30. *Ibid.*, pp. 166-171. De façon significative, les organisateurs avaient préparé des illustrations bien plus provocantes (comme celle du meurtre, par Shivaji, de Afzal Khan, l'émissaire qu'Aurangzeb avait envoyé à des fins de négociation).
31. *Ibid.*, p. 179.
32. *Ibid.*, vol. II, p. 145.
33. Cité *ibid.*, pp. 157-158.
34. Cité *ibid.*, vol. I, p. 113.
35. *Report of the three-member Commission of Inquiry headed by Shri Jitendra Narain former judge, Patna High Court, to enquire into the communal disturbances that took place in April 1979, in and around Jamshedpur*, 1981, p. 41.
36. Pour plus de détails, voir MATHEW 1982 : 1028-1031.
37. Comme à Kanyakumari, un district où le RSS a développé une centaine de *shakha* (branches locales) pour mieux lutter contre l'influence du christianisme (MATHEW 1983 : 415).
38. *Organiser*, 28.02.1982, p. 7.
39. ENGINEER, ed., 1987 : 29. Le même phénomène se reproduisit à Delhi lors des émeutes de 1987 (*ibid.* : 67).
40. *India Today*, 31.05.1986, p. 35.
41. Casette en hindi signée « VHP - New Delhi » et intitulée « Ram Shila Pujan ».
42. *Muslim India*, 103, dec. 1991, p. 557.
43. Selon les estimations publiées par *India Week*, 3.11.1989, p. 2, puis par le *Times of India*, 4.11.1989, p. 1.
44. Cité dans *India Week*, 3.11.1989, p. 3.
45. *Statesman* (Delhi), 25.11.1989.
46. *Times of India*, 7.11.1989 et *Indian Express*, 6.11.1989.
47. *Hindu Vishwa*, 25 (12), aug. 1990, p. 62.
48. *Indian Express*, 30.09.1990.
49. CHAKRAVARTI, CHOWDHURY, DUTTA, HASAN, SANGARI & SARKAR 1992 : 952.

50. *Indian Express*, 3 et 15.10.1990 ; et voir *Frontline*, 27.10.1990, pp. 31-34.
51. Au Goudjerat, les militants nationalistes hindous utilisèrent d'ailleurs les processions de la fête de Ganesh, qui précéda de peu les *Ram Jyoti Yatra*. Dans cinq villes (dont surtout Baroda, Anand et Surat), ils organisèrent le 4 septembre des cortèges aux slogans insultants pour les musulmans. Ces émeutes firent officiellement 16 morts (ENGINEER 1990 : 2234-2235). Sur l'émeute de Baroda où des centaines de milliers de personnes auraient participé à une procession avant que du *gulal* ait été projeté contre une mosquée, voir « Communal riots in Baroda » (*ibid.* : 2584-2585).
52. *Ibid.* : 39.
53. On observa un phénomène comparable à Madras où la décision de V.P. Singh de reconnaître l'anniversaire du Prophète comme jour chômé provoqua la colère des mouvements militants du Hindu Munnani (Front hindou formé après les conversions de 1981). La procession de Vinayak (Ganesh) Chaturthi s'attarda le 2 septembre devant une mosquée à l'heure de la prière. L'émeute, à laquelle participèrent des *dalit* dont un des « chefs locaux », fit officiellement trois morts (GEETHA & RAJADURAI 1990 : 2122-2123).
54. *Indian Express*, 25 et 26.10.1990, p. 1.
55. Ces chiffres et ordres de grandeur furent fournis par les rapports de police à la presse au moment des événements (voir par exemple *Indian Express*, 1, 2, 3, 4 et 5.11.1990). Le gouvernement ne prit pas cette vague d'émeutes en compte lorsqu'il dressa le bilan des violences de l'année à la Rajya Sabha (*Muslim India*, 103, july 1991, p. 323) ou alors il la sous-estima nettement lorsqu'il ne pouvait l'ignorer ; l'émeute de Jaipur aurait ainsi fait une centaine de morts (*Frontline*, 10.11.1990, p. 106) et non 51 comme indiqué officiellement.
56. Observations de terrain faites à Shivpuri (Madhya Pradesh) corroborées par des comptes rendus publiés dans la presse.
57. *India Today*, 15.01.1991, pp. 28-29.
58. ENGINEER 1992 : 510 et *Statesman* (Delhi), 14.11.1991, p. 1.
59. Sur la politique britannique, voir ROBB 1986 : 285-319.
60. *Organiser*, 9.05.1992.

BIBLIOGRAPHIE

- AHMED, (1984), « Political Economy of Communalism in Contemporary India », *Economic and Political Review*, june 2-9, pp. 903-906.
- ANDERSEN, W. & DAMLE, S. (1987), *The Brotherhood in Safron. The Rashtriya Swamsevak Sangh and Hindu Revivalism*. New Delhi, Vistaar.
- BAKER, D.E.U. (1979), *Changing Political Leadership in an Indian Provinces and Berar, 1919-1939*. Delhi, Oxford University Press.
- BAYLY, C.A. (1973), « Patrons and Politics in Northern India », *Modern Asian Studies*, 7 (3), pp. 349-388.
- BAILY, C.A. (1975), *The Local Roots of Indian Politics. Allahabad, 1880-1920*. Oxford, Clarendon Press.
- BAILY, C.A. (1985), « The Pre-History of 'Communalism' ? Religious Conflict in India, 1700-1800 », *Modern Asian Studies*, 19 (2), pp. 198-199.
- BHARTI, I. (1989), « Bhagalpur Riots and Bihar Government », *EPW*, 2 dec., p. 2643.
- BOSE, P.K. (1981), « Social Mobility and Caste Violence : A Study of the Gujarat Riots », *EPW*, 18 apr., p. 713-716.
- CASHMAN, R.I. (1975), *The Myth of the Lokamanya : Tilak and Mass Politics in Maharashtra*. Berkeley - Los Angeles, University of California Press.
- CHAMBARD, J.-L. (1980), *Atlas d'un village indien*. Paris, Mouton/EHESS.
- CHAKRAVARTI, U., CHOWDHURY, P., DUTTA, P. *et al.* (1992), « Khurja Riots 1990-91. Understanding the Conjoncture », *EPW*, 2 may, p. 952.

- CHATURVEDI, S. (1972), *Madan Mohan Malaviya*. Delhi, Government of India.
- DALE, S.F. (1975), « The Mapilla Outbreaks. Ideology and Social Conflict in Nineteenth Century Kerala », *Journal of Asian Studies*, 35 (1), pp. 85-97.
- Dharmaveer Dr. B.S. Moonje *Commemoration Volume* (1972). Nagpur, Birth Centenary Celebration Committee.
- DUTTA, P.K. (1990), « War over Music : The Riots of 1926 in Bengal », *Social Scientist*, june-july, pp. 38-47.
- ENGINEER, A.A. (1982) « The Guilty Men of Meerut », *EPW*, 6 nov., p. 1003.
- ENGINEER, A.A. (1984), « Bombay-Bhiwandi Riots in National Political Perspective », *EPW*, 21 jul., p. 1135.
- ENGINEER, A.A. (1986), « Gujarat Burns again », *EPW*, 3 aug., p. 1343.
- ENGINEER, A.A. (1990), « Communal Riots in Recent Months », *EPW*, 6 oct., pp. 2234-2235.
- ENGINEER, A.A. (1991), « Making of the Hyderabad Riots », *EPW*, 9 feb., pp. 273-274.
- ENGINEER, A.A. (1992), « Benares Rocked by Communal Violence », *EPW*, 7 mar., p. 510.
- ENGINEER, A.A., ed. (1987), *Delhi-Meerut Riots*. Delhi, Ajanta.
- FREITAG, S. (1978), « 'Natural Leaders', Administrators and Social Control : Communal Riots in the United Provinces 1870-1925 », *South Asia*, 1 (2), pp. 27-41.
- FREITAG, S. (1988), *Religious Rites and Riots : from Community Identity to Communalism in North India. 1870-1940*. Ann Arbor, Mi., University of Microfilms International. (Ph. D., University of California, Berkeley 1980.)
- FREITAG, S. (1990), *Collective Action and Community. The Emergence of Communalism in North India*. Delhi, Oxford University Press.
- GEETHA, V. & RAJADURAL, S.V. (1990), « Communal Violence in Madras : A Portent ? », *EPW*, 22 sept., pp. 2122-2123.
- GHURYE, G.S. (1968), *Social Tensions in India*. Bombay, Popular Prakashan.
- GORDON, R. (1975), « The Hindu Mahasabha and the Indian National Congress - 1915 to 1926 », *Modern Asian Studies*, 9 (2), p. 151.
- HARDGRAVE, R.L. (1977), « The Mapilla Rebellion, 1921 : Peasant Revolt in Malabar », *Modern Asian Studies*, 11 (1), p. 82.
- HERRENSCHMIDT, O. (1989), *Les meilleurs dieux sont hindous*. Lausanne, L'Âge d'homme.
- JAFFRELOT, C. (1992a), « Les émeutes entre hindous et musulmans. Essai de hiérarchisation des facteurs culturels, économiques et politiques », *Cultures et Conflits*, 5.
- JAFFRELOT, C. (1992b), « Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationaliste hindoue. L'identité comme produit de synthèse », *Revue française de Science politique*, 42 (4).
- JAFFRELOT, C. (1993), *Les nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*. Paris, Presses de la FNSP.
- JOG, N.G. (1979), *Lokamanya Bal Gangadhar Tilak*. New Delhi, Government of India.
- KAKAR, S. (1990), « Some Unconscious Aspects of Ethnic Violence in South Asia », in V. Das, ed., *Mirrors of Violence. Communities, Riots and Survivors in South Asia*. Delhi, OUP.
- KARANDIKAR, S.L. (1957), *Lokamanya Bal Gangadhar Tilak - The Hercules and Prometheus of Modern India*. Bombay.
- KELKAR, N.C. (1967), *Life and Times of Lokamanya Tilak* Trad. du marathi par D.V. Divekar, Delhi, Ampama Publications (1^{re} éd. 1928).
- KESAVAN, M. (1990), « Communal Violence and its Impact on the Politics of North India, 1937 to 1939 », *Occasional Papers on History and Society* (second series), 23, New Delhi, Nehru Memorial Museum and Library, p. 13.
- KRISHNA, G. (1985), « Communal Violence in India », *EPW*, 12 jan., pp. 61-74.
- MASSELOS, J. (1993), « The City as Represented in Crowd Action : Bombay 1893 », *EPW*, 30 jan., p. 187.
- MATHEW, G. (1982), « Politization of Religion. Conversions to Islam in Tamil Nadu », *EPW*, 19 june, pp. 1028-1031.

- MATEW, G. (1983), « Hindu-Christian Communalism : An Analysis of Kanyakumari Riots », *Social Action*, 33, oct.-dec., p. 415.
- MICHAEL, S.M. (1986), « The Politicization of the Ganapati Festival », *Social Compass*, 33 (2-3), pp. 191-192.
- NEHRU, J. (1960), *A Bunch of Old Letters*. Londres, Asian Publishing House.
- PANDEY, G. (1978), *The Ascendency of Congress in Uttar Pradesh*. Delhi, OUP.
- PANDEY, G. (1990), *The Construction of Communalism in Colonial North India*. Delhi, OUP.
- PARMANAND, (1985), *Mahamana Madan Mohan Malaviya*. Bénarès, Banaras Hindu University.
- PATEL, S. (1985), « Violence with a Difference », *EPW*, 7 july, p. 1175.
- PRAKASH, I. (1938), *A Review of the History and Work of the Hindu Mahasabha and the Hindu Sanathan Movement*. New Delhi, Akhil Cheratiya Hindu Mahasabha.
- RAI, L. (1966), *Writings and Speeches*, vol. 2. Delhi-Jullundur, University Publishers, p. 173.
- RAJGOPAL, P.R. (1987), *Communal Violence in India*. New Delhi, Uppal Publishing House.
- Report of the three-member Commission of Inquiry headed by Shri Jitendra Narain former judge, Patna High Court, to enquire into the Communal Disturbances that took place in April 1979, in and around Jamshedpur* (1981). Patna, Superintendent Secretariat Press.
- ROBB, P. (1986), « The Challenge of Gau Mata. British Policy and Religious Change in India, 1880-1916 », *Modern Asian Studies*, 20 (2), pp. 285-319.
- ROBINSON, F. (1973), « Municipal Government and Muslim Separatism in the United Provinces, 1833 to 1916 », *Modern Asian Studies*, 7 (3), pp. 427-432.
- Rss Resolves* (1983) - *Full Text of Resolutions from 1950 to 1983*. Bangalore, Prakashan Vibhag.
- SAXENA, N.S. (1990), *Communal Riots in India*. Noida, Trishul.
- SUNDARAM, V.A., ed. (1942), *Benares Hindu University 1916-1942*. Bénarès, Benares Hindu University.
- TURNER, V. (1974), *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Actions in Human Society*. Ithaca-London, Cornell University Press.
- VAN DER VEER, P. (1987), « God Must Be Liberated ! A Hindu Liberation Movement in Ayodhya », *Modern Asian Studies*, 21 (2), p. 298.
- WOOD, C. (1987), *The Moplah Rebellion and its Genesis*. New Delhi, People's Publishing House.

RÉSUMÉ

La tenue de processions hindoues a toujours constitué un contexte propice à l'éclatement d'émeutes intercommunautaires. Ce phénomène s'explique sans doute en partie par la capacité de cette institution religieuse, en tant que *communitas*, à résorber les différenciations propres à la société hindoue par rapport à la mobilisation de ce « nous » contre un « eux » d'abord représenté par les musulmans. Dans la plupart des cas connus, ces caractéristiques de la procession-*communitas* semblent cependant n'avoir été à l'origine d'émeutes qu'en raison de leur manipulation par des militants hindous. Ce modèle de l'émeute qui se constitue au XIX^e siècle a connu plusieurs variantes et évolutions. L'usage agressif des processions que firent Tilak, la Hindu Mahasabha ou le RSS à ses débuts visait à renforcer la communauté hindoue contre les musulmans, tandis que les processions suivies d'émeutes qu'organisèrent les Malaviya à Allahabad devaient surtout hausser leur prestige dans le cadre de la compétition politique locale.

Après l'indépendance, la procession servant de véhicule à l'émeute, tend à se dispenser de tout objet religieux - celui-ci étant parfois remplacé par un symbole idéologique - et se

transforme en une démonstration de force. Celle-ci a alors vocation à provoquer les musulmans pour déclencher des émeutes qui, selon les cas, doivent souder les castes hautes et basses contre un Autre ou diviser l'électorat selon une ligne de clivage religieux à l'approche de scrutins locaux ou nationaux.

ABSTRACT

HINDU PROCESSIONS, POLITICAL STRATEGIES AND HINDU-MUSLIM RIOTS

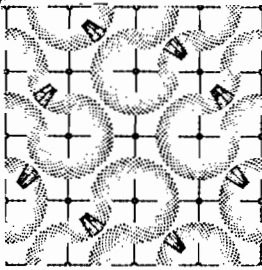
The holding of Hindu processions has always provided a convenient context for the outbreak of inter-communal riots. This phenomenon can perhaps be explained partly by the fact that this particular religious institution, through its function as a "communitas", has shown its ability to absorb the differences which are characteristic of Hindu society; this homogenisation process has in turn created an "us" and "them" syndrome, mobilising Hindus against Muslims. In most known cases, however, these "communitas"-processions seem to have been the cause of riots only in places where they happened to be exploited by militant Hindus. The nineteenth-century model has undergone several changes and variations. Tilak, the Hindu Mahasabha and the RSS used such processions in an aggressive way in order to reinforce the Hindu-Muslim conflict. The processions (and subsequent riots) organised by the Malaviyas in Allahabad, on the other hand, served primarily as a means whereby the family's prestige within the framework of local political competition could be heightened.

In the wake of Independence, processions giving rise to riots have largely done away with the use of religious objects (on occasion, these have been replaced with an ideological symbol) and have become instead a show of strength, which aims to provoke the Muslims and thus trigger off riots which will either unite high and low castes against a third party, or alternatively, as local or national elections approach, divide the electorate by means of a definite religious split.

Achévé d'imprimer sur les presses
de l'imprimerie Darantière à Dijon-Quetigny
en mars 1994

Dépôt légal : 1^{er} trimestre 1994
N° d'impression : 157

Formaté typographiquement par DESK,
Laval - Tél. (16) 43 68 13 67



COLLECTION
PURUṢĀRTHA

Les numéros 1, 2, 3 rassemblent des articles divers.

- 4 CHARLES MALAMOUD, ed.
LA DETTE.
1980. 212 p.
- 5 MADELEINE BIARDEAU, ed.
AUTOUR DE LA DÉESSE HINDOUE.
1981. 252 p. (épuisé).
- 6 JACQUES POUCHEPADASS, ed.
CASTE ET CLASSE EN ASIE DU SUD.
1982. 306 p. (épuisé).
- 7 MARIE-CLAUDE PORCHER, ed.
INDE ET LITTÉRATURES.
1983. 320 p.
- 8 JEAN-CLAUDE GALEY, ed.
L'ESPACE DU TEMPLE [I] : ESPACES, ITINÉRAIRES, MÉDIATIONS.
1985. 224 p.
- 9 MARC GABORIEAU, ed.
ISLAM ET SOCIÉTÉ EN ASIE DU SUD.
1986. 208 p.
- 10 JEAN-CLAUDE GALEY, ed.
L'ESPACE DU TEMPLE [II] : LE SANCTUAIRE ET LE ROYAUME.
1986. 192 p.
- 11 CATHERINE WEINBERGER-THOMAS, ed.
L'INDE ET L'IMAGINAIRE.
1988. 228 p.
- 12 VÉRONIQUE BOUILLIER ET GÉRARD TOFFIN, eds.
PRÊTRISE, POUVOIRS ET AUTORITÉ EN HIMALAYA.
1989. 238 p.
- 13 JACQUES POUCHEPADASS ET HENRI STERN, eds.
*DE LA ROYAUTE À L'ÉTAT. ANTHROPOLOGIE ET HISTOIRE
DU POLITIQUE DANS LE MONDE INDIEN.*
1991. 312 p.
- 14 GÉRARD HEUZÉ, ed.
TRAVAILLER EN INDE.
1992. 362 p.
- 15 VÉRONIQUE BOUILLIER ET GÉRARD TOFFIN, eds.
CLASSER LES DIEUX ? DES PANTHÉONS EN ASIE DU SUD.
1993. 224 p.



Comment comprendre que des ascètes aient développé en Inde une tradition martiale extrêmement élaborée, tout en ayant fait des vœux stricts de « non-violence » ? Et comment se fait-il que des leaders syndicalistes à poigne puissent se réclamer avec conviction des mêmes idéaux que Gandhi, ou encore que des brahmanes hésitent aussi peu à manier le bâton tout en affichant haut et fort leur foi dans la non-violence ? De telles façons d'agir, souvent paradoxales à nos yeux, sont susceptibles cependant de renouveler notre compréhension des notions de violence et de non-violence dans la société indienne, contredisant en particulier l'idée que l'on s'en fait habituellement depuis le gandhisme.

Douze études, portant sur des périodes, des lieux, des protagonistes fort divers, montrent que, bien souvent, la non-violence est ce au nom de quoi la violence se légitime, ce qui lui confère du sens. Mais la valorisation de « la » non-violence repose sur des interprétations en réalité très variées de cette expression, et sur des rapports de force qui relativisent et hiérarchisent des points de vue distincts, tout en permettant leur maintien.

D. VIDAL, G. TARABOUT, É. MEYER

Photos :

Couv. : Cultes locaux, Himachal Pradesh
(Cliché Denis Vidal)

Dos : Sai Baba, Bombay, 1984
(Cliché Gérard Heuzé)



195,00 F

ÉDITIONS DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES
OUVRAGE PUBLIÉ AVEC
LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE