

Université de Montréal

L'Éthos Régalien et Guerrier des Rajputs du Rajasthan:  
représentations, rituels, et changement social

par

Hugo Deschamps

Département d'anthropologie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade  
M.Sc. (Maître ès sciences)  
en anthropologie

octobre 2005

Copyright Hugo Deschamps, 2005



6N  
4  
U54  
2006  
V.013

## AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

## NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé

L'Éthos Régalien et Guerrier des Rajputs du Rajasthan:  
représentations, rituels, et changement social

présenté par

Hugo Deschamps

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Président-rapporteur:  
Bernard Bernier  
Département d'anthropologie  
Université de Montréal

Directeur de recherche:  
Guy Lanoue  
Département d'anthropologie  
Université de Montréal

Codirecteur de recherche :  
John Leavitt  
Département d'anthropologie  
Université de Montréal

Membres du jury:  
Jean-Claude Muller  
Département d'anthropologie  
Université de Montréal

## **Résumé**

---

Consistant en une approche dynamique de la notion de Tradition, cette étude argue que la compréhension du social dans ses dimensions diachroniques ne peut se soustraire à l'examen critique et circonstancié des luttes sémiotiques qui s'expriment dans les espaces sociaux de l'acceptation, de la contestation, et de la négociation des rapports idéologiques existant entre structures et agents.

À l'effet de la démonstration, j'aborde l'éthos participant de la Tradition régaliennne et guerrière de la caste des Rajputs du Rajasthan dans certains de ses aspects socio-historiques et rituels. Bien que les dimensions structurelles de cet éthos soient ainsi mises en relief, c'est surtout des utilisations politiquement intéressées qui en ont été et qui en sont faites dont il est ici question.

**Mots clés** : anthropologie politique; tradition; représentations sociales; rituels; Rajputs; Inde.

## **Abstract**

---

Being a critical perspective on the concept of Tradition, this study argues that the diachronic understanding of society can't go without the critical and contextual scrutiny of the ongoing semiotic battles existing in the social spaces that define the ideological realms bearing on the relationships between structures and agency.

In this regard, I analyse the ideological ethos of the royal and warrior Tradition of the Rajputs of Rajasthan in some of its socio-historical and ritual aspects. Thus, the structural dimensions of this ethos are brought up to light, but overall it is specifically the political uses social agents have made and make of this ethos that concerns us here.

**Keywords** : political anthropology; tradition; social representations; rituals; Rajputs; India.

## Table des Matières

---

|  |           |
|--|-----------|
| Résumé   | iii       |
| Abstract   | iv        |
| Table des matières   | v         |
| Remerciements  | vii       |
| <br>   |           |
| <b>I. Introduction</b>   | <b>1</b>  |
| A. Sujet et problématique de recherche   | 1         |
| B. Cadre de réflexion théorique et définitions conceptuelles   | 4         |
| C. Méthodologie  | 9         |
| <br>   |           |
| <b>II. L'éthos Rajput</b>  | <b>10</b> |
| A. Éléments de socialisation à l'éthos régalien et guerrier Rajput   | 11        |
| B. Exemples de cas   | 30        |
| 1. Khalapur; Uttar Pradesh   | 31        |
| 2. Rajendra Singh; Rajasthan   | 35        |
| 3. Indrasingh; Gujarat   | 39        |
| C. Bilan provisoire  | 45        |
| <br>   |           |
| <b>III. Modalités historiques de l'expression et de l'utilisation politique de l'éthos Rajput</b>  | <b>49</b> |
| A. Origines et légitimation politique des rapports de pouvoir au Rajputana: naissance de «Traditions» de caste Rajput                    | 51        |
| 1. Processus de l'émergence socio-historique des Rajputs du Rajasthan : Colonisation et Rajputisation                                    | 51        |
| 2. Sources et modalités de légitimation politique des nouveaux régimes dynastiques Rajput  | 54        |
| 3. Éthos Rajput et rapports de pouvoir au Rajputana  | 59        |
| 4. «Grande» et «Petite Tradition» Rajput   | 70        |
| B. Éthos Rajput et colonialisme britannique en Inde  | 73        |
| 1. Mouvements de protestation: résurgence du banditisme au nord de l'Inde et mutinerie de <i>jagirdars</i>                               | 76        |
| 2. Le Col. Britannique James Tod et l'influence de ses représentations de l'éthos Rajput dans <i>Annals and Antiquities of Rajasthan</i> | 79        |

|   |            |
|---|------------|
| 3. L'armée indo-britannique: «races martiales» et manuels de recrutement  | 81         |
| 4. Éléments de la reconfiguration des représentations de l'honneur  | 93         |
| C. Éthos Rajput et éléments des réformes agraires et politiques post-1947   | 95         |
| 1. L'implantation des réformes agraires au Rajasthan et certaines de leurs conséquences sur les statuts économiques et politiques des Rajputs | 96         |
| 2. Éléments de la vie politique du Rajasthan post-1947: dissolution de la solidarité de caste Rajput  | 101        |
| 3. Nouvelles modalités d'expression   | 109        |
| <br>  |            |
| <b>IV. Éthos Rajput et rituels régaliens et martiaux contemporains</b>  | <b>112</b> |
| A. Éthos Rajput et Déesse   | 113        |
| 1. Navratra et Dasara à Jodhpur   | 115        |
| 2. Nourrir: le sacrifice de la mort au combat des héros Rajput  | 117        |
| 3. Protéger: le culte des héros Rajput  | 119        |
| B. Identifications et négociation statutaires contemporaines: récits et chansons de héros   | 121        |
| 1. Maha Singh; Mewar  | 122        |
| 2. Jaswant Singh; Jasol   | 124        |
| 3. Karna  | 125        |
| C. Rituels régaliens à Jodhpur  | 127        |
| 1. Funérailles d'un souverain   | 128        |
| 2. <i>Matampursi</i>  | 131        |
| 3. <i>Darbar</i>  | 133        |
| <br>  |            |
| <b>V. Conclusion</b>  | <b>139</b> |
| <br>  |            |
| <b>VI. Glossaire</b>  | <b>143</b> |
| <br>  |            |
| <b>VII. Bibliographie</b>   | <b>149</b> |



## Remerciements

---

*Mon estime et mes sincères remerciements vont d'abord à mon directeur, Guy Lanoue, pour sa disponibilité, ses encouragements, les pistes de réflexion sur lesquelles il m'a lancé, ses perspectives critiques, et aussi pour ne pas avoir hésité à me faire part, aux moments opportuns, des points d'ombre dans ma démarche intellectuelle de recherche.*

*John Leavitt, mon co-directeur, a aussi apporté sa contribution constructive à la réalisation de ce mémoire, ceci notamment en m'ayant mis au parfum de certaines des dimensions de la culture populaire de l'Inde, ainsi qu'en n'ayant eu de cesse d'insister pour m'intégrer dans son réseau de contacts académiques. Il a ma reconnaissance.*

*Je m'en voudrais de passer ici sous silence l'importance considérable qu'a eue Deirdre Meintel dans l'enrichissement de mon parcours académique à l'Université de Montréal. Ses qualités intellectuelles et humaines sont nombreuses, aussi vais-je me limiter à la mention de quelques-une d'influence: sens critique, habileté à susciter des discussions et débats d'idées, ouverture d'esprit, empathie.*

*Également, pour leurs encouragements: ma famille. Enfin, discussions stimulantes, débats sérieux et pas trop sérieux: Bruno Forand, Mathieu Barsalou, Michelle Bakker.*

*La réalisation de ce mémoire fut facilitée par le soutien financier du FQRSC pour les années académiques 2003-2004 et 2004-2005.*

## I. Introduction

---

«Suppose I'm lying in my house and you throw a stone at me. The first time, I may not notice; the second time I may look up to see if you are having a game with me or what; but the third time, I'll pick it up and fling it straight in your face. That's what we believe: not to be easily provoked, but ready to fight once we are.»

-Amar Singh, Rajput du district d'Udaipur  
(Carstairs 1957: 109)

«Then the Thakur [i.e. *jagirdar*] of Joabnir came and as is his habit started showing his knowledge. He told [British] Col. Cole that this was the place where the Kachwahas [clan Rajput du royaume de Jaipur] had won a great victory. I had not heard of this and asked who they had won this against. He said the Meenas [Minas]. I laughed at this and told him that he ought to be ashamed of giving out these things. They ought rather to be hidden. The Kachwahas had given the Meenas a feast and plied them well with drink and then butchered them in their unconscious sleep... He said that the Rathors [clan Rajput des royaumes de Jodhpur et Bikaner] had done the same when they took Pali from the Brahmins. I said they had done nothing of the sort. They had been asked by the Brahmins to become their rulers and even if what you say is true they do not at least brag of it as a victory. Then he asked me how the Rathors had taken Mandore. I said that it was given to Chundaji in dowry. He said that such things were not accepted in dowry. I said that everything was acceptable that a father-in-law would give. Had he not accepted a dowry when he was married? He said that was different. I said that it was not. On this he began talking about a Kachwaha that had fought after his head had been cut off. I said that no Kachwaha could do that. It was a made up story. It was the Rathors who had done it and that is why they had earned the title of Kabondhas.»

-Amar Singh, Rajput de Jodhpur  
(Harlan 2003: 86)

«A Rajput who reads will never ride a horse.»

-Proverbe Rajput  
(Rudolph et Rudolph 1968: 96)

### *A-Sujet et problématique de recherche*

Il y a en Inde, spécialement au nord-ouest du pays, dans l'État semi-désertique du Rajasthan, une caste (*jati*), les Rajputs, qui en est une d'anciens rois et guerriers ayant eu historiquement une influence socio-politique et culturelle d'envergure sur les modalités

de l'organisation sociale «traditionnelle» de cette région. Cette organisation sociale, celle du système des castes dans des contextes régaliens, trouve ses fondements idéologiques dans un ensemble de représentations (et de ritualisations de celles-ci) propres à chacun des quatre *varnas* – Brahmane, Ksatriya, Vaishya, Shudra – auxquels s'identifient respectivement chaque caste (*jati*). De la sorte, on ne peut considérer le système des castes comme étant l'expression d'une idéologie monolithique, celle des Brahmanes, par exemple, car, au vrai, c'est des rencontres dynamiques de plusieurs mouvances idéologiques associées à ces *varnas* que s'articule l'architecture sémiotique changeante des expressions historiquement circonstanciées du système. C'est notamment à travers l'examen de courants idéologiques du *varna ksatriya* telle que la caste des Rajputs du Rajasthan s'y est identifiée et s'y identifie que je veux traiter ici de l'anthropologie politique de cette région de l'Inde. Plus précisément, il s'agira de présenter, dans des contextes historiques passés et contemporains, quel est l'éthos de cette caste, quelles en sont les composantes symboliques, (i.e. la hiérarchie de valeurs sociales qui l'informe et les modalités d'expression passées et contemporaines qui le caractérisent en termes de normes, droits, devoirs, idéaux, et marqueurs sociaux – un code de conduite socio-politique et moral, en somme), enfin, quelles furent et quelles sont les utilisations politiques intéressées qu'en ont faites et qu'en font les agents, Rajputs et autres.

L'étude de l'éthos de la caste des Rajputs du Rajasthan pose les questions de la pérennité d'une forme d'organisation sociale «traditionnelle» fondamentalement hiérarchique au sein d'un État-nation démocratique moderne qui, par définition, se veut égalitaire et centré sur l'individu, sur le citoyen, plutôt que sur les communautés

imaginées politiques et autres qui en son sein même et au-delà minent sa légitimité politique en étant autant de sollicitations aux allégeances politiques des individus à des formes d'organisations socio-politiques et morales alternatives, telle la royauté «traditionnelle» des Rajputs, par exemple. On conçoit que l'expression d'un mode de vie régalien et martial soit problématique en Inde depuis au moins l'avènement de l'Indépendance du pays en 1947 et l'intégration alors des royaumes princiers du Rajputana (région recouvrant approximativement l'actuel État du Rajasthan) au sein de la nouvelle République de l'Inde. Dès lors, il semble que l'étude de l'éthos Rajput dans ses modalités d'expression contemporaines au Rajasthan pose la problématique des rapports qu'entretiennent les Rajputs au regard de leur «Tradition» de caste et, surtout, des utilisations politiques intéressées qu'ils font de cet éthos, ainsi que celles que d'autres collectivités ont aussi pu en faire. Cela élargit la problématique en l'inscrivant dans un cadre de réflexion ethnohistorique où les questionnements principaux sont les suivants: Qu'est-ce que l'éthos Rajput? Comment s'intériorise t-il chez les Rajputs? Dans quelle mesure cet éthos Rajput participe t-il d'une «Tradition» de caste Rajput et, plus généralement, d'une «Tradition» de *varna ksatriya*? Qu'entendons-nous par le terme «Tradition»? Quelles en sont les composantes en termes d'histoire, de représentations, de rituels, d'idéologies? Y a t-il des liens à établir entre l'éthos Rajput et la dominance politique que les Rajputs ont exercée au Rajasthan pendant environ 1000 ans? Quelles utilisations politiques l'Empire Britannique en Inde a t-il pu faire de l'éthos des Rajputs? Quelles furent les principales conséquences au regard de l'expression de l'éthos Rajput qu'eut le «paramount power» Britannique sur les royaumes Rajput du Rajputana, de même que celles des réformes sociales, politiques, et économiques qui suivirent du fait

de l'intégration de ces royaumes dans la République de l'Inde? Quelles sont les modalités d'expression contemporaines de cet éthos au sein de la République démocratique de l'Inde? Ces expressions passées et contemporaines de l'éthos Rajput étaient-elles et sont-elles intéressées, i.e. l'objet des stratégies politiques des agents Rajput?

### *B-Cadre de réflexion théorique et définitions conceptuelles*

Afin de favoriser l'intelligibilité de la suite du présent propos et de préciser les balises argumentaires de la réflexion théorique qui l'inspire, précisons d'abord ce que l'on entend, dans le cadre du présent mémoire, par les notions de *jati*, *varna*, éthos, et Tradition. Mentionnons également à cet effet que la plupart des termes sanskrit, hindi, et rajasthani auxquels je me réfère dans les déploiements du texte qui suit sont l'objet de définitions succinctes dans un glossaire que l'on consultera à profit aux pages 143 à 148.

Le terme «*varna*» signifie «couleur », conçue comme une «caractéristique», un «attribut» essentiel (Smith, B.K. 1994: 3). L'Hymne X, 90 du *RgVeda* présente une version de l'origine mythologique du système de classification sociologique constitué des quatre *varnas*; ceux-ci sont issus du corps sacrifié de l'homme originel, *Purusa* : «When they divided the Cosmic Man, into how many parts did they apportion him? What do they call his mouth, his two arms and thighs and feet? His mouth became the *Brahmin*; his arms were made into the *Kshatriyas*; his thighs the *Vaishya*; and from his feet the *Shudras* were born. » (*Rig-Veda*, X, 90). Les textes précisent qu'il n'y a pas de

cinquième *varna*, les hors-castes, les intouchables, doivent être conçus comme étant «sans-*varna*» (Herrenschmidt 2000: 130). La formulation théorique du système des *varnas* telle qu'on la trouve dans les *Dharmasutras* et les *Dharmasastras*, bien qu'elle ne soit qu'un remaniment hiérarchisé de la théorie sociale inscrite dans les *Vedas*, est souvent considérée comme le *locus classicus* de la formulation Indienne du concept de *varna* (Smith, B.K. 1994: 27-28). C'est notamment dans ces textes de la *smṛti* que sont présentés des devoirs sociaux et religieux, droits, valeurs, normes, et idéaux propres à chaque *varna* (Fox 1969: 28; Smith, B.K. 1994: 27-28). Ainsi,

« traditionally, those in the Brahmin category are supposed to manage the culture through their control of religion, Kshatriyas to manage the society through their control of armed might, Vaishyas to manage the distributive economy through their control of trade, and Shudras to produce the economic wherewithal for the whole society » (Mandelbaum 1970 : 23).

La structure hiérarchique du système des *varnas* est formée d'une série d'oppositions binaires qui crée des divisions de plusieurs ordres entre les quatre catégories sociologiques qu'elle comprend (Smith, B.K. 1994: 28-29). La première de ces oppositions, celle entre brahmane et *ksatriya*, consiste en «une distinction absolue entre prêtrise et royauté» (Dumont 1966: 99). Aussi, cette séparation entre «statut» et «pouvoir» (Madan 1992: 78), entre autorité spirituelle et autorité temporelle, est conceptualisée de telle façon que «le brahmane (la prêtrise) a la prééminence sur le *ksatriya* (le pouvoir), dont il dépend matériellement. Cette prééminence se fonde sur le monopole de l'acte sacrificiel, nécessaire au maintien de l'ordre du monde, le *dharma* (Herrenschmidt 2000: 130). Brahmanes et *ksatriyas* sont conjointement les réceptacles du pouvoir dans le système, et à eux s'opposent structurellement les gens du commun,

*vaishyas* et *shudras* (Srinivas 1964: 64). «Supposed to conduct themselves in close accord with scriptural rules for purity» (Mandelbaum 1970: 24, 448), les trois *varnas* les plus élevées dans la hiérarchie du système, soit les brahmanes, les *ksatriyas* et les *vaishyas*, sont *dvija*, c'est-à-dire «deux-fois-nés» (Deliège 1993 : 36), les hommes y appartenant étant «entitled to don the sacred thread at the Vedic rite of *upanayana*, while the Shudras are not» (Srinivas 1964 : 63). Les *shudras* sont en fait exclus du sacrifice védique (Smith, B.K. 1994: 28-29).

Les castes – ou *jatis* – des systèmes de castes contemporains en Inde sont identifiés à l'un ou l'autre des quatre *varnas* sur la base du statut, des origines historiques, des modes de vie et des comportements sociaux et rituels de leurs membres (Fox 1969: 28; Smith, B.K. 1994: 9). En définitive, ce sont les *jatis* qui constituent les castes véritables de l'Inde contemporaine (Deliège 1993: 25): le *varna* est la caste «idéelle et idéale», et la *jati* est la caste «réelle». Pour la plupart encore liées à la pratique des services auxquels leurs membres sont traditionnellement associés (Deliège 1993 : 12-13), les *jatis* sont des groupes endogames auxquels on accède par la naissance seulement (Deliège 1993: 13). Les membres des diverses *jatis* s'appliquent à maintenir une distance sociale entre eux dans des domaines tels que le mariage et la commensalité (Deliège 1993: 14). Cette distance serait attribuable à l'impureté statutaire dont chaque *jati* serait porteuse à un degré particulier (Herrenschmidt 2000: 130). Chaque *jati* participerait ainsi d'une hiérarchie fondée sur la supériorité symbolique du pur sur l'impur, opposition fondamentale qui sur le plan social verrait l'ensemble de ses champs d'expression intermédiaires exprimés dans l'opposition brahmane/intouchable (Deliège 1993: 16-17) :

le brahmane et l'intouchable sont respectivement au sommet et au plus bas échelon de cette hiérarchie donnée par l'opposition symbolique du pur et de l'impur (Deliège 1993: 16-17; Dumont 1966 à: 65). Contrairement au système des *varnas* qui, comme on l'a vu, est un modèle unique, il n'est pas possible de parler d'un système des *jatis* ou d'une hiérarchie des *jatis* : la réalité sociale indienne est en fait caractérisée par de multiples hiérarchies locales aux configurations diverses (Deliège 1993: 11, 40; Srinivas 1964: 67), et l'interprétation de l'ordre qui s'y exprime dépend largement du point de vue des membres de chaque caste.

Dans le cadre du présent mémoire, le terme «éthos» se réfère aux composantes idéologiques de ce qu'est la «Tradition» de *varna ksatriya* et celle, plus précisément, de *jati* Rajput. Tel que j'en ai fait mention ci-haut, ces composantes idéologiques consistent en des hiérarchies de valeurs sociales qui informent – mais ne déterminent pas – l'action sociale passée et contemporaine des membres de la *jati* Rajput du Rajasthan, ceci en ce qu'elles sont codifiées symboliquement en termes de normes, droits, devoirs, et idéaux identifiés à cette *jati* et, plus généralement, au *varna ksatriya*. Il s'agit là, en somme, de codes de conduites socio-politiques et moraux que l'on peut désigner par les termes «*ksatriya dharma*» et «*Rajput dharma*». On verra au cours du chapitre II comment cet éthos est intériorisé et exprimé par des Rajputs notamment à travers l'examen de quelques exemples de cas. On abordera ensuite au chapitre III le premier volet d'un questionnement sur les rapports qu'ont les Rajputs à leur «Tradition», ceci en abordant qu'elles en furent certaines des expressions idéologiques historiquement circonstanciées ainsi que des utilisations politiquement intéressées qui en furent faites.



C'est sur les bases de cet examen de la «Tradition» de caste Rajput que l'on sera en mesure d'aborder, au chapitre IV, le second volet de notre réflexion sur les rapports qu'entretiennent les Rajputs en regard de leur «Tradition», dont on traitera alors dans des contextes contemporains où l'expression d'un éthos régalien et martial semble pour le moins problématique au sein de l'État-nation de l'Inde où les rois n'ont plus de légitimité politique et n'ont plus à leur service de ces guerriers Rajput qui autrefois ont fait leur pouvoir et leur gloire. Mais qu'entendons-nous par la notion de Tradition? Selon des Rajputs de Jodhpur avec lesquels Balzani s'est entretenue, la Tradition signifie «doing things the way things have always been done, even when we know that what we are doing now is not exactly the same as our ancestors did.» (2003: 15). Ainsi on conçoit que la Tradition consiste en un cadre de référence socio-culturel qui informe les comportements des individus, ceci sans qu'il n'y ait là perte totale du pouvoir chez ceux-ci, en tant qu'agents, de changer des parties significatives de la Tradition (Saberwal 1984: 64-65). C'est dire que l'approche de la Tradition en tant que structure doit s'accompagner d'un examen critique des pratiques sociales des agents au regard de cette Tradition, ceci spécialement afin d'attester des intérêts socio-politiques pour lesquels certaines parties de la Tradition sont choisies et invoquées à des fins stratégiques qui sont autant de prétentions à la légitimation d'action sociales présentes. C'est dire aussi que la Tradition, en s'inscrivant dans des contextes historiques qui sont par définition changeants, est constamment ré-inventée par les recours stratégiques qu'en font les agents au gré de leurs intérêts politiques présents auxquels ils souhaitent donner légitimité (Balzani 2003: 16). Précisons aussi que la Tradition n'est pas monolithique,

qu'elle comporte plusieurs mouvances idéologiques qui sont en partie le reflet des statuts politiques différenciés des Rajputs qui s'y identifient, de la provenance régionale de ces Rajputs, etc. (Harlan 1992: 15).

### *C-Méthodologie*

En somme, notre étude se veut fondée sur l'examen critique de sources documentaires d'indologues et d'indianistes – anthropologues, sociologues, archéologues, historiens, folkloristes, etc. – Indiens et Occidentaux qui ont traité directement ou indirectement de l'éthos des Rajputs du Rajasthan dans des contextes socio-historiques passés ou contemporains. Bien que le focus géographique du présent mémoire soit l'État du Rajasthan, j'ai parfois recours à des exemples puisés à même des contextes socio-historiques de régions avoisinantes au Rajasthan, celles principalement du Gujarat, de l'ouest de l'Uttar Pradesh, et du Penjab, ceci en raison de la pertinence incontournable de certains de ces exemples à l'appui du développement de mon argumentaire. Je tiens aussi à préciser qu'il est question ici de l'éthos des hommes Rajput, et non de celui des femmes Rajput, car l'examen de l'éthos de ces dernières, bien qu'il eut été pertinent au regard de notre problématique, aurait nécessité de vastes développements en parallèle de notre propos, ce dont l'espace de rédaction d'un mémoire de maîtrise ne peut s'accomoder sans des débordements d'envergure, et, de surcroît, la littérature académique sur l'éthos des femmes Rajput est bien maigre.

## II. L'éthos Rajput

---

«Those who possess the dharma of ksatriyas – the livelihood of whom is through war.»

*Mahabharata*, XIV, 2, 16. (Traduction de McGrath 2004: 46)

«I'm ready to fight for religion and for my country – who knows when the need may arise? I'm ready, and all Rajputs are the same. Panthers and tigers don't eat grass and that's what Rajputs are, a carnivorous race.»

-Amar Singh; Deoli, district d'Udaipur, Rajasthan (Carstairs 1957: 108)

«To escape is a disgrace; to die in battle is best; to ask for mercy is a sin; sweet it is to die in battle; the path to heaven lies in fighting.»

*Mahabharata*, IV, 38, 29; V, 3, 20ff.; V, 185, 11. (Traduction de Hopkins 1972 [c1889]: 130)

Le présent chapitre se veut consacré à la présentation de ce qu'est l'éthos Rajput, de la hiérarchie de valeurs sociales qui l'informe via des modalités d'expression qui sont de l'ordre des normes, droits, devoirs, idéaux, et marqueurs sociaux – un code de conduite socio-politique et moral, en somme. Ces valeurs sociales propres à l'éthos Rajput sont intériorisées et extériorisées différenciellement par les Rajputs, ceci suivant notamment des processus de socialisation qui sont autant de référents symboliques aux formes et contenus dynamiques en regard du fait qu'ils procèdent de dialectiques entre structures sociales et agents, lesquelles dialectiques sont aux sources des ajustements historiquement circonstanciés de l'architecture sémiotique de l'éthos Rajput. Aux fins de la démonstration, on présentera quelques exemples de cas; certains sont plus généraux, soit ceux de Rajputs abordés indistinctement en tant que collectivités participant de «villages Rajput», c'est-à-dire de villages où les Rajputs sont la caste dominante<sup>1</sup>;

---

<sup>1</sup> Selon Srinivas, «A caste may be said to be “dominant” when it preponderates numerically over the other castes, and when it also wields preponderant economic and

d'autres sont plus spécifiques, soit ceux d'agents Rajput de certains de ces mêmes villages aux prises avec les conséquences économiques et politiques des contextes historiques particuliers dans lesquels ils s'inscrivent, qui sont ceux, dans ces cas-ci, de l'incorporation économique et politique progressive des régimes régaliens «féodaux» du Rajasthan dans l'enceinte de la République démocratique de l'Inde suivant l'Indépendance de cette dernière, soit depuis 1947. On abordera cette transition comme telle au chapitre III. À terme, on pourra déjà souligner que ce que l'on conçoit comme la «Tradition» socio-politique d'une collectivité – ici celle des Rajputs du Rajasthan – ne peut être appréhendée comme ayant un caractère immuable, une ontologie primordiale: les stratégies adaptatives des agents en regard des structures sociales changeantes qui informent leurs *praxis* sont des moyens de la négociation sémiotique au regard des composantes symboliques de la «Tradition», laquelle se voit ainsi ré-inventée par le biais des utilisations socio-politiques particulières et intéressées qu'en font les agents.

*A-Éléments de la socialisation des Rajputs: aux sources de l'incorporation d'un éthos régalien et martial*

Bien qu'il n'y ait que fort peu de données disponibles en ce qui a trait aux processus de socialisation contribuant à l'incorporation de l'éthos Rajput chez les membres de la caste à l'étude, certains travaux menés dans des «villages Rajputs» du

---

political power. A large and powerful caste group can more easily be dominant if its position in the local caste hierarchy is not too low.» (1955: 18). À ce sujet, Stern a le bénéfice de souligner l'importance complémentaire du statut rituel de caste au village en tant que participant de la définition de ce qu'est une caste dominante: «La caste dominante est celle qui, par la combinaison de la richesse foncière qu'elle détient, de l'autorité officielle qu'elle assume *et du rang rituel qu'elle occupe*, exerce un contrôle décisif sur l'ensemble des villageois. » (1973: 52; italiques ajoutées).

nord-ouest de l'Inde par Steed (1955), à Kasandra au Gujarat, par Hitchcock (1958), à Khalapur en Uttar Pradesh, et par Carstairs (1957), dans le district d'Udaipur au Rajasthan, tous à l'époque des réformes agraires, mettent en lumière quelques-unes des principales institutions familiales, villageoises, et extra-villageoises traditionnelles de socialisation qui permettent de rendre compte, de façon générale, du «parcours d'éducation sociale» à travers lequel un Rajput s'imprègne des valeurs de l'éthos qui est celui de sa caste d'appartenance, valeurs à propos desquelles on élaborera par ailleurs davantage dans les prochaines sections du présent chapitre. À l'instar de Steed, il importe toutefois de souligner qu'au-delà des constantes structurelles qu'elles révèlent et produisent, les modalités de la socialisation à l'éthos Rajput ne sont pas les mêmes pour chaque agent Rajput. Il en va de la sorte puisque les agents n'ont pas la même expérience des institutions auxquelles ils participent (Steed 1955: 106-107); de même, en ce sens, ne faut-il pas négliger de maintenir à vue la stratification structurelle existant au sein même de la caste Rajput car, on le verra, les statuts politiques et socio-économiques des Rajputs dits de «haute caste», les anciens *maharajas* et grands *jagirdars*, sont à maints égards forts différents de ceux des Rajputs dits de «basse caste», soit les petits *jagirdars* et ceux étant traditionnellement paysans propriétaires ou tenanciers – les *bhomias* –, cela expliquant entre autres l'incorporation hétérogène de l'éthos Rajput aux différents échelons de la hiérarchie de caste Rajput.

L'enceinte de la famille élargie est la première sphère de socialisation où les jeunes garçons Rajput se voient inculquer les valeurs qui sont celles de l'éthos Rajput, de même que les modèles comportementaux qui y sont corollaires. Après quelques années de

généreux soins au sein de la *zenana* – la portion de la maisonnée réservée aux femmes Rajput qui respectent la *parda*, là où, par ailleurs, l'enfant Rajput est «roi» –, soit ceux précédant ses premiers pas, le jeune Rajput passe la majorité de son temps du côté de la maisonnée qui est voué aux hommes Rajput, le *mardana*. C'est notamment là, par l'observation de ses pairs masculins – père, oncles paternels, frères aînés et/ou cadets –, ainsi que par les enseignements qu'il reçoit de ces derniers, qu'il apprend ses rôles, droits, et devoirs futurs au sein de sa famille immédiate, de même que ceux qu'il aura à exercer au regard du statut qui est le sien à l'intérieur du village où il réside et dans les groupes de parenté lignagier et clanique Rajput auxquels il appartient et dans lesquels il sera progressivement intégré, notamment en participant à des mariages, funérailles, et réunions de *panchayat* de caste Rajput. Selon Carstairs, les modèles de sociabilité sur lesquels l'emphase est alors mise sont ceux où les rapports d'autorité et de soumission sont explicitement formulés (1957: 112-113). Ainsi, il appert que dès le plus jeune âge l'intériorisation et le respect de la structure hiérarchique de caste sont de la plus grande importance, les Rajput considérant qu'il est de leur devoir de faire respecter le *dharma*, ceci au sein de leur caste bien sûr, mais également, et surtout, dans les rapports inter-castes. Le jeune Rajput sera instruit, par exemple, sur la déférence dont il doit faire preuve auprès de ses aînés de caste, et sur l'asservissement qu'il doit exiger des membres des castes considérées socialement inférieures à la sienne (*Ibid*: 112-113; 148-149).

Parmi les institutions villageoises traditionnelles alimentant la socialisation des membres de caste Rajput et donc l'incorporation de l'éthos Rajput par ceux-ci, on retrouve au premier plan le système *jajmani*, lequel consiste en un ensemble intégré de

prestations et contre-prestations rituelles et économiques qui sont transmises héréditairement et qui s'articulent autour des membres de la caste dominante qui, propriétaires fonciers d'une part considérable des terres du village et sacrifiants rituels par excellence, sont de fait les représentants de la fonction royale à l'échelle villageoise. Dans les villages où la caste dominante est celle des Rajputs, ce qui est au Rajasthan un cas de figure commun – du moins l'était-ce avant que ne soient mises en application les réformes agraires des années 1950 et 1960, dont on discutera de l'impact en aval du présent propos – du fait de la domination socio-politique historiquement attestée des Rajputs dans cette région de l'Inde, on peut estimer que l'expérience que ces derniers ont de la hiérarchie de caste intra-villageoise est vivement influencée par le fait que leur pouvoir économique et politique – voire juridique, car dans certains villages les membres de la caste dominante occupent aussi les fonctions d'arbitres lors de cas de disputes entre leurs «sujets» (Steed 1955: 113) – excède largement celui des autres castes du village. Ainsi, l'expérience du système *jajmani* qu'ont les Rajputs de caste dominante va donc généralement dans le sens du renforcement des enseignements socialisants – axés notamment sur les rapports d'autorité et de soumission – prodigués à l'intérieur de leur sphère d'appartenance familiale, et vice-versa.

Les traditions orales du Rajasthan sont pour la plupart des vecteurs de socialisation des Rajputs où, entre autres, l'emphase est mise sur la gloire, le courage, l'honneur, et l'esprit chevaleresque des protagonistes, les droits et devoirs de caste Rajput, de même que, plus spécialement, le renoncement à la vie par le sacrifice de la mort au combat des héros subséquentement divinisés. Il s'agit notamment de longs

poèmes, ballades ou chansons à caractère patriotique et héroïque, d'épopées populaires et classiques, de récits de héros et/ou de rois idéaux d'époques passées dans lesquels des Rajputs d'aujourd'hui se reconnaissent<sup>2</sup> et se réclament de lointains parents de même généalogie d'appartenance, de représentations théâtrales où sont entre autres mis en scène ce que l'on considère socialement comme de grands événements des dynasties royales de l'ancien Rajputana. Ces traditions orales sont transmises aux Rajput par des bardes, souvent des Carans ou des Bhats, mais aussi par des prêtres, des *bhopas*, qui, conteurs nomades ou officiants dans des temples, sont associés à des héros épiques populaires du Rajasthan et sont parfois possédés par ceux-ci. Dans le cas des Carans, leurs rôles à titre de bardes s'accompagnent de ceux qu'ils occupent en tant que généalogistes: ce sont eux qui, de génération en génération, archivent les généalogies des familles Rajput, lesquelles, par-delà la légitimité politique qu'elles confèrent à ceux qui s'en réclament, ne consistent pas uniquement en une monotone liste de noms ordonnée par les modalités structurelles d'un système de parenté, mais aussi en un registre vif d'expressivité héroïque où la gloire, les conquêtes, défaites tragiques, et exploits divers des ancêtres

---

<sup>2</sup> Cette reconnaissance de soi dans l'ancêtre Rajput défunt peut aller jusqu'à la reproduction socio-culturelle théâtralisée d'événements mythico-historiques passés, qui est une forme d'utilisation stratégique de la «Tradition» Rajput: «The martial Rajput not only has a tendency to dream about the past, he also sometimes attempts to relive the past in the present. A good example of this tendency occurred in the village about three decades ago. One of the wealthy young Rajputs of Khalapur had become very fond of a Muslim prostitute in a nearby town. The girl eventually married a rich merchant. When the merchant failed to fulfill a number of promises he had made, she decided to leave him and informed her Rajput friend by messenger that she needed help. One night the young man, with a large group of companions, all of them on horseback, rode into the town where she was living and abducted her. The significant thing about this episode is that when it is recounted in the village, the resemblance between this abduction and the way in which Prthvi Raj [Rajput célébré notamment pour ses succès militaires contre les Afghans de Ghor à la fin du XIIème siècle A.D.] obtained his wife is always pointed out.» (Hitchcock 1958: 220-221).



sont soulignés à grands traits de façon panégyrique, car il s'agissait alors pour le Caran d'exacerber dans ces registres généalogiques la magnificence exemplaire et les valeurs Rajput qui animaient son patron de son vivant, exacerbation qui allait en fait vivre bien au-delà de la mort de ce dernier, car ces histoires de héros et de rois extraites des registres généalogiques Rajput sont aussi déclamées oralement par les Carans aux descendants Rajput de ces «illustres» ancêtres ainsi qu'à d'autres publics intéressés (Carstairs 1957: 111, 143; Harlan 1992: 50; Hitchcock 1958: 222). À titre d'exemple de tradition orale à vocation notamment de socialisation à l'éthos Rajput, citons brièvement Hitchcock, qui fait mention d'une histoire associée aux Rajputs du village de Khalapur, à l'ouest de l'Uttar Pradesh, où l'on constate que l'accent est notamment posé sur l'importance du respect des rapports d'autorité et de soumission entre Rajputs et membres d'autres castes: «It is often told how one Rajput, the man who built the fortress in the center of the village, once shot and killed a young bridegroom who rode by him at a gallop without reining in and offering him the proper deferential salute.» (1958: 221). On ne peut non plus passer sous silence l'importance socialisante des deux volumes coloniaux à vocation «historique» rédigés par le Colonel Britannique James Tod, *The Annals and Antiquities of Rajasthan* (1829; 1832), car il s'agit là d'ouvrages en partie inspirés des chroniques de bardes recueillis par l'auteur, ouvrages qui sont en fait de nos jours connus, du moins de nom, par plusieurs des Rajputs du Rajasthan et des régions environnantes, et lus en partie ou en entier par certains d'entre eux (Balzani 2003: 13-14; Hitchcock 1958: 222). Enfin, les Brahmanes occupent également une position non-négligeable en tant qu'acteurs aux sources de la socialisation des Rajputs, ceci en ce que, tout comme c'est le cas entre diverses collectivités Rajput – familles, lignages, dynasties, clans – et des membres des

castes de bardes, surtout des Carans, ils sont liés héréditairement par des rapports de clientélisme à des communautés Rajput auprès desquelles, au-delà de leurs fonctions passées de conseillers administratifs (*purohita*) en matière, par exemple, de gestion des royaumes princiers (Harlan 1992: 49-50), ils agissent à titre d'enseignants auprès des jeunes garçons Rajput, leur inculquant les fondements idéologiques, religieux, et moraux qui informent des textes Sanskrits tels que les *dharmashastras* et l'*arthashastra*, mais aussi, et surtout, les principes à charge normative et les motifs mythico-historiques aux sources des épopées classiques de l'Inde que sont le *Ramayana* et le *Mahabharata* (Harlan 1992: 49-50; Hitchcock 1958: 221), de même que l'importance du respect du *ksatriya dharma* tel qu'il est incarné à travers les principaux modèles héroïques *ksatriya* représentés dans ces épopées.

Il m'appert pertinent de porter une attention particulière à certains de ces héros épiques *ksatriya* qui expriment le *ksatriya dharma*, ceci en ce que, comme l'a souligné Goldman (1980: 175-176) au sujet des protagonistes *ksatriya* du *Ramayana*, de même que Ingalls (1995: 5), et McGrath (2004: 47, 226), à propos des héros Pandava du *Mahabharata*, et enfin, quoique de manière plus générale, Dumézil (1985: 15), Niles (1999: 8), et Sikand (1994: 403), il s'agit là de modèles normatifs à charge éthique qui informent et légitiment, en partie, l'identité sociale, i.e. les systèmes de valeurs, les droits, devoirs, idéaux, institutions, comportements – l'idéologie, en somme – des auditoires pour lesquels ces épopées sont déclamées. Ces auditoires, tel qu'on vient d'en faire état, sont, au Rajasthan du moins, composés d'une part non-négligeable de Rajputs. Ainsi est-il juste de préciser que le *ksatriya dharma* exprimé par ces héros épiques *ksatriya* est

entre autres au fondement du *dharma* des Rajputs, et donc de l'éthos Rajput comme tel, ceci sans qu'il n'y ait là de présomptions déterministes ou essentialistes car non seulement les textes épiques existent-ils sous diverses formes aux contenus variables, mais les agents Rajputs eux-mêmes font chacun des lectures et des utilisations différentes de ces textes.

L'examen critique, via des sources secondaires, du *ksatriya dharma* tel qu'il est représenté chez certains des héros Pandava du *Mahabharata*, ici appréhendés comme modèles à charges normatives, me semble présenter des avantages par rapport à une analyse du même ordre – au demeurant valide et j'oserais même dire nécessaire dans un cadre de dissertation plus généreux en espace et en temps qu'un mémoire de maîtrise – des héros du *Ramayana* et/ou d'épopées populaires du Rajasthan. Mentionnons d'abord que le *Mahabharata* présente davantage de types héroïques *ksatriya* – soit au moins six si l'on ne considère que les Pandava, en y incluant «l'ainé méconnu», Karna – que le *Ramayana* ou les épopées populaires rajasthani telles que celles, par exemple, de Pabuji et de Tejaji, ce qui permet d'estimer plus représentatif le portrait que nous dresserons de ce qu'est le *ksatriya dharma* dans ses diverses incarnations épiques héroïques, et rend aussi possible la présentation d'un tableau plus complet du *ksatriya* en tant que «composite hero», ceci en faisant la somme des attributs hétérogènes des Pandava car, suivant l'argumentaire de Goldman,

«it appears that none of the principal protagonists possesses all of the virtues required of an Indian hero and that somehow the deficiencies of one may be made good in one or another of his brothers. [...] the characters appear to be to a large extent complementary forming, together, a group which itself functions as the hero.» (1980: 150).

De plus, plusieurs académiciens ont noté à quel point les types héroïques des épopées de l'Inde, autant classiques que populaires, se recourent dans les associations ou combinaisons doubles et complémentaires des modèles *ksatriya* qu'elles présentent (Allen 1999; Dumézil 1985, 1995 [c1968; c1971; c1973]; Goldman 1980; McGrath 2004; Wikander 1957). À titre d'exemple général, on notera que la paire de héros *ksatriya* Bhima – Arjuna que l'on trouve dans le *Mahabharata*, n'est pas sans rappeler celle de Lakshman – Rama dans le *Ramayana*, de même que celle de Dhembo – Pabuji dans l'épopée de Pabuji. Dans chacune de ces paires de héros *ksatriya* différenciés et complémentaires, l'un est celui dont les attributs principaux sont ceux d'une prodigieuse force physique, de l'agressivité guerrière, du dévouement au roi, et d'une intelligence plutôt faible; il s'agit de Bhima (Gitomer 1991), Lakshman, et Dhembo (Smith, J.D. 1991). L'autre héros *ksatriya* de chacune de nos paires est souvent représenté comme étant le roi idéal, défenseur du *dharma*, de tempérament modéré, et excellent guerrier; ce sont ici Arjuna (Biardeau 1982), Rama, et Pabuji (Smith 1991). En ce sens, on peut affirmer qu'en abordant des représentations du *ksatriya dharma* de plusieurs des héros Pandava – sauf ceux de Nakula et Sahadeva, d'importance secondaire au récit, et dont Wikander a par ailleurs démontré les affinités idéologiques avec, respectivement, le *ksatriya dharma* de Bhima et de Yudhisthira (1957) – c'est aussi, par correspondances complémentaires, une part du *ksatriya dharma* de héros *ksatriya* d'autres épopées que l'on aborde indirectement, soit ici, pour ne pas généraliser abusivement, les héros Hanuman, Rama, Dhembo, et Pabuji, via la présentation du *ksatriya dharma* des héros Bhima et Arjuna qui, par ailleurs, ne seront pas les seuls héros *ksatriya* du *Mahabharata* dont on fera ici état du *ksatriya dharma*, car les représentants du *ksatriya dharma* que

sont Yudhisthira et Karna ont aussi – on en prendra la mesure plus avant dans le propos – leurs justifiables intérêts dans le cadre de réflexion du présent mémoire de maîtrise. À propos de Karna, mentionnons brièvement – car nous y reviendrons avec davantage d’explications dans le chapitre IV – qu’il est utilisé par des Rajputs du Gujarat à des fins d’affirmations et de revendications statutaires (McGrath 2004: 228-235), et qu’il est invoqué et vénéré par des Rajputs ainsi que par des membres d’autres castes dans des villages du Garhwal, où il est reconnu, suivant les circonstances, comme étant un roi, un Brahmane, et un renonçant (Sax 2000: 305-317). De plus, McGrath nous précise que «For groups seeking to become ksatriyas, that is for those seeking upward mobility, it was not uncommon for Karna to be the model to be emulated because of his disputed caste status, being both a *suta* and simultaneously of a royal line [i.e. from the Pandava patrilinear line].» (2004: 226). Enfin, et cela est cardinal en regard de la problématique de ce mémoire de maîtrise, «Karna dies recognised by one and all as a true Ksatriya, the model for those in the audience who claim their own suppressed Ksatriya identities...» (Hiltebeitel 1988: 413; cité par McGrath 2004: 226). Le *ksatriya dharma* qu’incarne Yudhisthira est d’intérêt car il représente un modèle du héros *ksatriya* où sont combinés les attributs du guerrier ainsi que ceux du renonçant, ce qui n’est pas sans suggérer des parallèles avec des héros Rajput aujourd’hui vénérés au Rajasthan en tant que guerriers-ascétiques ayant renoncé à la vie par le sacrifice de la mort au combat qui est nourriture à la Déesse; nous aborderons ce thème dans ses dimensions historiques au chapitre III, et dans ses dimensions rituelles au chapitre IV.

Avant d'aborder individuellement le *ksatriya dharma* des quatre protagonistes du *Mahabharata* qui sont d'intérêt ici, soit Yudhisthira, Arjuna, Bhima, et Karna, on veut d'abord cerner ce que l'on entend – dans une perspective qui se veut générale – par le concept de *ksatriya dharma*, i.e. les valeurs, normes, idéaux, comportements, droits, et devoirs qui informent le concept, soit en somme les éléments constitutifs de l'idéologie qu'il révèle. McGrath considère comme étant des comportements *ksatriya* ceux qui ont trait à la mise en scène de la force physique où se profile en arrière-plan l'éventualité d'un bain de sang: il s'agit, par exemple, d'épreuves d'habileté physique, de combats sanglants où l'agressivité guerrière est souvent au premier plan, de conflits ayant trait à des disputes sur les statuts lignagiers des opposants, à des vols de bétail, au rapt d'épouses, ou encore d'échanges verbaux où se mêlent insultes et fanfaronnades, mais cela concerne surtout la quête de la gloire via l'accomplissement d'actes emplis d'ardeur (*tejas*) héroïque (2004: 5-6, 10, 45-46, et *passim*). Ainsi Krsna s'adresse t-il à Arjuna dans la *Bhagavad Gita*: «Heroism, splendour, fortitude, and skill, also – not fleeing in battle, generosity and authoritative being: are natural ksatriya action.» (*Mahabharata*, VI, 40, 43; traduction de McGrath 2004: 46). Bhima expose le concept de façon plus succincte lorsqu'il affirme «For all ksatriyas there is no other dharma than battle.» (*Mahabharata*, III, 36, 34; traduction de McGrath 2004: 46). Que ce soit en combattant ardamment en temps de guerre ou en gouvernant en accord avec le *dharma* en temps de paix, le devoir cardinal du *ksatriya* en est un de protection, ce qui s'accompagne idéalement de gestes de générosité (Basham 1954: 141; Brockington 1998: 166-167, 175, 206). Ainsi le *ksatriya* protège de la destruction tout en vivant de la destruction, de telle sorte que les terres, la gloire et la prospérité sont siennes (Brockington 1998: 205), le tout

dans la défense des droits et devoirs qui incombent à chacun. Le roi Shalya, discutant des devoirs incombant respectivement aux membres de chacun des quatre *varnas*, résume ceux des *ksatriya* de la sorte: «Ksatriyas are considered protectors, takers and givers [of wealth].» (*Mahabharata*, VIII, 23, 32ff.; traduction de McGrath 2004: 46). La doctrine du *karmayoga*, telle qu'elle est enseignée à Arjuna par Kṛṣṇa dans le chapitre troisième de la *Bhagavad Gita*, concerne de près le *ksatriya dharma*: puisque l'on est dans ce monde et qu'on ne peut donc pas se soustraire à l'action (*karma*), on doit continuer à agir dans ce monde, et la notion de *karma-samnyasa*, «abandon de l'action en soi», doit donc être rejetée. Selon Deshpande, le terme *karma* ne semble pas se référer ici aux activités rituelles des Brahmanes, mais plutôt aux devoirs du *ksatriya* (1995: 186-187). Le *karma* du *ksatriya* ne va toutefois pas dans le sens de la réalisation de ses intérêts personnels, que ceux-ci soient matériels ou spirituels car, comme on vient d'en faire état, le *ksatriya dharma* consiste notamment en la protection ainsi qu'au maintien de la stabilité et de la prospérité des sujets du *ksatriya*. Ainsi le *ksatriya* doit-il ajuster son *dharma* à la notion de *karma-phala-samnyasa*, «abandon des fruits de l'action»: agir dans ce monde sans rechercher les fruits de ses actions, tel est le principe qui doit guider le *ksatriya* dans la réalisation de son *ksatriya dharma* (de Jong 1985: 9; Deshpande: 1995: 187, 189-190). Dans la *Bhagavad Gita*, alors qu'Arjuna hésite à accomplir son *ksatriya dharma* au moment où va s'amorcer l'imminente bataille des Pandava contre les Kaurava, Kṛṣṇa instruit Arjuna au sujet du cycle des renaissances: l'*atman*, étant éternel et indestructible, ne meurt pas lorsque le corps est détruit mais transmigre plutôt de corps en corps jusqu'à la délivrance finale (Brockington 1998: 271-272). Ainsi, puisque la mort n'est pas finale, il n'y a point de raison de craindre de mourir au combat. Au contraire, ce que nous

apprend le *Mahabharata* à cet effet c'est que la mort au combat du guerrier qui est fidèle au principe de *karma-phala-samnyasa* est en soi un sacrifice (Biardeau 1982: 93-94; Filliozat, P. 1982: 3-7; Krishnamoorthy 1982: 14), lequel loin d'être source d'impureté est plutôt un acte purificateur qui, de fait, élimine toute souillure (Filliozat, P. 1982: 3-7), de telle sorte que le *ksatriya* qui meurt ainsi se voit délivré du cycle des renaissances et rejoint le paradis d'Indra (Basham 1954: 135-136; Dumézil 1985: 177; Filliozat, J. 1967: 75-76; Filliozat, P. 1982: 7; Hopkins 1972 [c1889]: 130, 132; Krishnamoorthy 1982: 15) – «so much so that «the ancient road that leads to Indra» is a euphemism for death in battle» (Brockington 2001: 73) –, le roi des dieux, là où l'accueillent des demoiselles célestes, les *apsaras*, lorsqu'elles ne vont pas se disputer le héros entre elles sur le champ de bataille même (Dumézil 1985: 177; Filliozat, J. 1967: 76; Filliozat, P. 1982: 3). Ainsi la mort au combat du guerrier *ksatriya* est-elle mort parfaite où s'accomplit le *ksatriya dharma* avec, à la clé, l'obtention pour le défunt d'une gloire des plus grandioses qui rayonnera sur ses descendants (Dumézil 1985: 177; Filliozat, J. 1967: 75-76). À l'inverse, le *ksatriya* qui ne meurt pas au combat n'accomplit pas, en définitive, son *ksatriya dharma*: «Finir dans sa maison est chose blâmable pour un *ksatriya*; mourir chez soi, couché, c'est manquer grandement au devoir.» (*Mahabharata*, IX, 4, 29-37; traduction de Dumézil 1985: 177); et encore: «It is a sinful act for a *ksatriya* to die in his house from some disease; the ancient code of conduct for him is that he should meet death from steel.» (*Mahabharata*, VI, 17, 11; traduction de Krishnamoorthy 1982: 14).

Le seul des héros Pandava qui exprime son *ksatriya dharma* par la mort au combat est Karna qui, par ailleurs, combat du côté des ennemis des Pandava, les Kaurava.



C'est ainsi, tué par son frère Arjuna, alors même qu'il est seul, attribut récurrent du héros *ksatriya*, et qu'il est lui-même en partie aux sources de la détresse qui cause sa perte (Ramakutty 1999: 181-182), qu'il acquiert la gloire (McGrath 2004: 98, 135-137), allant même jusqu'à susciter les lamentations d'un de ses rivaux, son frère Yudhisthira (McGrath 2004: 3, 186-188, 196, 218, et *passim*). La générosité et la libéralité sont également des caractères dominants du *ksatriya dharma* de Karna (McGrath 2004: 134). Cela on le constate notamment lorsqu'il offre à Indra ses attributs divins que sont ses boucles d'oreilles et sa cuirasse d'or, le tout, de nouveau, afin d'obtenir la gloire, car c'est là un grand honneur pour Karna que d'être en mesure d'acquiescer à la requête d'Indra, auguste *ksatriya* et roi des dieux (Karve 1969: 178-179; McGrath 2004: 30-31, 34-35, 37, 90-91, 136-137). Karna n'est pas non plus en reste en ce qui a trait à la force physique et aux habiletés guerrières : «Karna is passionate, always bristling, a great chariot-warrior, familiar with all weapons, invincible, covered by an adamant breast-plate.» (*Mahabharata*, III, 37, 16; traduction de McGrath 2004: 30). À cet effet, il est intéressant de noter que Karna, qui est par ailleurs l'instigateur passionné et vigoureux de la stratégie de la guerre dans le conflit qui oppose les Pandava aux Kaurava (McGrath 2004: 103-104, 116-120), réussit à vaincre tous ses frères sauf Arjuna, lesquels frères il ne tue pas car il a auparavant fait une promesse en ce sens à sa mère, Kunti. Dans ces combats où il est victorieux, il en profite au passage pour se livrer à son habituelle vantardise ainsi qu'à diverses bravades, y allant même de quelques insultes, entre autres, par exemple, à l'endroit de Bhima, qu'il traite d'eunuque, d'imbécile, et de glouton (McGrath 2004: 205; Ramakutty 1999: 184-186). Arjuna décrit Karna en tant que «one whose speech is biting.» (*Mahabharata*, III, 41, 11; traduction de McGrath 2004: 83). Il

s'agit là, vantardise, bravades et insultes, d'attributs cardinaux du *ksatriya dharma* de Karna, lesquels il exprime avec une toute particulière cruauté envers Draupadi, l'épouse de ses frères Pandava, lors de la défaite de ces derniers à la partie de dés, alors qu'il force Draupadi à se déshabiller et qu'il se comporte envers elle tel qu'il le ferait envers une esclave, ce qui n'est pas sans cause de déshonneur pour Draupadi ainsi que pour ses époux (Karve 1969:176-177; McGrath 2004: 29-30, 82-83, 118-119; Ramakutty 1999: 179). Mais les paroles de Karna ne sont pas qu'insultes et bravades, car on reconnaît en lui un *ksatriya* dont la loyauté est exemplaire, un héros guerrier qui est homme de parole (McGrath 2004: 41, 86-87, 174-175). Cela on l'a vu quand on a fait mention du fait qu'il se refuse à tuer les frères qu'il a pourtant vaincus, refus dont la source est la parole qu'il a donné à sa mère à cet effet (Ramakutty 1999: 184); on le note également dans la loyauté presque indéfectible (Karve 1969: 177-178) dont il fait preuve envers son supérieur Duryodhana, le roi des Kaurava (Karve 1969: 179-180; McGrath 2004: 116-117, 120, 122-127). Krsna lui-même fait état de ce trait de caractère chez Karna: «Pious and true to his word, austere, whose regime is restrained, and compassionate towards enemies – thus the bull Karna is remembered.» (*Mahabharata*, VII, 155, 24; traduction de McGrath 2004: 222). Enfin, Karna possède aussi certains des attributs *ksatriya* qui sont de l'ordre du leadership (McGrath 2004: 76-77, 128) et de la protection du *dharma* (McGrath 2004: 30): «For all the Kurus, Karna, the destroyer of the enemies, is the protection, defence, and firm hope of life, Samjaya!». (*Mahabharata*, VIII, 56, 4; traduction de McGrath 2004: 223).

Celui qui toutefois est le plus «dharmique» des héros *ksatriya* du *Mahabharata* est sans conteste Yudhisthira: il est le *dharmaraja*, le roi qui gouverne en accord avec le *dharma* (Dumézil 1995: 87-88; McGrath 2004: 173-174). Krsna vante d'ailleurs les mérites de Yudhisthira à cet effet, de même que la vertu de ses comportements qui ne sont jamais emplis ni de désir ni de cupidité (*Mahabharata*, III, 180, 16-19; cité par Brockington 1998: 243). Dhrtarastra, le père de Duryodhana, décrit Yudhisthira de la façon suivante:

«true to his word, always careful, obedient to his family, upright, loved by his subjects, kind to his friends, in control of his senses and protector of the good, and [he] ascribes to him the royal virtues of forbearance, tolerance, self-control, honesty, truthfulness, attention, compassion and authority (*Mahabharata*, V, 47, 32-33; cité par Brockington 1998: 243).

Yudhisthira se démarque également par son intelligence, ceci non seulement par la sagesse de ses avis, mais aussi en répondant toujours avec exactitude aux divers tests ou énigmes auxquels il est soumis (Dumézil 1995: 89-90; McGrath 2004: 196-199). Ses habiletés verbales sont de même remarquables mais, contrairement à Karna, elles ne s'expriment pas dans les registres de l'insulte et de la vantardise mais plutôt dans ceux qui sont susceptibles d'entretenir le *dharma* (McGrath 2004: 196-199). Il appert également d'intérêt de souligner jusqu'à quel point Yudhisthira incarne des valeurs ascétiques qui, bien qu'elles semblent en soi aller à l'encontre du *ksatriya dharma* – qui comme on l'a mentionné est davantage caractérisé par l'action dans le monde –, n'en demeurent pas moins une partie intégrante de la notion. Yudhisthira affirme fréquemment qu'il désire renoncer au monde et vivre dans la forêt, et il se fait le défenseur de la *moksa* en tant que but ultime de l'homme (*Mahabharata*, XII, 167; cité par Biardeau 1982: 89-90). Biardeau explique l'existence de l'idéal du renonçant chez

Yudhisthira de la façon suivante, laquelle n'est pas sans rappeler, on le verra plus loin, les motifs du sacrifice de la mort au combat des héros Rajput:

«The epic plot being the enactment of a world crisis at the level of human 'history' [i.e. la fin d'un *kalpa*], Yudhisthira with his sannyasic bent is the fit sovereign to rule over this period and lead all the warriors to salvation. Ultimately they all will be found in heaven at the end of the Mbh. [i.e. *Mahabharata*]. This is why Yudhisthira's kingship is not meant to give the portrait of the ideal king.» (*Ibid*: 90-91).

En un sens, Yudhisthira n'est pas un représentant du *ksatriya dharma* aussi manifeste que le sont ses frères. D'abord, il n'aime pas la guerre, qu'il qualifie de néfaste, et dont les conséquences sont selon lui cruelles – et à laquelle, par ailleurs, il n'est pas particulièrement doué –, aussi ne s'y résoud t-il qu'en tout dernier recours (Brockington 1998: 243; Dumézil 1995: 88). Enfin, étant modéré, c'est lui qui dans plusieurs des scènes du *Mahabharata* tempère les impatiences et colères de ses frères – surtout celles de Bhima – les exhortant à ne pas avoir recours à la vengeance (Brockington 1998: 243-244; Dumézil 1995: 119-120).

Le *ksatriya dharma* que représente Bhima est pour ainsi dire à l'opposé de celui incarné par Yudhisthira. Notons d'abord qu'il s'agit là d'un héros *ksatriya* caractérisé par une force physique (*bala*) des plus colossales (Dumézil 1995: 94; Biardeau 1982: 91; McGrath 2004: 200), de laquelle il fait usage fréquemment au cours du récit, souvent de manière impulsive et excessive, son caractère étant doublé d'habiletés guerrières telles la bravoure, l'impétuosité, la virilité, et le leadership: dans le combat, il utilise comme armes ses mains nues, ou des arbres qu'il déracine et emploie comme massues, et même un éléphant à l'occasion lui sert de projectile (McGrath 2004: 201-203); le poids de ses

pas fait trembler la terre (*Mahabharata*, II, 26, 7; cité par McGrath 2004: 201); lors de l'incendie de la maison de laque, il sauve et transporte au loin avec énergie et rapidité sa mère et ses frères en les faisant monter sur ses épaules, ses hanches, et dans ses bras (Dumézil 1995: 91; McGrath 2004: 200-201); agissant souvent seul dans la bataille, il est à l'avant-garde, c'est lui qui marche en tête de l'armée et ouvre le chemin aux autres (Dumézil 1995: 92-93). Bhima est celui qui de ses frères est le plus épicurien: il considère le *kama* comme étant le but ultime de l'homme (Biardeau 1982: 91), et sa voracité est notoire (McGrath 2004: 199-200, 202-203). Enfin, il y a dans le *ksatriya dharma* de Bhima un côté sombre, celui de comportements d'une brutalité et d'une cruauté telles que plusieurs académiciens qualifient ce héros de «démoniaque» (Dumézil 1995: 91-92; Leavitt 1991: 449; McGrath 2004: 205), certains allant même jusqu'à l'identifier aux démons *raksasa* et à en faire un des acteurs agissant dans le sens de l'*adharma* (Gitomer 1991).

Selon Dumézil, Arjuna représente l'idéal *ksatriya* en ce qu'il est conjugaison équilibrée de l'usage de la force (et d'autres habiletés guerrières) et du respect du *dharma*, celui de son *varna*, bien sûr, mais aussi le *dharma* en tant que morale générale (1995: 93, 232-233). Ainsi n'est-il pas faux d'affirmer qu'il combine les attributs dominants de ses frères Yudhishthira (respect du *dharma*) et Bhima (usage de la force). Exceptionnellement brave et hardi, supérieur dans ses habiletés aux armes, chevalresque, faisant preuve de leadership – c'est lui qui sur le champ de bataille porte le drapeau d'Indra (Dange 1966: 130-132) –, enfin maître de lui dans les combats, il n'a pas d'égal en tant que guerrier (Dumézil 1995: 121). Finalement, on notera qu'il n'est pas en reste

en ce qui a trait à la propension à se livrer à la vantardise, aux bravades, et aux insultes (McGrath 2004: 80, 92; Ramakutty 1999: 183); et sur ce point, notamment, il rejoint Karna.

Nous venons d'examiner succinctement quelques-uns des types normatifs de héros *ksatriya* du Mahabharata qui, bien qu'ils ne recouvrent pas l'ensemble des modalités normatives du *ksatriya dharma*, ceci entre autres parce que l'on ne traite pas ici directement des autres modèles *ksatriya* que l'on retrouve dans le *Ramayana* et dans les épopées populaires rajasthani, peuvent être considérés comme des agencements différenciés de valeurs, idéaux, droits, devoirs, rôles composant une idéologie *ksatriya* intégrée à laquelle s'identifient, ne serait-ce qu'en partie, les Rajputs du Rajasthan car il s'agit là – sans oublier les autres institutions familiales, villageoises, et extra-villageoises dont on a brièvement fait état – d'une des sources informant la socialisation à l'éthos Rajput. Suivant les contextes socio-historiques dans lesquels ils s'inscrivent, les Rajputs ont pu et peuvent utiliser ces modèles aux fins politiques de l'avancement de leurs intérêts. Ainsi les recours à certaines de ces valeurs, droits et devoirs, par exemple, pourront notamment être justifiés en référence à ces modèles. On peut supposer, par exemple, que l'idéal *ksatriya* de la mort au combat puisse être justifié en référence à Karna, qui est le seul à être mort de la sorte, de même qu'au regard des valeurs ascétiques qui caractérisent Yudhisthira. Aussi peut-on croire que certains des comportements Rajput spécialement agressifs ou aux orientations épicuriennes trouveront les moyens de leur légitimité entre autres en référence au modèle du héros *ksatriya* qu'est Bhima. Enfin, Arjuna, en ce qu'il conjugue l'idéal guerrier et l'idéal «dharmique» qui est celui du

roi exemplaire, recouvre plusieurs des valeurs, droits, et devoirs du *ksatriya dharma* de maints de nos héros *ksatriya*, et son utilisation par des Rajputs aux fins de leur intérêts politiques s'en voit peut-être ainsi élargie. Finalement, il ne faut pas présumer que le *ksatriya dharma* spécifique de chacun de nos héros Pandava soit conceptualisé et utilisé singulièrement par les Rajputs car, en définitive, c'est dans la complémentarité des modèles du *ksatriya dharma* qu'elle représente que l'idéologie *ksatriya* telle qu'elle est mise en scène dans le *Mahabharata* révèle la plasticité de ses usages politiques potentiels.

#### *B-L'éthos Rajput: quelques exemples de cas*

«When discussing his caste one elderly man began by throwing out his chest and striking it with his palm. «We are the descendants of Ram Chandra», he said.»

(Hitchcock 1958: 217).

Hitchcock (1958), dans le «village Rajput» de Khalapur en Uttar Pradesh, près de la frontière est du Rajasthan, de même que Steed (1955), dans le «village Rajput» de Kasandra au Gujarat, près des limites territoriales au sud du Rajasthan, ont fait état des modalités d'expression de l'éthos Rajput à l'époque des réformes agraires, de façon exclusivement générale dans le cas d'Hitchcock, et de manière générale et spécifique – i.e., en traitant aussi de l'éthos Rajput d'un seul individu – chez Steed. Je vais d'abord examiner un cas villageois général, puis, ensuite, ceux de deux Rajputs en particulier, où j'aurai alors également recours à l'étude d'ethno-psychologie menée par Carstairs (1957) auprès d'un Rajput de noble statut résidant d'un «village Rajput» d'Udaipur à la même période que celle qui fut le cadre socio-historique référentiel de Steed et Hitchcock, tout

cela en gardant à vue les circonstances économiques et politiques transitionnelles dans lesquelles ces études s'inscrivent, soit celles du passage d'un système traditionnel dit «féodal» d'organisation du politique et de l'économique vers le système démocratique de la nouvelle République de l'Inde. Il est important de prendre en considération ces contextes spécifiques car, comme on le verra dans le prochain chapitre, ils eurent des conséquences non négligeables sur les statuts politiques et économiques des Rajputs de l'ouest de l'Inde – et spécialement sur ceux des Rajputs du Rajasthan –, et donc, corollairement, sur les modalités d'incorporation et d'expression de l'éthos Rajput en Inde contemporaine.

#### 1-Éléments de l'éthos des Rajputs de Khalapur, Uttar Pradesh, années 1950

Hitchcock précise d'abord que les Rajputs de Khalapur se réclament fièrement d'être les descendants directs de Rama, le principal roi *ksatriya* du *Ramayana*, de même affirment-ils avec honneur avoir des liens de parenté avec plusieurs des héros Rajput du Rajasthan de l'époque «médiévale», notamment Prthvi Raj, célébré pour ses succès contre les Afghans de Ghor à la fin du XIIème siècle A.D., et les braves Rajputs de Chittor au Rajasthan, morts dans le sacrifice de la bataille – un *jauhar* – alors qu'ils affrontaient des armées de l'empereur Moghol au pouvoir à Delhi, ceci afin de préserver leur honneur ainsi que la pureté des liens du sang de leurs lignages d'appartenance (1958: 217). C'est en référence à cette «Tradition» Rajput régaliennne et martiale, ainsi qu'au regard des habiletés pour la gouvernance et la guerre qui leurs auraient été conférées



«héréditairement» par la pureté de leurs liens du sang, que les Rajputs de Khalapur se considèrent comme de légitimes gouvernants et guerriers: «During the course of a conversation in the field, it was remarked that a certain highly placed official was a good administrator. A Rajput who was present replied, «And why not? He is a Rajput, he belongs to a ruling race, and they have been doing this work since time immemorial.»» (*Idem*). Un des devoirs incombant à ces prérogatives est de s'assurer que la hiérarchie de caste est préservée et, corollairement, à veiller à ce que les membres des différentes castes du village entretiennent entre eux des relations sociales appropriées, soit celles qui sont en accord avec le principe général du *dharma*. Advenant, par exemple, qu'un villageois d'appartenance de caste inférieure à celle des Rajputs ne manifeste pas une juste déférence ou n'obéisse pas à un de ces derniers, il est possible qu'il soit réprimé par des coups de bâton du Rajput alors offensé de la sorte (*Idem*). Selon les Rajputs de Khalapur, les membres des autres groupes sociaux du village qui ne partagent pas leur «Tradition» régaliennne et guerrière sont fondamentalement incompétents en regard de l'accomplissement des rôles qui sont ceux de la gouvernance et de la conduite de la guerre, car ce sont là selon eux des prérogatives du statut de Rajput, les autres modes de vie étant considérés par ces derniers comme étant inadéquats en ce que, notamment, ils vont à l'encontre de leur sens de l'honneur et du devoir. Ainsi, tel qu'en fait part indirectement un des Rajputs de Khalapur, les travaux manuels, spécialement ceux liés à l'agriculture, sont conçus comme étant inconvenants par et pour les Rajputs: ««The life I want is the life of a soldier. This is the life I want for all Rajputs»» (*Ibid*: 219-220). Cette abstinence aux travaux agricoles, qui n'est le privilège que des Rajputs de Khalapur en ayant les moyens financiers, s'accompagne de la réclusion des femmes (*Ibid*: 218) –

*parda* –, ces dernières n'ayant pas à travailler dans les champs, ainsi que de longues séances de discussions souvent politiques menées par les hommes Rajput sur les plateformes surélevées que l'on trouve devant leurs maisonnées, là où ils consomment de façon ostentatoire alcool<sup>3</sup> et opium<sup>4</sup> (*Ibid*: 220). Pour ceux des Rajputs de Khalapur dont les revenus ne leur permettent pas de se soustraire aux travaux agricoles, la consommation d'alcool et d'opium serait un baume sur leurs frustrations quant à leur statut socio-politique actuel qu'ils estiment injuste (Harlan 1992: 19, n.35; Hitchcock 1958: 220), de même cette consommation aiderait à nourrir les «fantasmes» qu'ils entretiennent à propos du passé régalien et martial de leurs ancêtres Rajput (Hitchcock 1958: 220).

Les rapports de parenté existant entre les Rajputs du village sont en fait au fondement des rapports politiques qu'ils entretiennent entre eux (*Ibid*: 218) ainsi qu'avec les membres des autres castes du village qui, on l'a vu, sont liés économiquement et rituellement aux Rajputs et entre eux par des rapports de clientélisme connus sous le nom

---

<sup>3</sup> Au sujet de la consommation d'alcool chez les Rajputs de Khalapur, on consultera à profit l'étude de Jon Dorschner, «Rajput Alcohol Use in India.» *Journal of Studies on Alcohol*. 44:3. 1983. pp. 538-544. Plus généralement, sur les corrélations existant entre appartenance de caste et consommation d'alcool au Rajasthan, on verra: Murphy, H.B., D. Mohan, K.R. Sundaram et G.B. Advani, «Prevalence and Pattern of Alcohol Abuse among Rural communities and its Correlation with Adverse Psycho-Social Sequelae.» *Transcultural Psychiatric Research Review*. 20:1. 1983. pp.54-57.

<sup>4</sup> Quelques auteurs se sont intéressés à la consommation d'opium au Rajasthan, spécialement en ce qui concerne celle des Rajput. Voir: Mathur, M.L. et A. Mahapatra, «A retrospective study of opium addicts in deaddiction camps and rural community in western Rajasthan.» *Journal of Human Ecology*. 4:4. 1993. pp.267-271. Ganguly, K.K. et al, «An ethnographic account of opium consumers in Rajasthan (India) : socio-medical perspective.» *Addiction*. 90 :1. 1995. pp.9-22.

de système *jajmani*. Étant ambitieux d'acquérir ou d'accroître son pouvoir politique du fait de sa croyance en ses capacités et en son droit inné à gouverner, un Rajput en conflit d'ordre politique avec un autre des siens mettra au service de ses ambitions ses liens politiques et économiques au sein de l'arène politique villageoise notamment en réunissant ses pairs desquels il a l'assurance de la loyauté et en allant provoquer par des insultes et des fanfaronnades des Rajputs d'un groupe rival, les invitant à venir se battre. Particulièrement sensibles aux atteintes à leur honneur et soucieux d'obtenir vengeance lorsque celui-ci est blessé<sup>5</sup>, considérant l'utilisation de la force physique comme étant un instrument politique essentiel à la conduite de leurs intérêts au village, enfin ayant tendance à exprimer leurs vertus régaliennes et martiales de façons extrêmes, de telles situations débouchent souvent sur des scènes particulièrement violentes, les groupes rivaux s'échangeant blessures morales et physiques dans une surenchère réciproque qui n'est pas sans rappeler une vendetta, le tout étant parfois la cause de mortalités chez les rivaux Rajput impliqués (*Ibid*: 217-219).

---

<sup>5</sup> Harlan rapporte à cet effet que la vengeance envers ceux qui ont blessé l'honneur ou la légitimité de l'autorité par des insultes est chose fort commune chez les Rajputs; elle serait même nécessaire. Il semble qu'il y ait des variantes dans les modalités de l'exercice de cette vengeance, car selon un Rajput s'étant entretenu avec Harlan, «Udaipur Rajputs get you so that you won't know it», tandis que «Jodhpur Rajputs get you so that you do know it.» (Harlan 2003: 34). Citons deux brefs récits – rapportés et explicités par Harlan – de vengeance mettant en scène des Rajputs. Le premier va comme suit: «The police sent a messenger to tell [a prominent Rajput lord who had shot out some lights in town] that they were going to arrest him, but the Rajput shaved half the messenger's head and mustache before sending him back. Shaving or cutting off an opponent's hair, a common element of battle ritual in Rajput war stories, is an index of triumph and the superior virility to which it attests.» (*Ibid*: 34-35). Voici le second: «[A Rajput] sought to buy petrol on account at a filling station, but the attendant had orders not to give him any more until he paid his previous bills. The attendant ended up with a bullet in his leg. Although Rajputs I knew tend to represent this alleged shooting as extreme, I have heard it deployed on various occasions to illustrate real "Rajputness". As my raconteur noted, no Rajput boys he knows can stand to be made light of.» (*Ibid*: 35).

2-L'éthos Rajput de Rajendra Singh; Deoli, district d'Udaipur, Rajasthan, 1951-1952

«My grandmother is a Hada Rajput, of Bundi. It is said of them, if you tease them in the slightest they will kill you at once.»

-Rajendra Singh  
(Carstairs 1957: 184)

«We think it is the lowest work, to be a puppet in another's hands.»

-Rajendra Singh  
(Carstairs 1957: 183)

Le district d'Udaipur est considéré comme étant le plus ancien et le plus conservateur des anciens royaumes Rajput (Carstairs 1957: 12), ceci en raison notamment du fait que, contrairement aux autres royaumes Rajput du Rajputana, ses rois ne se sont jamais soumis à l'autorité de l'Empire Moghol, auquel ils ont livré de nombreuses guerres défensives, et aussi parce que ses *maharanas* furent réticents dans leurs rapports avec la East India Company puis, éventuellement, avec les représentants de l'Empire Britannique. Les Rajputs de Deoli accordent estime et respect aux anciens rois de la dynastie d'Udaipur, les récits héroïques desquels sont associés dans la continuité d'événements extraits du *Mahabharata* et du *Ramayana* (*Ibid*: 108, 142). Rajendra Singh, un des anciens *jagirdar* du royaume d'Udaipur, de même que certains de ses pairs Rajput, soit Amar Singh, Vikram Singh et Nar Singh, nous précisent qu'ils considèrent comme parmi leurs principaux devoirs que de veiller à la protection de leur supérieur absolu, le *maharana* d'Udaipur, ainsi qu'à celle de leurs (anciens) sujets, de même que de protéger les Brahmanes, ces derniers étant considérés comme les représentants du Droit,

donc du *dharma* (*Ibid*: 108-109). Enfin, la défense du pays, l'Inde, et de leur religion, l'hindouisme, participe des devoirs pour lesquels ils sont prêts à prendre les armes (*Ibid*: 108, 200). Au sujet de cette dernière assertion, citons les propos de Rajendra Singh:

««See this village, there are forty Mussulman [sic] houses, and they can produce seventy-five fighting men. And out of the 950 other houses in the village, except for us Rajputs, there are scarcely five fighting men. The Rajputs are the real defenders of the country and of the Hindu religion. Without us they are paralysed.»» (*Ibid*: 191).

On constate ici à quel point Rajendra Singh identifie le rôle de guerrier à la caste Rajput, tout en diminuant au passage le statut, pourtant non-négligeable, des guerriers d'allégeance musulmane. Aussi peut-on dire, dans le cas spécifique de Rajendra Singh, qu'il choisit ses combats et les devoirs qui y sont corollaires en fonction entre autres d'une hiérarchie de valeurs où s'affirment la supériorité de la pureté des liens du sang et la loyauté dynastique qui lui est conséquente:

««We would not take risks for any worthless cause. If anyone asks me to go and face a tiger on foot, I won't do it. Let some worthless man do that work. But if His Highness of Udaipur is sitting on ground and a tiger attacks him, I will never fly. I will attack it first with my sword. I count it my duty.»» (*Ibid*: 202).

Règner et se battre, défendre et maintenir la Loi et le *dharma* – «some are born to rule, and some are born to be ruled» (Rajendra Singh; cité par Carstairs 1957: 190) –, enfin prier, tels sont, selon Rajendra Singh, qui se réfère ici à la *Manusmrti*, les devoirs du Rajput (*Ibid*: 177). À ces devoirs sont associées notamment les valeurs d'autorité de même que la nécessaire obéissance des inférieurs de caste, l'affirmation et la détermination personnelle, et la fierté d'appartenance lignagière (*Ibid*: 123-124, 214-

215). Des privilèges, spécialement des comportements allant à l'encontre de l'idéologie brahmanique que défendent – paradoxalement – les Rajputs, sont également justifiés en regard de ces devoirs qui incombent à ceux appartenant à la caste Rajput: la consommation d'alcool, souvent à l'excès, qui serait source de bravoure au combat et de générosité envers les sujets gouvernés (*Ibid*: 188); celle de viande – sauf de boeuf, bien entendu –, à laquelle on attribue la plus grande virilité des guerriers car elle serait la source d'une plus abondante production de sperme et ainsi d'une bravoure et d'une force physique plus appréciables (*Ibid*: 109). Par ailleurs, la consommation d'alcool, lors de fêtes entre Rajputs, plus spécialement à l'occasion de festins organisés pour le mariage de princes, s'accompagne souvent de la présence de musiciennes-danseuses, joueuses de tambour et chanteuses, qui sont aussi des prostituées considérées essentielles à la réussite de la fête (*Ibid*: 110). Le goût de la luxure participe donc de l'éthos Rajput, comme le souligne Rajendra Singh dans le récit qu'il nous fait des événements qui ont parfois cours dans ce genre de fêtes:

««They will call the dancing-girl to sit on their lap, then they will get stirred and take her into a room and bar the doors – and the others will beat upon the door and say: 'Eh, Rao Shaib, we also want to see this girl' – but pay no attention! Poor girl, where can she go, all doors are locked. Enjoy till morning, she must do what you want. Then give her Rs. 100/-, she goes away happy. That is what Rajput are like, Sahib; uneducated, uncivilised, lusty men.»» (*Ibid*: 110-111).

Lorsqu'insulté en regard de son honneur, ou défié dans son autorité par quelqu'un qu'il considère inférieur, Rajendra Singh est prompt à la colère et à des actes d'une violence impulsive où se révèlent parfois mépris et cruauté. On le note lorsqu'il décrit comment il fut un jour défié par un des gardes de la forêt privée du *maharana* d'Udaipur alors qu'il passait à travers celle-ci sans permission; Rajendra dit alors au garde: ««'If you come one

pace towards me, I shall put a bullet in your head.' ... I should have shot him just like a black buck – a man or a black buck, it is all one to me.»» (*Ibid*: 108). Le garde, réalisant éventuellement à qui il avait affaire, et s'approchant en faisant preuve d'une déférence appropriée, fut finalement récompensé monétairement (*Idem*). Ainsi on est en mesure d'observer que la colère ne tient pas lorsque des gestes de soumission sont manifestés par l'offenseur envers le Rajput blessé dans son honneur ou atteint dans la légitimité de son autorité. Il arrive toutefois que des conflits entre Rajputs dégénèrent davantage. Ce fut le cas à Deoli en décembre 1947 lorsque Nathu Singh perdit tout contrôle de lui quand il fut défié par son frère cadet: dans une crise de rage il le tua, et fit de même avec la femme enceinte de celui-ci. La ferme conviction des Rajputs en ce qui a trait à l'autorité supérieure, illimitée, et incontestable du roi, ou du père, ou de son substitut, le frère aîné, serait en cause dans cet événement tragique (*Ibid*: 112).

Rajendra Singh souligne aussi par son propos qu'il serait prêt à adopter l'idéal du guerrier-renonçant qui se donne la mort par le sacrifice de la guerre. On le note entre autres lorsque, répondant à la question de Carstairs, «Est-ce que les Rajputs peuvent également être des yogi, et non seulement des guerriers?», il répond: ««Oh yes, *they must be both*. If they have taken the name of God truly, and are great protectors, then God will protect them.»» (*Ibid*: 180; italiques ajoutées). C'est d'autant plus évident lorsque, désespéré notamment par la perte progressive du statut politique traditionnel qui est le sien du fait de l'incorporation des royaumes du Rajputana dans la nouvelle République Indienne, il affirme que l'éventualité d'une guerre entre l'Inde et le Pakistan serait souhaitable dans la mesure où elle lui permettrait à lui ainsi qu'à ses pairs Rajput de

mettre un terme à leur misère (*Ibid*: 201, 205). Et encore, lorsqu'on lui demande si l'éventualité de la prise du pouvoir par des Communistes consiste en une menace réelle: ««If they attack me, all right, I will fight. That is what I am trained to do. *I will be killed*, but first I will shoot a good many of them. And then, they will not get so much from me.»» (*Ibid*: 177; italiques ajoutées). Hira Singh, un Rajput du même village que Rajendra Singh, évoque des intentions similaires, teintées de soucis d'honneur, lorsqu'il dit à mots à peine couverts vouloir se livrer au suicide du guerrier-renonçant: ««My intention was, *I shall be killed no doubt* but if they capture me, they will hurt and insult me, *so I shall kill myself instead.*»» (*Ibid*: 111; italiques ajoutées). Aux sources de l'inspiration à procéder à de tels agissements il y a peut-être entre autres des récits de héros Rajput, aujourd'hui vénérés, qui autrefois – et même, paraît-il, il n'y a pas si longtemps – se battirent même après que leur tête eut été tranchée. Rajendra Singh en fait mention: ««There is this one family of Rajputs, the Rathors, who are the only clan in the whole world who can fight with their heads off. For this reason they are called *kamand* (headless). This is not just another ancient story, it happened again during the '14 – '18 war.»» (*Ibid*: 180).

### 3-L'éthos Rajput d'Indrasingh; Kasandra, Gujarat, 1950

«From the beginning, my mind was quite different about power. [...] I did not behave in the manner in which other people who are fond of power behave... For example, I did not think that everybody should do what we told them to do. If anybody refused to do something for me, I always accepted it.»

-Indrasingh  
(Steed 1957: 138)

«When the government takes away our land and properties in the land, we'll have to stand somewhere. Now we cannot stand in opposition and take our weapons out – that we cannot do. (Why not?) We don't have that much power. So simply to make our



voice reach, we'll have to stand without weapons, with truth-seeking (*satyagraha*), that is, with passive resistance.»

-Indrasingh  
(Steed 1957: 126)

Indrasingh, âgé de 26 ans à l'époque de l'enquête menée par Steed (1955), est un *jagirdar* de la caste des Rajputs Vaghela du «village Rajput» de Kasandra, au Gujarat. Il importe d'abord de préciser que sa socialisation à l'éthos Rajput fut différente de celle de ses pairs Rajput du fait que son père est mort alors qu'Indrasingh n'avait que 15 mois, ce qui le priva en grande partie des enseignements qu'il aurait normalement reçu dans le *mardana* patrilinéaire (Steed 1955: 135). On a déjà fait mention de l'importance symbolique du père dans la maisonnée Rajput, où il y est le chef, représentant de l'autorité envers lequel les fils, notamment, doivent le plus grand respect et les gestes de déférence les plus probants. C'est au regard de cette figure souvent dictatoriale que les fils Rajput s'initient aux modèles de sociabilité qui concernent les rapports d'autorité et de soumission. De plus, le père Rajput est celui qui, jusqu'à sa mort, contrôle les droits, devoirs, et privilèges économiques, sociaux, et politiques de ses fils; il est celui que le fils aîné est destiné à remplacer dans la famille patrilinéaire. Indrasingh fut élevé dans sa famille matrilinéaire, donc dans un autre village que le sien puisque les alliances matrimoniales entre Rajputs sont exogames et patrilocales. Puisqu'il était le fils d'une sœur plutôt qu'un fils dans le village de sa mère, et étant donné la conséquente permissivité dont ses parents Rajput masculins matrilinéaires faisaient preuve à son endroit, il ne participa qu'avec passivité aux affaires qui nécessitaient des actions proprement Rajput (*Ibid*: 138). Il ne fut pas non plus entraîné à maintenir et à acquérir du

pouvoir comme les fils Rajput le sont normalement (*Idem*). Par ailleurs, sa conception du pouvoir comme telle n'est pas axée sur des modèles de domination envers autrui (*Idem*).

En tant que descendant du lignage aîné des Rajputs Vaghela de Kasandra – son village d'appartenance patrilinéaire qu'il réintégra alors qu'il était adolescent –, le statut économique et politique d'Indrasingh en est un qui le situe presque au sommet de la hiérarchie villageoise, car les terres possédées<sup>6</sup> par ce lignage sont les plus extensives, et le nombre de sujets traditionnellement sous le contrôle de ce lignage est le plus important de cette branche locale des Rajputs Vaghela (*Ibid*: 127). Ce qu'il y a de particulier, entre autres, chez Indrasingh, c'est la distinction qu'il opère entre sphère publique et sphère privée en ce qui a trait aux valeurs qui composent son éthos Rajput ainsi qu'en regard des modalités d'expression de celles-ci. D'une part, sous les pressions à la conformité à

---

<sup>6</sup> Il est par ailleurs intéressant de noter que la répartition des terres et des sujets entre les propriétaires fonciers Rajput du village de Kasandra est justifiée en référence aux 16 différentes parties (*annas*) d'un rupee Indien, l'origine de la légitimité de cette Tradition étant elle-même explicitée en référence au *Mahabharata*. Citons à cet effet Partapsingh, un propriétaire foncier Rajput de Kasandra: «This sixteen-anna system comes [down] from the past. According to our Hindu [calendric] system it is about five thousand years old, and it is found in the *Mahabharat* also. The rupee was a coin even in that time. But that rupee was pure. This rupee today is not pure. Still the sixteen-anna-in-a-rupee system existed then. Shall I tell you where it is found in the *Mahabharat*? (Yes). When there was a quarrel – I am talking about Delhi, which is our capital – between Karva and Pandar brothers. At that time Karva told Pandar: «We won't give you anything.» At that time, Dvarka's Sri Krsna was in the panchayat... [He explains panchayat as «when there is a dispute between two parties and the third person is between.»]. Pandar was the son of the older brother. Karva was the son of the younger brother. And the panchayat, through Krsna, divided the whole thing into ten annas and six annas. This thing of the past five thousand years still exists. The same thing is still happening! ...» (Steed 1955: 116). On soulignera au passage que l'interlocuteur prend le temps d'associer Tradition et «pureté» lorsqu'il se réfère au rupee, alors qu'il associe le temps présent à celui d'un rupee «impur», ce qui en soi, dénote une utilisation politique de la Tradition aux fins de la légitimisation d'un système agraire alors en voie de réformation.

l'éthos Rajput tel qu'il est véhiculé par les membres de son lignage d'appartenance patrilinéaire, il accepte les prémisses aux fondements de la manipulation et de l'exploitation des collectivités villageoises inférieures à la sienne mais, d'autre part, dans la sphère privée, il refuse de se livrer à de tels gestes de façons qui soient conformes à l'éthos Rajput: il ne valorise pas la force physique, n'entretient pas l'idéal du guerrier-renonçant, préfère avoir recours à des moyens non-violents lorsqu'il s'agit d'arriver à ses fins, à une prédilection pour les activités créatives qui interpellent ses facultés cognitives, aime se livrer à des réflexions ayant trait à l'idéologie religieuse, etc. (*Ibid*: 125-126, 134). Indrasingh éprouve des difficultés à concilier les valeurs et modalités d'expression hétérogènes des sphères publiques et privées de son éthos Rajput, au point où il est prompt à manifester des symptômes psychosomatiques – vomissements, crises d'hystérie –, lesquels il décrit comme étant des «attaques contre lui-même», ou encore «des mécanismes d'auto-punition» (*Ibid*: 134).

Voyons d'abord ce qui dans la personnalité d'Indrasingh s'accorde avec la conception que l'on a jusqu'à présent de ce qu'est l'éthos Rajput. On note qu'il est très impliqué dans la gestion des affaires de sa famille élargie, dont il est le chef de maisonnée, de même qu'au sein du lignage des Rajputs Vaghela dont il est l'aîné, ainsi qu'auprès d'instances locales et régionales du pouvoir, occupant dans ces sphères sociales des rôles où son sens des responsabilités ainsi que son autorité, son leadership, et sa générosité de protecteur le servent bien: il administre les terres agricoles de sa propre famille ainsi que celles des familles des frères cadets de son défunt père, c'est aussi lui qui organise les rites de passages des membres des trois familles de son lignage

(*Ibid*:132-133); il agit à titre de conseiller en regard des affaires locales auprès du  *jagirdar*  de Sanand, lequel est le chef des Rajputs Vaghela (*Ibid*: 133) – «In him, one ruler of Kasandra told me, «We believe as in our God. He in Sanand is our King. If he calls ten thousand Rajputs, we will go and give our heads to him.»» (*Ibid*: 114); il est désigné comme représentant des chefs Rajput Vaghela de Kasandra auprès des délégués du gouvernement (*Ibid*: 133); il est membre du comité électoral du Parti du Congrès pour la région de Kasandra (*Ibid*: 133-134); il est président de la coopérative agricole de Kasandra (*Idem*); enfin, il est un des deux capitaines du «Vaghela Volunteer Corps», une organisation militaire supra-villageoise clandestine mise sur pied afin de contrer le programme du gouvernement du Parti du Congrès visant l’abolition des régimes agraires traditionnels (*Ibid*: 133). Dans un tout autre registre, mentionnons qu’Indrasingh a deux femmes et qu’il est donc polygyne (*Ibid*: 128), ce qui s’accorde avec les pratiques matrimoniales traditionnelles des Rajputs de noble statut, comme on le verra au cours du prochain chapitre. Ses deux femmes ne lui ayant pas donné d’enfants, cela fut à la source de crises domestiques d’envergures car il y a là menace de l’extinction de la branche de son lignage. C’est dans cette perspective que lui et sa mère se sont livrés à des offrandes cérémonielles envers des ancêtres du lignage ainsi qu’à des rites de propitiation et à la vénération de Vaghesvari (Déesse de clan (*kuldevi*) des Rajput Vaghela), qu’ils ont commandité des lectures de la *Bhagavad Gita* par des Brahmanes Nagar, qu’Indrasingh procéda à des jeûnes pendant certains mois et certains jours spécifiques, enfin que sa mère pratiqua la sorcellerie afin de contrer ce qu’elle jugeait être un acte du même ordre (*Ibid*: 140-141). Tout cela en soi démontre l’importance qu’Indrasingh – ainsi que sa mère – accorde aux liens généalogiques qui sont en partie au fondement de la légitimité

politique de son lignage d'appartenance, donc aux sources de son statut socio-économique et politique. Enfin, Indrasingh participe aussi de l'éthos Rajput en ce que, bien que cela soit à des fins dites médicales en regard de ses vomissements et crises d'hystérie, il est un consommateur régulier d'opium, tout comme ses pairs Rajput Vaghela (*Ibid*: 133, 141-142).

Plusieurs des traits de personnalité d'Indrasingh vont à l'encontre de ce que l'on conçoit ici être l'idéal de l'éthos Rajput. Il est dit physiquement faible: ««delicate, didn't have the strength to work a plow.»» (*Ibid*: 130-131). Contrairement à ses pairs Rajput, qui portent le turban, ont de longues moustaches, et sont armés<sup>7</sup>, Indrasingh n'arbore jamais de turban sauf lors de certaines occasions rituelles, n'a qu'une fine moustache à peine perceptible, et ne porte pas d'arme (*Ibid*: 114, 131). Mentionnons aussi qu'il ne manifeste pas de comportements agressifs caractéristiques des Rajputs et qu'il récuse l'utilisation de la force physique comme moyen d'asseoir son autorité (*Idem*), qu'il est reconnu pour son aimabilité, sa sagesse, et sa modération (*Idem*), qu'il fait parfois preuve de soumission envers ses pairs Rajput (*Ibid*: 138), qu'il n'est pas colérique (*Ibid*:132), enfin qu'il n'exige pas de gestes de déférence de la part des membres des autres castes du village considérées socialement inférieures à la sienne (*Idem*). Au sujet du caractère d'Indrasingh en ce qu'il a d'opposé, en partie, à celui de ses pairs Rajput, citons Kantilal, un Brahmane de Kasandra:

---

<sup>7</sup> Il appert que ces marqueurs sociaux de la caste Rajput, «an insistent, self-styled physical appearance and dress symbolically denoting strength» (Steed 1955), soient de moins en moins adoptés par les jeunes hommes Rajput, surtout chez ceux qui, souvent éduqués, travaillent en milieu urbain (Chauhan 1967: 175-176; Hitchcock 1958: 216-217; Minturn 1993: 25).

««If farmers do anything against the rulers' wishes, they get a beating... [The rulers] beat a farmer properly with a stick, with anything, even with a sword... (Who beats?) Mulrasingh and Bhavusingh – anyone of the rulers will beat. (Indrasingh?) No, *he* won't! ... He would tell them to *stop*, not to beat.»» (*Ibid*: 131; les italiques sont de l'auteur).

Ajoutons finalement que ce qui distingue aussi entre autres Indrasingh des autres Rajput de Kasandra est le peu d'importance qu'il accorde à la perte prochaine – du fait des projets de réformes agraires et politiques alors formulés par le gouvernement du Parti du Congrès – de son statut politique traditionnel, étant davantage soucieux de la déperdition de ses revenus (*Ibid*: 139), ce qui en soi démontre à quel point il est peu avide de pouvoir.

### *C-Bilan provisoire*

On a d'abord fait état de la variété des vecteurs à la source de la socialisation à l'éthos Rajput, en mettant l'accent sur une de ces sources, le *Mahabharata*, où l'on a constaté à quel point les modèles sociaux *ksatriya* que représente cette épopée sont hétérogènes dans leur orientations au regard de l'idéal du *ksatriya dharma*, lequel informe en partie l'incorporation de l'éthos Rajput. Déjà on pouvait appréhender que dans son incorporation et dans ses modalités d'expressions l'éthos Rajput n'est pas homogène ou monolithique, et cela on l'a constaté en présentant des exemples de cas qui, par ailleurs, s'inscrivent dans des contextes socio-politiques particuliers qui sont ceux de la transition des régimes «féodaux» de l'ouest de l'Inde vers l'intégration sociale, économique, et politique progressive dans l'enceinte de la République démocratique de l'Inde. L'intérêt ethnographique de l'étude de cette période est précisément qu'il s'agit

là d'une époque de remise en question de la «Tradition» Rajput, spécialement de l'éthos Rajput lui-même, dans ses versants régaliens et martiaux, lesquels étaient dès lors en déficit de légitimité politique. Avant de se livrer, à la fin du prochain chapitre, à une présentation analytique de ces contextes de transition sociale, économique, et politique, et d'attester de certaines des conséquences générales qui en découlèrent en ce qui a trait à l'éthos des Rajputs du Rajasthan conçu comme composante définissant en partie l'identité sociale de ces derniers, il appert d'intérêt d'évaluer dans quelle mesure cet éthos Rajput pourtant hétérogène peut, néanmoins, être appréhendé comme correspondant à des types sociaux généraux. Précisons d'abord que les Rajputs du Rajasthan, bien qu'ils aient été dans l'ensemble politiquement dominants à l'échelle régionale des royaumes du Rajputana, ont eu et ont encore des statuts politiques et économiques différenciés. On aurait tort de croire que les Rajputs du Rajputana n'étaient que des rois, nobles, ou guerriers dont les valeurs, idéaux, normes, devoirs, droits, etc. correspondaient de façon stricte à un idéal idéologique monolithique que serait l'éthos Rajput. En fait, par exemple, on sait qu'un nombre non-négligeable d'entre eux étaient des paysans (Narain et Mathur 1990: 29; Rudolph et Rudolph 1968: 99-100), que d'autres encore se convertirent au Jaïnisme au XVIème siècle, une religion qui, davantage que le versant Brahmanique de l'hindouisme, met l'accent sur la non-violence et le contrôle de soi (Rudolph et Rudolph 1968: 121). Ainsi, l'éthos Rajput est un idéal qui ne fut que rarement ou partiellement réalisé en termes historiques et comportementaux. Selon les Rudolph,

«the dominant ethic of the warrior-ruler caste and class stressed *feudal honor and valor without regard to consequences*. Heroism was valued over prudence, action over thought. Intellect and calculations of utility and advantage were disparaged. [...] To live otherwise, to engage, for

example, in the mundane pursuits of government, commerce or agriculture was thought degrading. To cultivate the intellect would weaken the spirit.» (*Ibid*: 96; italiques ajoutées).

En parallèle de ce modèle dominant ont existé et existent des modalités comportementales alternatives tel que ce que les Rudolph appellent le «practical norm of conduct» (*Ibid*: 100), lequel consisterait à ignorer ou circonvenir à cet éthos Rajput dominant afin d'obtenir des succès dans les domaines de la guerre, de la diplomatie politique, et du commerce, ainsi qu'aux fins de l'innovation dans les sciences et les arts (*Ibid*: 99). Le «practical norm of conduct» serait associé aux Rajputs qui devinrent plus puissants dans l'Histoire que célébrés dans les ballades des bardes, à ceux qui calculèrent quels étaient les avantages politiques et économiques de leur époque et qui réussirent de la sorte à étendre leurs royaumes (*Idem*). Il semble donc que l'on puisse affirmer que dans les valeurs, idéaux, normes, droits, et devoirs, etc. qu'ils incarnent, nos deux exemples de cas présentés ci-haut correspondent chacun respectivement, en général, à un de ces deux modèles associés à l'éthos Rajput que sont le «feudal honor and valor without regard to consequences» et le «practical norm of conduct». Rajendra Singh recoupe en somme le modèle du «feudal honor and valor without regard to consequences» en ce qu'il dit être prêt à prendre les armes et à mourir par le sacrifice de la guerre pour son pays et sa religion, mais surtout pour sauver son honneur; de même fait-il l'apologie des valeurs héroïques en général, telles la force physique, la bravoure, et la loyauté; il se livre au libertinage ainsi qu'à la consommation excessive d'alcool; enfin, il est prompt à la colère et à des actes d'une violence impulsive où se révèlent parfois mépris et cruauté. Indrasingh correspond davantage au «practical norm of conduct» puisque, bien qu'il ne soit pas particulièrement avide de pouvoir, il agit de façon



responsable et fait preuve d'autorité – laquelle est par ailleurs modérée par rapport à celle de ses pairs Rajput – et de leadership dans la gestion des affaires de sa famille élargie, au sein de son lignage des Rajputs Vaghela, ainsi qu'auprès d'instances locales et régionales du pouvoir. De même, il ne valorise pas l'usage agressif de la force physique ni n'exige de gestes de déférence de la part des membres des autres castes du village, il n'entretient pas l'idéal du guerrier-renonçant, il n'est pas colérique et préfère avoir recours à des moyens non-violents lorsqu'il s'agit d'arriver à ses fins, il a une prédilection pour les activités créatives qui interpellent ses facultés cognitives, et il aime se livrer à des réflexions ayant trait à l'idéologie religieuse, etc., enfin il est reconnu pour son aimabilité, sa sagesse, et sa modération.

### **III. Modalités historiques de l'expression et de l'utilisation politique de l'éthos Rajput**

---

Nous avons vu sommairement dans le chapitre précédent quelles sont les valeurs, droits, devoirs, idéaux, etc. qui composent l'éthos Rajput et comment ceux-ci purent être incorporés et exprimés chez des Rajputs à l'époque des réformes agraires dans l'ouest de l'Inde, soit dans les années 1950. Il appert maintenant d'intérêt d'orienter nos réflexions davantage vers le passé afin d'analyser quelles furent certaines des principales modalités d'expression historiques de l'éthos Rajput par des Rajputs dans la région qui recouvre aujourd'hui l'État du Rajasthan, ceci afin, notamment, d'attester des utilisations politiques qui ont pu être faites de cet éthos. On sera en mesure de la sorte de mettre au jour des éléments de ce qui constitue aujourd'hui ce que les Rajputs considèrent comme la «Tradition» de leur caste d'appartenance dans cette région de l'Inde. À cet effet, on se propose d'aborder trois époques distinctes. D'abord celle des origines et de la légitimation des rapports de pouvoir entre Rajputs au Rajputana, soit la période se situant approximativement entre le VIIème et le XVIIIème siècle A.D. On soulignera alors: l'importance historique de la «ksatriyaisation» ou «Rajputisation» en tant que processus d'incorporation politique et de mobilité sociale; le rôle cardinal des référents généalogiques et de leur codification symbolique par des bardes Carans dans l'articulation historique de la légitimité du pouvoir politique des Rajputs du Rajputana; enfin on mettra l'accent sur certaines des institutions politiques qui furent aux sources des processus de l'intégration stratifiée et instable des rapports de pouvoirs au Rajputana. La période de l'«indirect rule» qu'exercèrent les Britanniques auprès des royaumes «féodaux» Rajput du Rajputana suivant la signature de traités par les rois de ces derniers

avec la East India Company au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, de même que celle du «paramount power» de l'Empire Britannique au Rajputana jusqu'en 1947, seront ensuite l'objet de nos analyses. Certaines des influences qu'eurent sur les politiques impériales britanniques les représentations que fit le Col. James Tod de l'éthos Rajput seront examinées, de même que l'utilisation qui fut faite de l'éthos Rajput aux fins du recrutement des Rajputs dans l'armée Britannique (le concept de «races martiales», les manuels de recrutement, l'exemple de cas d'Amar Singh), enfin nous examinerons comment des composantes symboliques de l'éthos Rajput furent reconfigurées et utilisées par l'Empire Britannique dans des contextes rituels. Finalement, nous examinerons dans la dernière section de ce chapitre la période de l'incorporation économique et politique progressive des régimes régaliens «féodaux» du Rajasthan dans l'enceinte de la République démocratique de l'Inde suivant l'Indépendance de cette dernière, soit en 1947. On constatera alors dans quelle mesure les conditions nouvelles de l'économie politique de cette région eurent des conséquences sur les modalités de l'exercice de l'autorité traditionnelle des Rajputs au Rajasthan, de même que sur la solidarité politique de la caste Rajput, et enfin, sur l'éthos Rajput lui-même. Ce sont plusieurs des éléments composant ce parcours historique attestant de l'expression et de l'utilisation de l'éthos Rajput qui, constitutifs de ce que les Rajput contemporains du Rajasthan considèrent en partie comme la «Tradition» de leur caste d'appartenance, seront à leur tour l'objet d'utilisations politiques et de luttes sémiotiques dans des sphères de la ritualisation des rapports de pouvoir ayant cours entre des Rajputs du Rajasthan contemporain, lesquels rituels sont notamment des mises en scène de négociations statutaires entre les protagonistes Rajput – et autres – desdits rituels. Cela sera abordé au chapitre IV.

*A-Origines et légitimation politique des rapports de pouvoir au Rajputana: naissance d'une «Tradition» de caste Rajput*

1-Processus de l'émergence socio-historique des Rajputs du Rajasthan : Colonisation et Rajputisation

Au regard de recherches archéologiques dont les résultats font état de la prolifération du nombre de colonies d'habitations, de même qu'à la considération, en parallèle, de données transmises par des sources épigraphiques, il appert qu'il y ait eu expansion de l'économie agraire dans la région de l'État actuel du Rajasthan environ aux XII-XIIIèmes siècles A.D., laquelle expansion serait associée à l'émergence socio-historique des Rajputs (Chattopadhyaya 1994: 60-61). Il semble que l'expansion territoriale du pouvoir politique des Rajputs fut réalisée, du moins dans certains secteurs géographiques, aux dépens d'anciennes colonies tribales (*Ibid*: 62). À des fins de mobilité sociale, par «imitation» des attributs sociaux et culturels des nouveaux colonisateurs Rajput – par imitation donc, entre autres, présumons-le, de valeurs, droits, devoirs, etc. qui déjà participaient d'un proto-éthos Rajput –, des tribus du Rajasthan auraient à l'époque réussi à s'arroger le statut de *ksatriya*. Ainsi, à l'encontre des propositions réductrices de Debnath (1998: 363-364) et de Haynes (1978: 420), il serait erroné de concevoir l'émergence socio-historique des Rajputs du Rajasthan comme n'étant le fait que de la colonisation de nouveaux territoires par d'anciens *ksatriya*, les faits attestant qu'il y avait à l'époque un second processus en cause, soit celui de la «ksatriyaisation» ou, plus précisément, de la «Rajputisation<sup>8</sup>» de tribus du Rajasthan,

---

<sup>8</sup> Notons qu'au Rajasthan la prolifération et la prédominance historique des élites Rajput firent des Rajputs, davantage que des Brahmanes – on parlerait alors de Sanskritisation plutôt que de Rajputisation –, les objets des stratégies d'identification et d'association des

notamment les Ahirs, les Bhils<sup>9</sup>, les Medas et les Hunas, qui intégrèrent de la sorte la structure clanique Rajput alors en émergence (Chattopadhyaya 1982: 148-149; 1994: 63-64). Ces deux processus complémentaires, soit celui de colonisation par des guerres de conquête et celui de la revendication – et, éventuellement, de l’acquisition – du statut *ksatriya* par des tribus en cours de Rajputisation, se seraient répondus mutuellement pendant une assez longue période qui serait celle de l’établissement progressif de la dominance politique qu’exercèrent, au moins jusqu’à l’instauration de l’Empire Moghol, les Rajput dans la région du Rajasthan. Voyons brièvement quels sont certains des artefacts qui, érigés en preuves, attestent en partie de l’historique de l’existence de ces deux processus au Rajasthan.

Des sculptures en pierre, piliers ou blocs (Chattopadyaya 1982: 140-141), d’un type particulier, «pierres de héros» ou reliques mémorielles («memorial stones»),

---

membres de castes et de tribus de bas statut (Debnath 1998: 366; Harlan 2003: 64-67). C’est ainsi qu’à des fins notamment de mobilité sociale ces derniers adoptèrent certaines des valeurs propres à l’éthos Rajput. Il semble cependant que de nos jours, au regard entre autres des politiques gouvernementales allouant des quotas, notamment des postes de fonctionnaires, aux membres des «Backward Castes and Tribes», la Rajputisation se révèle une stratégie moins salvatrice qu’autrefois (Harlan 2003: 64-67).

<sup>9</sup> Par ailleurs, il est intéressant de constater que des Rajputs de haute caste s’identifient à la dimension chevaleresque des Bhils (Unnithan-Kumar 1997: 88), lesquels furent historiquement des alliés des Rajputs de la dynastie du clan des Rajputs Guhilot du Mewar, qui sont reconnus comme étant les premiers Rajput à avoir instauré un royaume dans cette région de l’Inde, au VIIIème siècle A.D. (Narain et Mathur 1990: 18-19). L’ancien emblème du *rana* d’Udaipur figure d’ailleurs un Bhil debout à côté du *rana*, un honneur qui aurait été conféré aux Bhils pour leur participation à la bataille de Haldighat contre les Mahamandens. Symboliquement, cette relation entre Rajputs et Bhils est entre autres exprimée dans la cérémonie du *tilak* lors du couronnement du roi, cérémonie au cour de laquelle un Bhil oint le front du roi du sang d’un de ses doigts (Unnithan-Kumar 1997: 88).

connues sous les termes de *govardhana dhvajas*, *paliyas*, *tirthambas*, *devali*, *deuli*, *devakulika*, *viragals* ou *virakkal*, de par les inscriptions et les figurations<sup>10</sup> qu'on y trouve, bien qu'elles eurent été présentes ailleurs en Inde longtemps avant celles que l'on trouve éparpillées extensivement au Rajasthan (Patil 1982), devinrent très répandues dans la région au moins depuis les débuts de la période «médiévale» qui nous intéresse ici. Celles-ci furent construites afin de commémorer<sup>11</sup> la mort, et spécialement la mort au combat lors de guerres. La variété des groupes sociaux dont ces pierres mémorielles témoignent est extensive (Chattopadyaya 1982: 143), mais il s'avère que celles commémorant des morts violentes – au combat, lors de razzias de bétail ou pour la défense de bétail<sup>12</sup>, par *sati* –, dont l'incidence est plus grande justement à l'époque de la

---

<sup>10</sup> Certaines des «pierres de héros» en forme de piliers que l'on trouve dans la portion désertique de l'ouest du Rajasthan sont désignées par le terme *govardhana* en raison de la sculpture de *Govardhanadhara Krsna* – ici probablement en tant que sauveur de vaches – ou de Visnu figurant sur un de ses côtés. Les trois autres côtés représentent respectivement Ganesa, Surya, et le guerrier mort vénérant le *linga* (Siva) (Agrawala 1982: 151-153). Des «pierres de héros» ayant la forme de blocs de pierres plats, *viragals* ou *virakkal*, comportent quant à eux trois panneaux rectangulaires superposés de bas en haut où sont représentés trois scènes. Le panneau du bas illustre la scène de bataille dans laquelle le héros est mort. On le verra avec du bétail, par exemple, ce qui suggère qu'il est possiblement mort en défendant du bétail. Les représentations du panneau du centre illustrent le héros transporté au paradis par des *apsaras*. Enfin, dans le panneau supérieur, le héros est représenté vénérant un *Siva-linga*, ou plus rarement Visnu, ou même la Déesse et Jina (Mate 1982: 80). Des photographies de telles «pierres de héros» sont reproduites dans l'article de Filliozat, J., «L'abandon de la vie par le sage et les suicides du criminel et du héros dans la tradition indienne.» *Arts Asiatiques*. 15. 1967. pp.65-88.

<sup>11</sup> Selon Thapar, «hero-stones commemorated in form what the epic commemorated in words.» (2000: 689).

<sup>12</sup> Au sujet de la relation entre héros et vol de bétail, voir: Smith, J.D., *The epic of Pabuji: a study, transcription and translation*. Cambridge: Cambridge University Press. 1991. Thapar, R., «Death and the Hero.» *In* Humphreys, S.C. et H. King (éds), *Mortality and Immortality*. London: Academic Press. 1981.

formation présumée des États Rajput, sont associées à des collectivités qui, anciens *ksatriya* et nouveaux colonisateurs ou tribus en processus de Rajputisation, allaient plus tard être connues comme étant d'appartenance Rajput, ceci étant attesté notamment par la présence sur nombre d'entre elles d'inscriptions – *raja*, *rahasamanta*, *rana*, ou *rajaputra* – faisant état du statut socio-politique du commémoré (Chattopadyaya 1982: 148-149; 1994: 84-86). Ainsi, on peut dire que dans ces «pierres de héros» se révèlent certains devoirs et valeurs qui allaient être cristallisés dans l'éthos Rajput: sacrifice de la mort au combat, protection des vaches (donc, symboliquement, protection du *dharma*), exercice de l'autorité, bravoure, esprit chevaleresque, force physique, honneur, gloire. De plus, on note qu'à travers le processus de Rajputisation, l'adoption de valeurs, droits, devoirs, etc. de l'éthos Rajput a pu être dès lors un vecteur de mobilité sociale parmi les castes et tribus qui s'en réclamaient avec succès.

## 2-Sources et modalités de légitimation politique des nouveaux régimes dynastiques Rajput

«Le Bouddha établit qu'aux origines du monde était un ordre utopique où personne ne travaillait et où le temps s'écoulait en agréables loisirs. Petit à petit, l'âge d'or commença de s'estomper, et le mal s'introduisit chez les hommes. La cause première en fut le désir que l'homme eut de posséder, qui se traduit par une insistance à fonder des familles instituées, et plus tard, à délimiter des terres qui finirent en champ privés. Par la suite, les rivalités se firent si chaotiques que les gens se rassemblèrent pour élire l'un d'entre eux afin qu'il élabore des lois et maintienne l'ordre, obtenant en retour un salaire formé d'une part de la récolte. C'est homme était un Kshatriya et le «seigneur des champs.»»

(*Digha Nikaya Agannasutta*, III, 93; résumé par Thapar 1984: 789-790).

Lorsque surviennent des changements historiques d'envergure, tels ceux dont on a brièvement fait mention ci-haut, s'impose une procédure de légitimation des nouveaux groupes sociaux au pouvoir ainsi que des territoires – spécialement des droits de propriété

sur la terre – sur lesquels ils exercent leur contrôle, ce qui requiert alors un effort délibéré de mise en place d'un mythe et d'une généalogie. À cet effet, des groupes régnants en quête de validation purent, dès le milieu du premier millénaire de notre ère, puiser dans la «Tradition historique» de l'Inde ancienne, spécialement dans les sections généalogiques des textes connus sous le nom de *Purana*, lesquels comprennent des listes de filiation des clans *ksatriya* les plus anciens, listes qui furent élaborées pour des périodes allant jusqu'au deuxième millénaire avant notre ère. Ainsi l'accession au pouvoir et l'établissement d'une dynastie s'accompagnait elle de la proclamation de liens avec ces anciens lignages *ksatriya*, ceci afin d'obtenir le statut de *ksatriya* qui était source de légitimité politique (Thapar 1984: 783-784). Quant au mythe d'origine<sup>13</sup>, admis par la société parce que fondé lui aussi sur les *Purana*, les actes et relations de ses protagonistes, qui étaient souvent des membres de générations antérieures, étaient

---

<sup>13</sup> Le *varna ksatriya* comprend en soi plusieurs mythes d'origine, dont certains ont maintes versions. De ceux-ci le plus fréquemment cité est sans doute celui où le *varna ksatriya* est relié aux autres *varnas*, soit l'hymne X, 90 du *Rig-Veda*, *Purushasukta*, qui fait sortir les *varnas* du corps sacrifié de l'homme originel, *Purusa* : « When they divided the Cosmic Man, into how many parts did they apportion him? What do they call his mouth, his two arms and thighs and feet? His mouth became the *Brahmin*; his arms were made into the *Kshatriyas*; his thighs the *Vaishya*; and from his feet the *Shudras* were born. » (*Rig-Veda*, X, 90). Un autre mythe d'origine plus spécialement lié au *varna ksatriya* est extrait du *Shatapatha Brahmana*, I, 8, 1.1 – 10. Il est décrit par Thapar: «Manu, l'homme primordial, se livrait à ses ablutions matinales quand un poisson lui vint dans les mains, qui lui demanda asile et protection et promit en retour de sauver Manu du Déluge, car les dieux avaient décidé de punir l'humanité par une gigantesque inondation qui engloutirait le monde entier. Le poisson prit de plus en plus de volume. La veille du Déluge il enjoignit Manu de construire un bateau sur lequel s'échapper. Le bateau fut attaché au poisson qui, fendant les eaux, alla l'installer sur la montagne du nord. Lorsque finalement la crue diminua, le bateau glissa le long de la pente montagneuse et Manu retourna sain et sauf au *Jambudvipa* (sous-continent indien). Resté seul, Manu qui désirait des fils, accomplit un sacrifice dont le résultat fut la naissance d'une femme, *Ila/Ida*, et il devint ainsi l'ancêtre des lignages *ksatriya*.» (1984: 785).



fondamentaux dans la définition de l'identité du nouveau groupe social au pouvoir (*Ibid*: 795). Les clans Rajput, entre autres, se réclament pour la plupart d'être issus d'un des deux lignages<sup>14</sup>, l'un solaire, l'autre lunaire, associés respectivement au *Ramayana* et au *Mahabharata* (Deshpande 1995: 184-185; Hitchcock et Minturn 1966: 10-12; Thapar 1984: 786, 794; Vergati 1994: 130-131), lesquels lignages sont eux-mêmes liés au mythe d'origine proclamé par chaque dynastie Rajput. Ainsi, on comprend mieux dans quelle mesure le *ksatriya dharma* des héros *ksatriya* du *Mahabharata* et du *Ramayana* a eu et a encore une influence non-négligeable en ce qui a trait à la socialisation des Rajputs à l'éthos Rajput, éthos qui, rappelons-le, est en partie nourri du *ksatriya dharma* de ces héros *ksatriya*.

Il ne faudrait toutefois pas présumer ici que cette «Tradition historique» qui est celle des *Purana* – donc liée aux Brahmanes puisque participant de leurs corpus de textes référentiels – fut la seule utilisée politiquement par les Rajputs nouvellement au pouvoir aux fins de leurs revendications du statut de *ksatriya*, ni que les Rajputs confirmés dans leur statut de «nouveau» *ksatriya* fussent ainsi à l'abri de toute remise en question de leur légitimité politique. Car, comme on l'a mentionné au chapitre I, au Rajasthan les généalogies (*vamshavalipidhiavali, khyat* (Taft 2002: 328)) des Rajputs sont conservées en tant que parties de la tradition orale – puis, éventuellement, textuelle – des bardes auxquels ils sont associés, les Carans, lesquelles généalogies sont jointes à celles des *Purana*, et spécialement aux lignages solaires et lunaires associés au *Ramayana* et au

---

<sup>14</sup> Des dynasties Rajput s'identifient également à d'autres lignages, ceux de la lune, du dieu-serpent, et d'Agni (dieu du feu) (Taft 1973: 66).

*Mahabharata* (Frankel 1990: xiii; Joshi 1999: 304-305). Advenant qu'un Caran, qui était de par son statut immunisé à toutes représailles des gouvernants (Joshi 1999: 304-305), décidait de protester contre les comportements du roi dont il était le barde et généalogiste, acte qui prenait la forme d'un *dharna*, une protestation non-violente qui pouvait aller jusqu'à la mort du Caran et dont, le cas échéant, la responsabilité incombait au roi, ce dernier se trouvait alors en situation de menace de perte de légitimité (Thapar 1984: 796). Telle était l'autorité de ceux qui détenaient les archives généalogiques. La menace pesant sur la légitimité du roi ne provenait donc pas tant de ceux qui avaient le contrôle de la force physique, mais des gardiens de cette partie cardinale de la «Tradition historique». Autant par ses poèmes, ballades, et récits en prose exacerbant l'éthos Rajput de son roi le Caran pouvait-il confirmer voire accroître la légitimité politique de celui-ci, il pouvait également, en se commettant à un *dharna*, causer la perte de légitimité politique du roi, voire renverser la dynastie au pouvoir et même entraîner la chute du royaume.

Selon Joshi, l'incompatibilité<sup>15</sup> entre les guerres incessantes que se livrèrent entre eux les Rajputs du Rajasthan depuis au moins le XIVème jusqu'à la signature de traités avec la East India Company au début du XIXème siècle A.D. et l'idéologie brahmanique aurait nécessité au Rajasthan l'émergence d'une caste qui soit à même – davantage que les Brahmanes, qui n'étaient pas en mesure de répondre aux aspirations et aux besoins Rajput associés à la victoire, la défaite, la bravoure, la gloire, etc. – d'articuler les valeurs, normes, droits, devoirs, principes moraux, etc. – un éthos Rajput, en somme – des Rajputs et de donner une légitimité à leurs entreprises de conquête ainsi qu'à leurs activités militaires en général (1999: 304-306, 310-311). Cette caste ce fut celle des Carans qui, pendant la période de la domination politique des Rajputs au Rajasthan, auraient occupé dans les États Rajput une position équivalente à celle des Brahmanes

---

<sup>15</sup> Apportons quelques précisions. Selon Joshi, pour les Rajputs l'atteinte de la libération (*moksa*) ne passait pas par l'accomplissement d'actions méritoires, ni par des baignades purificatrices dans des rivières sacrées, etc., mais plutôt par la mort héroïque dans le sacrifice de la mort au combat (1999: 306-307). En ce sens, il appert que les considérations brahmaniques au regard des temps auspicioseux et autres prédictions astrologiques fussent incompatibles avec les incertitudes du mode de vie guerrier des Rajputs, lequel nécessitait d'être toujours prêt à se livrer au combat (*Ibid*: 307-308). Dans la sphère du religieux, les Rajput avaient besoin de dieux ayant un tempérament martial, tel Durga et Kali, puis éventuellement de tous ces héros qui moururent sur le champ de bataille et furent ensuite divinisés (*Ibid*: 308). Ces héros représentaient les valeurs absolues de l'éthos Rajput. Enfin, il semble que les Rajput ont été plus près des basses castes que l'étaient les Brahmanes, plus près en fait des membres des tribus et castes qui les accompagnaient sur le champ de bataille, ce qui était notamment le cas des Charan qui, contrairement aux Brahmanes, étaient prêts à se battre et à donner leurs vies aux Rajput par le sacrifice de la mort au combat (*Ibid*: 312). Cette incompatibilité entre éthos Rajput et idéologie brahmanique, couplée à la longue dominance politique des Rajput au Rajasthan, permettrait d'expliquer en partie l'intérêt supérieur de la ksatriyaisation sur la sanskritisation au Rajasthan car, dans un contexte de guerres incessantes où chacun, Rajput ou non, devait être en mesure de se battre et où, de surcroît, la libération (*moksa*) était justement atteignable par le sacrifice de la mort au combat, l'idéal *ksatriya* – ici l'idéal Rajput tel que codifié dans l'éthos Rajput – trouvait les moyens de l'affirmation de sa supériorité, laquelle était, de fait, modalité de mobilité sociale des membres des castes et tribus qui s'en réclamaient.

(*Ibid*: 305, 312). Les rôles de ces derniers n'étaient pas non plus négligeables car, en tant qu'interprètes des textes sacrés de la *sruti* et de la *smṛti*, ils conseillaient notamment le roi dans l'exercice de son rôle étatique de protecteur du *dharma* (*Ibid*: 306). De plus, alors que la formation des États Rajput se consolidait, les rois instaurèrent plusieurs cérémonies et festivals qui étaient autant d'affirmations de leurs pouvoirs en tant que souverains, et là aussi les Brahmanes eurent des rôles d'importance en tant qu'exécutants des rituels régaliens (*Ibid*: 305). Ainsi, au Rajasthan, les Rajputs incorporèrent notamment deux sources du pouvoir, à savoir la supériorité politico-militaire séculaire exacerbée par les Carans – qui consistait en ce que Narain et Mathur appellent un type de «sécularisation du politique» (1990: 17) –, et la légitimité politique religieusement sanctionnée par les Brahmanes (Frankel 1990: xiii).

### 3-Éthos Rajput et rapports de pouvoir au Rajputana

Nous aborderons ici les principales institutions de parenté et de clientélisme qui furent caractéristiques de l'État Rajput, de même que certains des rituels régaliens associés à ce dernier, le tout afin d'explicitier quels étaient les mécanismes processuels constitutifs de la hiérarchie de caste Rajput, et de présenter les rapports de pouvoir intra et inter-étatiques qui en découlait. De la sorte, on pourra illustrer comment étaient consolidés les rapports de pouvoir au sein de l'État Rajput, et estimer dans quelle mesure l'expression de l'éthos Rajput était en cause dans la dynamique de ces rapports de pouvoir.

L'analyse des traits caractéristiques de la structure interne des États Rajput du Rajputana et des rapports que ces États entretenaient entre eux révèle qu'un double mouvement processuel d'intégration-stratification structurelle était au fondement des rapports de pouvoir entre Rajputs, au fondement, en fait, de la dynamique hiérarchie intégrée de caste Rajput elle-même (Stern 1973: 62-63). De fait, les rapports de pouvoir s'articulaient, on en a fait brièvement mention, sur la différenciation des rapports rituels de caste, mais aussi sur les bases d'institutions de parenté (consanguinité et affinité) et de clientélisme qui fixaient la distribution des terres, la perception du produit desquelles visait avant tout à procurer les moyens de la guerre. Pour les Rajputs, la guerre constituait un mode de vie, et les valeurs héroïques codifiées dans l'éthos Rajput établissaient un idéal dont l'actualisation était nécessaire et constamment renouvelée en regard du maintien du statut des intéressés (Stern 1990: 125). C'est ainsi, de par la nécessité de l'affirmation et de l'acquisition d'un statut supérieur dans la hiérarchie de caste Rajput via l'actualisation des valeurs guerrières de l'éthos Rajput, qu'alliances et guerres circonstanciées – mais quasi «perpétuelles» – rassemblaient et opposaient tour à tour agnats et affins, maîtres et clients, rois et *jagirdars* d'un même royaume ou de royaumes différents. On sait d'ailleurs que la perspective de la mort à la guerre n'était pas un frein à l'expression des valeurs héroïques de l'éthos Rajput mais qu'au contraire elle en était l'occasion parfaite à travers l'accomplissement du sacrifice de la guerre par la mort au combat. Les enjeux cardinaux étaient alors entre autres ceux de la défense de l'honneur dynastique et, par là même, l'obtention de l'assurance du maintien du statut supérieur de la dynastie par la préservation de la pureté du sang de son lignage d'appartenance, lequel eut pu être contaminé par l'ennemi au regard des conséquences de

l'inévitable défaite que l'on voyait poindre. Advenant une telle éventualité, bétail et possessions matérielles étaient alors entassés sur des piles de bois et autres combustibles auxquels on mettait feu, puis femmes et enfants Rajput se jetaient dans ce brasier pour s'y donner la mort par ce que l'on désigna comme le rite sacrificiel du *jauhar* (Sharma 1970: 127-128). Enfin, les guerriers Rajput s'armaient et, symbole de ce qu'ils allaient accomplir en tant que guerriers-ascétiques, ils s'habillaient de robes de couleur saffron, couleur que l'on sait être celle des renonçants hindous, puis, résolu à la mort pour accomplir leur *ksatriya dharma*, ils s'élançaient contre l'ennemi qu'ils savaient ne pouvoir vaincre (Ziegler 1994: 205).

On a dit précédemment qu'il y a chez les Rajput du Rajasthan des différences considérables en termes de statut politique et socio-économique. Voyons voir ce qu'il en était de l'architecture de ces statuts différenciés au sein de l'État Rajput. Précisons d'abord que la grande majorité des rois et *jagirdars* du Rajasthan étaient des Rajputs, et que les paysans qui cultivaient leurs terres (*jagirs*<sup>16</sup>) étaient surtout des membres de

---

<sup>16</sup> Sharma estime qu'il y avait quarante-cinq types (45) de *jagirs* au Rajasthan (1986: 111). Mentionnons-en quelques-uns tels qu'en fait état Stern pour l'État Rajput de Marwar:

*Sasan* ou *Doli*: «donné en fondation pieuse à une maison de brahmanes ou d'une caste sacerdotale, pour des services du rituel domestique ou pour le service d'un temple» (1991: 131-132).

*Pusaita*: «donné pour assurer l'entretien de fonctionnaires chargés, au village, d'assurer la police, l'évaluation des récoltes et le prélèvement de la part royale pour le compte du jagirdar ou de la Couronne» (*Ibid*: 132).

*Dumba*: «accordé pour un premier défrichement, et d'accompagnant du paiement d'une somme fixe, relativement faible» (*Idem*).

castes telles que les Jats, Bishnois, Sirvis, Malis, et Dhakads. Ces cultivateurs devaient donner en tribut une part de leurs récoltes à leur *jagirdar*, et le *jagirdar* était redevable à son roi d'une part de ce tribut. Mais la principale source de revenus du roi provenait du produit qu'il percevait à même les terres de la Couronne (*khalsa*). À ces tributs s'ajoutait la perception d'une grande variété de taxes – jusqu'à 175 – auprès des paysans et autres castes de services (Sharma 1986: 112; Shrimal 1985: 5). Bien qu'un certain nombre de Rajputs eurent été des tenanciers, leur statut était fort différent de celui des principales castes paysannes, qui elles étaient toutes tenancières: des concessions leur étaient accordées en ce qui avait trait au paiement de la rente foncière, ils étaient exempt des corvées obligatoires (*begar*) qui incombaient aux autres castes d'agriculteurs, enfin, et surtout, étant prohibés de manier la charrue notamment parce que cela n'était pas en accord avec les droits et devoirs de leur *ksatriya dharma*, et aussi en regard du principe folklorique rajasthani dictant que «the hand that holds the sword does not hold the plough», ils engageaient des membres d'autres castes paysannes qui eux cultivaient les terres dont ces Rajputs étaient tenanciers (Singh 2002: 100). Selon Singh, la hiérarchie de caste des Rajputs du Rajasthan comprenait quatre groupes différenciés en termes de droits économiques, de pouvoir politique, et d'«honneur». Bénéficiant des droits économiques et politiques les plus extensifs et de l'honneur social le plus élevé dans l'État, le roi (*maharaja, maharana, maharao*) était au sommet de la hiérarchie de son clan Rajput. Venaient ensuite, immédiatement sous ce dernier, les *jagirdars* – la plupart des parents consanguins du roi auxquels ce dernier ou ses ancêtres avaient octroyé des

---

*Bapi*: «donné à titre héréditaire à un cultivateur – occupant ayant investi un travail de bonification dans une parcelle précise» (*Idem*).

*jagirs* en récompense pour services rendus à son État (Ram 1986: 2; Rudolph et Rudolph 1968: 105-106) –, dont les droits économiques et politiques et l'honneur étaient les plus élevés dans leurs territoires respectifs. Possédant des droits héréditaires sur leurs terres, les *bhomias* étaient immédiatement sous les *jagirdars* dans la hiérarchie Rajput, mais leur statut dans cette dernière était plus élevé que les Rajputs qui étaient *kashtkaran riyayati*, i.e. des tenanciers concessionnaires (Singh 2002: 101). Harlan propose quant à elle, dans le cas spécifique de l'État Rajput de Mewar, une hiérarchie à trois paliers: Rajput royaux, Rajput nobles, et Rajput communs (1992: 6). Des distinctions statutaires existaient également à l'intérieur même de chacun des paliers hiérarchiques ci-haut mentionnés, ceci suivant, de nouveau, des critères fondés sur l'honneur ainsi que sur le statut économique et politique de chacun. Les territoires du roi et des *jagirdars* étant alors considérés d'ordre public et non comme propriétés privées, ils n'étaient pas subdivisés lorsqu'hérités. Le principe à l'oeuvre était celui de la primogéniture: le fils aîné héritait des territoires de son père, alors que ses frères cadets recevaient *ajivika* (concessions territoriales de subsistance), ceci sans droits politico-juridiques, ceux-ci étant la prérogative du roi et des *jagirdars* dans leurs territoires respectifs (Singh 2002: 101-102). Ainsi, sur une période couvrant plusieurs générations, un processus de différenciation statutaire (politique et socio-économique) s'opérait, de telle sorte que les fils cadets en étaient réduits à n'être éventuellement que de simples tenanciers villageois (Harlan 1992: 9; Taft 1973: 64). Au delà de l'adhésion à l'éthos Rajput, des institutions telles que les généalogies Rajput, en référence auxquelles les Rajputs affirmaient être tous liés les uns aux autres, allaient dans le sens de l'intégration de cette caste Rajput statutairement différenciée (Harlan 1992: 9). De même, lors de cérémonies rituelles, tous les membres



de la caste, du roi aux plus petits concessionnaires tenanciers, partageaient le même tapis, se sustentaient de la même assiette, et buvaient d'un même verre, ce qui était facteur d'intégration de caste car cela soulignait l'égalité (symbolique) de chacun dans celle-ci (Singh 2002: 101).

La loyauté envers les supérieurs était partie intégrante de l'éthos Rajput, comme on l'a vu. C'était en fait une valeur dont le respect était fondamental à tous les échelons de l'architecture de l'État Rajput (Joshi 1999: 309). Les *jagirdars* nouvellement installés dans leurs fonctions devaient jurer d'être loyaux au roi de l'État Rajput duquel ils dépendaient, de même les *jagirdars* de moindre statut devaient-ils se livrer à de tels serments auprès des *jagirdars* dont ils étaient les subordonnés (Rudolph et Rudolph 1968: 103): «I am your child; my head and sword are yours, my service is at your command» (Tod 1950, vol.I: 139). De plus, les Rajput de différents statuts se devaient de respecter entre eux les codes sociaux signalant des rapports d'autorité et de soumission. À titre d'exemples: lors d'une conversation polie, le subordonné devait répondre aux remarques de son supérieur par l'expression *hukum*, qui signifie «j'obéis à vos ordres»; il était aussi attendu d'un Rajput se retrouvant en présence d'un de ses supérieurs qu'il baise les pieds de ce dernier (Rudolph et Rudolph 1968: 103). Supérieurs et inférieurs étaient liés entre eux par des obligations mutuelles: à l'accession au gaddi (trône) d'un nouveau roi, les *jagirdars* offraient un tribut (*nazar*) à ce dernier et juraient de lui fournir chevaux et soldats d'infanterie (*Ibid*: 103-104), ainsi que de lui verser en tribut la part royale des récoltes de leurs terres (Stern 1990: 130); le roi confirmait ses *jagirdars* dans la

souveraineté de leurs territoires et s'abreuvait de leurs conseils en ce qui avait trait aux affaires d'État (Rudolph et Rudolph 1968: 103-104).

Des institutions du système de parenté des Rajputs telles l'exogamie, l'hypergamie et la polygynie avaient des rôles éminemment politiques au sein des États Rajput de même qu'entre ceux-ci au Rajputana et au-delà, entre royaumes Rajput du nord de l'Inde, parfois même jusqu'au Bengale. L'exogamie de clan permettait de tisser des alliances politiques entre des groupes d'appartenance – clans, lignages, familles –, lesquelles alliances pouvaient s'actualiser, par exemple, aux fins de la guerre contre un royaume qui ne participait pas des mêmes réseaux d'alliances matrimoniales inter-clans. Des conflits d'allégeance pouvaient alors voir le jour advenant qu'un Rajput participe de deux groupes d'appartenance en rapports d'affrontement. L'hypergamie soulignait en même temps qu'elle neutralisait les différences statutaires qui existaient entre divers groupes d'appartenance Rajput: elle unissait une femme à un homme de statut supérieur et, étant donné le caractère patrilinéaire et patrilocal du système de parenté Rajput, les enfants nés de cette union avaient le statut du père (Stern 1973: 64). Dans certaines de ces alliances hypergames entre Rajputs, le futur époux était d'un statut tellement plus élevé que sa future épouse qu'il ne daignait pas se présenter à la cérémonie de mariage et envoyait plutôt son épée pour le représenter, de telle sorte que l'épouse était «mariée à l'épée» puis ensuite escortée jusqu'à la demeure de son nouvel époux (Taft 1973: 77-78). On sait par ailleurs que les Rajputs formant l'élite politique du Rajputana multipliaient leurs alliances politiques en se livrant à la polygynie. Ce fut le cas, par exemple, du Maharaja Takhat Singhji de Jodhpur (1843-1873) qui, pendant sa courte vie, maria au

moins 27 épouses. Il arrivait que de telles alliances matrimoniales soient réalisées au cours de vastes expéditions dont les motifs étaient aussi commerciaux et religieux (pèlerinage) (*Ibid*: 66). Ce qu'il importe de souligner ici c'est que les épouses qui étaient offertes au roi dans le cadre d'alliances hypergames pouvaient l'être afin d'attester la soumission d'un allié de statut inférieur (*Ibid*: 70). À cet effet, ajoutons qu'au niveau de la royauté Rajput, la polygynie possédait notamment l'avantage politique de permettre des alliances avec des lignages non-royaux de statut inférieur (donc des alliances matrimoniales hypergames) ainsi qu'avec des lignages royaux de même statut (*Ibid*: 79). De même, des prohibitions au mariage entre clans Rajput au pouvoir dans certains royaumes du Rajputana pouvaient signaler des disputes entre les membres de l'élite politique desdits clans. Citons deux exemples de telles prohibitions, lesquelles ont encore charge proscriptive de nos jours:

«When the Bhattis of neighbouring Jaisalmer murdered a relative, Raja Sur Singhji of Bikaner (1613-31) swore that no Bikaner girl would ever again go to Jaisalmer, and his successors to this day have considered the oath binding. In earlier centuries intermarriage between the Bundi and Mewar houses was frequent, but in 1773 Rao Ajit Singhji of Bundi killed Rana Ari Singhji of Mewar during a joint hunting expedition, and as a consequence of the ensuing feud, there have been no marriages between the two families since that date.» (*Ibid*: 70-71).

Notons par ailleurs qu'on était avant tout en mesure de jauger de la valeur politique de telles alliances sur la base des statuts des familles, lignages, et clans d'appartenance des éventuels époux, lesquels statuts politiques, au-delà des considérations corollaires de statut économique, étaient, d'une part, en partie le reflet de l'éthos Rajput revendiqué par les intéressés et, d'autre part, liés à des considérations généalogiques où l'idéal de la préservation de la pureté du sang du lignage jouait un rôle cardinal (Stern 1973: 66).

Ces alliances politiques réalisées à travers des alliances matrimoniales entre les membres de l'élite Rajput du Rajputana se voyaient complétées par des rapports de clientélisme où le client Rajput qui se voyait octroyer un *jagir* jurait allégeance et loyauté à son patron, roi ou *jagirdar*. Les rapports de clientélisme pouvaient suppléer aux rapports de parenté entre les membres des lignages au pouvoir participant du clan Rajput dominant dans un royaume, mais ils étaient souvent conclus entre des membres Rajput appartenant à des clans Rajput autres que celui du souverain, ceci notamment afin de garder stratégiquement en réserve des ressources matérielles, humaines, et militaires afin de parer entre autres à d'éventuels conflits au sein même des lignages royaux du royaume. De tels rapports de clientélisme impliquaient, comme dans les rapports entre le roi et les parents *jagirdar* de son royaume, la manifestation explicite de la soumission du client envers son patron ainsi que la promesse du client de fournir des soldats et des chevaux d'infanterie pour la guerre, le patron promettant quant à lui à son client de le protéger et de le maintenir dans l'autorité qu'il exerçait sur ses terres (Saberwal 1984: 66-67).

On ne saurait négliger de souligner que des rituels et festivals régaliens, au-delà de leurs fonctions de légitimation politique de la dynastie étatique au pouvoir, intégraient en même temps qu'ils différenciaient statutairement les membres de la caste Rajput à l'échelle du royaume, et que c'était là des occasions d'exprimer symboliquement quels étaient les valeurs, droits, devoirs, idéaux et normes dominants de l'éthos Rajput tels que les participants Rajput s'y identifiaient: autorité, loyauté, honneur, fierté d'appartenance

lignagière et généalogique, protection du *dharma*. Selon Haynes, le maintien de la structure sociale qui prévalait dans chaque État Rajput était possible à travers la structuration et la restructuration d'un ensemble changeant de modes d'interactions cérémonielles qui reproduisaient et renforçaient les normes «traditionnelles» de l'État ainsi que les modalités de la gouvernance de celui-ci, ceci tel que les principaux gouvernants de l'État désiraient qu'elles soient présentées (1990: 460). Aussi, les modalités d'interaction cérémonielles étaient altérées et «manipulées» suivant les changements de la nature de l'État Rajput et des rapports de pouvoir qui existaient entre l'élite de ses membres Rajput (*Idem*). Enfin, il importait que soient aussi incorporés et différenciés dans ces rituels les autres groupes sociaux – brahmanes, bardes, représentants des castes «commerciales», alliés non-Rajput, etc. – qui participaient significativement de l'architecture des rapports de pouvoir au sein de l'État Rajput (*Ibid*: 460, 469). À cet effet, l'institution d'interactions cérémonielles principale<sup>17</sup> était le *darbar* ou *darbar*, rituel de Cour dont le roi était le point focal et où, par le biais de prestations et contre-prestations honorifiques, par la symbolique gestuelle, par les termes d'adresse, de même que par l'endroit où chacun devait prendre place dans l'assemblée, les rapports de pouvoir entre les membres de l'élite Rajput de l'État ainsi qu'entre leurs alliés d'autres appartenances de caste étaient soulignés et négociés (Haynes 1990: 469-

---

<sup>17</sup> D'autres cérémonies rituelles régaliennes avaient aussi leur importance dans l'intégration et la différenciation des rapports de pouvoir au sein de l'État Rajput, notamment ceux qui avaient cours lors de la mort du souverain et lors du transfert de la souveraineté d'un *jagir* suivant la mort d'un *jagirdar* (*matampursi*). À ma connaissance, il y n'y a pas ou fort peu de données ethnohistoriques qui attestent précisément des modalités du déroulement de ces rituels pour l'époque «médiévale» qui nous intéresse ici. Cependant, nous serons en mesure d'aborder en profondeur ces rituels dans leurs contextes contemporains au chapitre IV.

470; Joshi 1995: 153), de même la loyauté réciproque de chacun à l'égard de ses supérieurs et inférieurs était-elle alors réaffirmée. Refuser de se présenter à un *darbar* ou, encore plus grave, se comporter inconvenablement à l'un de ceux-ci, était un signe de désobéissance et pouvait même être interprété comme un geste de rébellion par le biais duquel le fautif était perçu comme déclarant son désir d'indépendance (Haynes 1990: 469-470). On notera par ailleurs que le *darbar* était également l'occasion pour ses participants de discuter des questions relatives à l'administration de l'État (*Ibid*: 471-472).

L'incorporation et la différenciation statutaire des membres de l'élite Rajput au sein des États Rajput se réalisait aussi à travers des festivals<sup>18</sup> tels Diwali, Holi, et Teej, de même que via ceux de nature davantage militaire qu'étaient *Navratri* et *Dasara*. À ces occasions, le roi se livrait à une série de rites où était mis en scène son statut de souverain (Joshi 1995: 157). Les *jagirdars* étaient alors dans l'obligation de participer aux événements qui avaient cours dans la capitale du royaume et d'apporter au souverain leur tribut annuel. De nouveau, les rapports de pouvoir existant entre les membres de l'élite Rajput de l'État étaient manifestés et la loyauté et la solidarité entre ces derniers et le roi étaient démontrées. Ces festivals étaient des déploiements publics du pouvoir absolu mais différencié de l'élite Rajput ainsi que des valeurs, droits, devoirs, idéaux et normes de l'éthos Rajput qui étaient identifiés à l'exercice de ce pouvoir (*Idem*).

---

<sup>18</sup> De nouveau, les données ethnohistoriques sont fragmentaires en ce qui a trait à l'époque qui est ici l'objet de nos analyses. Nous aborderons donc ces rituels au chapitre IV, car ils ont été l'objet d'études dans des contextes contemporains.

Toutes ces interactions rituelles dont on vient de faire brièvement état nécessitaient bien sûr des lieux où elles pouvaient se dérouler. Une des marques «traditionnelles» du roi était son rôle en tant qu'édificateur de cités, et spécialement de forteresses. Cela ne consistait pas uniquement en la construction d'une nouvelle ville et d'un fort où le focus symbolique s'articulait autour des interactions politiques ritualisées dont le souverain était le centre (Chattopadhyaya 1994: 76-77), ni ne visait uniquement à répondre à des besoins militaires, mais servait aussi en tant qu'espace où s'exprimait diverses formes d'arts dont le roi était le patron: musique, peinture, danse, théâtre, etc. (Haynes 1990: 474-475). Le patronage des arts pouvait servir les intérêts politiques du roi en tant que puissants symboles de son droit à régner, de son statut supérieur par rapport à ses parents *jagirdar*, souci par ailleurs évoqué dans un proverbe Rajput Dhundhari du XVIIIème siècle: «one's name can be perpetuated either in ballads or by buildings.» (*Ibid*: 475). Par ailleurs, quoiqu'à une plus petite échelle, la résidence de chaque *jagirdar*, appelée *garh* ou *kot*, était aussi le centre de l'activité rituelle en ce qui concernait l'ensemble des festivals locaux (Joshi 1995: 160).

#### 4-«Grande» et «Petite Tradition» Rajput

On a noté au début de la présente section que l'émergence socio-politique des Rajputs au Rajasthan s'est réalisée sous l'effet combiné des processus complémentaires de la colonisation et de la Rajputisation. Les Rajputs étaient alors un groupe social auquel on pouvait prétendre appartenir dans la mesure où l'on réussissait à se prévaloir avec succès du statut de *ksatriya*, ceci notamment en adoptant les valeurs, droits, devoirs,

idéaux et normes de l'éthos Rajput alors en cours de définition et d'actualisation ou, encore, en s'intermariant avec ceux qui avaient ce statut et qui exprimaient l'éthos qui l'accompagnait, la caste Rajput n'ayant pas encore à cette époque l'endogamie de clan ou de lignage comme prescription matrimoniale. En fait, la caste Rajput était alors ce que Kolff conçoit comme un «open status group» (1995: 258). Certains de ces groupes connus comme «Rajput» se démarquèrent des autres par les succès de leurs entreprises de conquête et le pouvoir politique et économique que celles-ci leur apportèrent et, aidés de l'expertise de leurs bardes Caran, ils formulèrent des généalogies qui, en les liant aux grandes dynasties mythico-historiques de l'Inde Ancienne, leur permirent de légitimer leur statut politique de gouvernants. Il s'agissait là d'un processus de «dynasticisation» de la caste Rajput qui, depuis le XVIème siècle A.D., amena à se replier sur eux-mêmes ces clans Rajput qui avaient atteint des statuts politiques et économiques supérieurs à ceux de leurs pairs, ceci ayant eu pour effet corollaire d'obscurcir le caractère plus ancien des Rajputs en tant qu'«open status group» (*Idem*). Cette tendance à interpréter l'histoire des Rajputs en termes généalogiques fut plus tard adoptée par le Colonel Britannique James Tod ainsi que par d'autres administrateurs de l'Empire Britannique en Inde, comme on en fera état dans la prochaine section. Ce qu'il importe de souligner ici c'est que ces Rajputs non-aristocrates, bien qu'ils aient été progressivement exclus des réseaux d'alliances matrimoniales de leurs anciens pairs ayant adopté cette nouvelle «orthodoxie généalogique» – que Kolff définit comme la «Grande Tradition» Rajput – parce qu'ils n'était pas reconnus en tant que généalogiquement purs dans la littérature bardique, n'en cessèrent pas moins d'exister (*Ibid*: 259). Kolff conçoit la «Tradition» Rajput en tant que continuum où il situe à une extrémité, principalement au Rajasthan, la «Grande



Tradition» Rajput des aristocrates généalogiquement définis, et au centre et à l'autre extrémité, la «Petite Tradition» Rajput composée d'une variété de groupes de paysans et d'élites tribales dont les valeurs et le comportement ont maintenu vivant le caractère plus ancien de l'éthos Rajput (*Ibid*: 259-260). C'est à travers l'analyse de traditions orales – poésie *barahmasa* («douze mois»), épopées rajasthani (Visaladevarasa, Dhola-Maru) et autres (Chanson de Gopi Chand, Prithiraja Rasau, Lay of Alha, Ballade de Lorik et Chandaini, Ballade de Bakaoli) – traitant notamment de Rajputs nomades qui s'engageaient en tant que mercenaires dans divers royaumes du nord de l'Inde, ainsi qu'au regard de la réalité sociale des leaders Rajput au XVIème siècle dans la région de Malwa, au sud-est du Rajasthan, que Kolff établit sa thèse et définit quel était l'éthos de ces Rajputs dits de «Petite Tradition». Il semble que le succès du paysan Rajput qui quittait temporairement sa maisonnée afin de s'engager comme mercenaire nécessitait, à des fins notamment de sécurité, l'adoption de l'apparence du renonçant. De même, il adoptait l'austérité du renonçant car cela était conçu comme étant source d'une plus grande bravoure et d'une force physique plus imposante (*Ibid*: 263-267). Mais cela allait plus loin car il devenait en réalité un guerrier-ascétique, rejoignant en ce sens cette portion de la «Tradition» Rajput dont on a fait mention lorsque l'on a discuté précédemment des «pierres de héros» et de ces autres guerriers Rajput qui, à l'occasion, par exemple, d'un *jauhar*, se donnaient la mort dans le sacrifice de la guerre. Il importe toutefois de préciser que ces Rajputs qui devenaient des guerriers-ascétiques n'étaient pas inspirés par l'idéal du renoncement en tant qu'objectif transcendant de libération (*moksa*) conçu comme valable en soi (*Ibid*: 267).

Il est fascinant de constater que ce que Kolff conçoit historiquement comme l'éthos Rajput de «Grande Tradition» et de «Petite Tradition» recoupe respectivement les deux types sociaux Rajput généraux présentés par Rudolph et Rudolph, à savoir le «practical norm of conduct» et le «feudal honor and valor without regard to consequences». Il semble que ces deux mouvances idéologiques existent dans les modalités d'expression de l'éthos Rajput, qu'elles se sont répondues et définies mutuellement dans des rapports d'influence, enfin qu'elles sont politiquement utilisées suivant les contextes socio-culturels dans lesquels elles s'inscrivent. On verra maintenant dans quelle mesure de telles assertions sont validables en analysant quelles furent certaines des modalités d'expression et d'utilisation politique de l'éthos Rajput à l'époque du colonialisme Britannique en Inde.

### *B-Éthos Rajput et colonialisme britannique en Inde*

«It was recognized that the [British] Resident [in the princely states] often needed a big club. Princes who seriously misbehaved could be deposed. In Baroda, the Gaekwar was permitted to execute prisoners by standing elephants on their heads, but in 1875, when the Gaekwar, Malhar Rao, attempted to serve arsenic-laced sherbet to Lieutenant-Colonel Robert Pharye, C.B., the British Resident, he was deposed.»

(Farwell 1989: 225).

Les conditions géopolitiques d'instabilité qui étaient celles causées notamment par le pouvoir politique allant déclinant de l'Empire Moghol, avec lequel plusieurs des États Rajput du Rajputana s'étaient alliés depuis la fin du XVIème siècle – souvent d'ailleurs via des alliances matrimoniales entre filles de rois Rajput et rois Moghols –, ainsi que par les volontés d'indépendance croissantes de certains *jagirdars*<sup>19</sup>, incitèrent les

<sup>19</sup> À cet effet, Haynes fait état du cas du *jagirdar* Rajput Pratap Singh Naruka, qui réussit à s'affranchir de l'État Rajput de Jaipur et à fonder l'État d'Alwar à la fin du XVIIIème

Marathas du centre-ouest de l'Inde, dont la montée en puissance allait alors croissante, à étendre leur pouvoir vers la région du Rajputana (Saxena, R.K. 1973: 260). Ils y menèrent au XVIIIème siècle plusieurs razzias dévastatrices dans des royaumes Rajput, de même en vinrent-ils à exiger que ces derniers leur paient des tributs d'envergure, et ils s'immiscèrent progressivement dans la politique interne de certains de ces États (Acharya 1978: 420; Saxena, R.K. 1973: 260-268; Sinh 1989: 136, 150-154). Sous l'effet combiné de ces pressions politiques et économiques, plusieurs souverains Rajput du Rajputana sollicitèrent la protection de la East India Company Britannique au début du XIXème siècle, laquelle était alors la plus grande puissance en Inde (Saxena, M. 1975: 23-25; Saxena, R.K. 1973: 271-272). Ces requêtes furent reçues favorablement, la East India Company y trouvant aussi ses avantages: les tributs payés par les souverains Rajput allaient ajouter considérablement aux revenus de la East India Company; les taxes relativement élevées dont les biens d'exportation Britannique étaient l'objet du fait de leur passage dans les territoires des royaumes du Rajputana allaient pouvoir être réduites, voire abolies, ce qui serait favorable au commerce Britannique dans cette région de l'Inde; enfin, on allait pouvoir exiger des souverains Rajput qu'ils fournissent des soldats à la Company, ce qui allait augmenter les ressources militaires de cette dernière sans engager de dépenses additionnelles (Saxena, M. 1975: 25-26). La plupart des traités

---

siècle (1978). Des représentants de l'Empire Britannique en Inde allaient d'ailleurs dès le début du XIXème siècle tenter d'augmenter le statut et l'autorité des souverains Rajput du Rajputana au dépend des *jagirdars* afin d'étouffer les désirs d'indépendance de ces derniers (Narain et Mathur 1990: 27-28). Il y parvinrent en partie notamment en réduisant les possibilités de guerre au Rajputana ainsi qu'en fixant les titres de possession foncière (Unnithan-Kumar 1997: 51-52, 60-61, 85-86), ce qui eu notamment pour conséquence la rébellion des *jagirdars* dans l'État d'Alwar (Haynes 1979: 254-259).

entre les royaumes Rajput du Rajputana et la East India Company furent signés entre le 9 novembre 1817 et le 12 décembre 1818 (Saxena, M. 1975: 24-25).

Ces traités stipulaient que les souverains Rajput ne devaient plus s'immiscer dans les sphères d'activités politiques extérieures à leur État qui étaient désormais la prérogative de la East India Company puis éventuellement de l'Empire Britannique en Inde (*Ibid*: 28). Cependant ils demeuraient libres dans la gestion interne de leurs royaumes. Au vrai, les Britanniques s'impliquèrent largement dans la gestion des affaires internes des royaumes Rajput<sup>20</sup>, que ce soit, par exemple, afin de superviser la conduite des affaires de l'État lors de la minorité d'un roi (Haynes 1979: 251), pour résoudre des disputes entre *jagirdars* d'un même État (*Ibid*: 252), ou encore en augmentant le statut et l'autorité des souverains Rajput aux dépens de leurs *jagirdars* afin d'étouffer les désirs d'indépendance de ces derniers (Haynes 1979: 270; Narain et Mathur 1990: 27-28). Afin d'atteindre entre autres de telles fins, chaque royaume Rajput se vit imposer un Résident Britannique qui devait exercer son «influence morale» auprès des souverains, lesquels devaient de la sorte, selon l'Empire Britannique, se plier aux suggestions des représentants Britanniques (Farwell 1989: 225). De plus, les souverains Rajput ne pouvaient plus désigner leurs territoires en tant que «royaume», se présenter en tant que «roi» ou comme ayant un statut «royal», et ils leur était interdit de se référer à leur *gaddi* en tant que «trône» (*Ibid*: 222). Déjà on est en mesure de constater que des valeurs de

---

<sup>20</sup> Haynes souligne que dans le cas de l'État d'Alwar, ce fut le roi qui demanda aux autorités Britanniques de lui fournir les services de certains de ses représentants afin de réorganiser en profondeur l'administration de l'État: revenus agraires, armée, système judiciaire, etc. Le ressentiment des *jagirdars* de l'État, qui occupaient alors ces fonctions administratives, alla croissant (Haynes 1978: 447-449).

l'éthos Rajput telles l'autorité, la loyauté, et la protection du *dharma* furent minées dans leurs modalités d'expression par cette «mise sous tutelle» des royaumes Rajput du Rajputana via les reconfigurations des rapports de pouvoirs qu'instaurait cette nouvelle puissance politique qui, dans le prochain siècle et demi, allait devenir le «paramount power» Britannique en Inde.

### 1-Mouvements de protestation: résurgence du banditisme au nord de l'Inde et mutinerie de jagirdars

Kasturi explicite la résurgence – ce n'était donc pas un nouveau phénomène en soi – du banditisme (*dakaiti*) en tant que modalité d'expression d'une forme particulière de l'éthos Rajput, le *bhumeawat*, chez des Rajputs, spécialement chez des *jagirdars*, dans des districts (Banda, Hamirpur, Jhansi, Jalaon, et Lalitpur) du British Bundelkhand, à l'est du Rajasthan – de même que dans la plupart des régions de l'Inde (Kasturi 1999: 90) –, dans la seconde moitié du XIXème siècle, en mettant l'accent sur la conjugaison de certains facteurs sociaux, économiques, et politiques propres au contexte historique du colonialisme Britannique au nord de l'Inde à cette époque, spécialement des changements en termes de structure sociale, d'idéologie, et d'économie politique (Kasturi 1999). Selon les Britanniques, le banditisme chez les Rajputs s'expliquait au regard de leur *nature instinctive*, donc a-historique, de guerriers violents et irréfléchis, prompts à la rébellion, avides d'honneur, liés entre eux par des loyautés fondées sur des liens de parenté intemporels, enfin stimulés par la survivance de traditions pré-coloniales (Kasturi

1999: 75-76). Il s'agissait là, selon eux, de pratiques qui représentaient des menaces dangereuses au pouvoir ainsi qu'à la sécurité de l'Empire Britannique en Inde au XIXème siècle, et qui devaient donc être éradiquées, ce qu'ils tentèrent de faire en se livrant à des campagnes anti-*dakaiti* entre 1858 et 1875, 1880 et 1885, et 1890 et 1893 (*Ibid*: 79). Les propos de Vidal au sujet de groupes qui furent considérés «criminels» par les administrateurs britanniques sont explicites en ce sens:

«L'administration coloniale a aussi réinterprété à sa façon les notions fondamentales du droit occidental [...] 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 [...] 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.» (1993: 97-98).

Les politiques britanniques dans le Bundelkhand auraient eu pour effet de réduire significativement la base économique des lignages Rajput dominants dans cette région, ceci via l'abolition des taxes perçues sur les biens exportés qui passaient sur les terres de leurs royaumes; par la «démilitarisation» progressive des armées Rajput, lesquelles avaient été une source importante de revenus pour les soldats en service auprès de *jagirdars* et de rois; enfin par l'interdiction de l'allocation de tenures agraires en retour de service militaire (Kasturi 1999: 80-82). Ce sont ces pressions économiques, doublées de la perte de pouvoir et d'indépendance des rois et *jagirdars* Rajput résultant des traités qu'ils avaient signés avec la East India Company (*Ibid*: 78-79), qui auraient conduit des Rajputs du Bundelkhand à avoir recours au banditisme auprès de leurs ennemis, lequel banditisme était expression du *Bhumeawat*, «the fight for identity, status and power arising out of a sense of commitment and attachment to territory and, more specifically,

to the homeland or *bhum*.» (*Ibid*: 88), une forme particulière de l'éthos Rajput axée sur la défense et l'affirmation de l'honneur, le tout n'étant pas sans rappeler le modèle social du «feudal honor and valor without regard to consequences» des Rudolph de même que ce que Kolff identifie comme étant la «Petite Tradition» Rajput, celle des Rajputs nomades qui s'engageaient comme mercenaires et devenaient des guerriers-ascétiques – un certain nombre d'anciens soldats et d'ex-mercenaires se livrèrent d'ailleurs au banditisme au XIXème siècle (*Ibid*: 81). On constate donc que, diminués dans leurs statuts politiques et socio-économiques, et voyant réduites les modalités d'expression des valeurs de l'éthos auxquelles ils s'identifiaient, des Rajputs, surtout des *jagirdars*, auraient eu recours à la stratégie de protestation violente qu'était le banditisme sur les terres – le *bhum* – de l'envahisseur colonial, laquelle stratégie, liée à l'idéologie du *bhumeawat*, était affirmation de leur honneur de guerriers et de propriétaires fonciers. On comprend mieux que ces bandits aient surtout été des *jagirdars* Rajput lorsque l'on prend en considération le fait que, comme on en a fait mention précédemment, les administrateurs britanniques avaient alors à l'époque pour politique d'augmenter le statut et l'autorité des souverains Rajput – du moins au Rajputana – aux dépens de leurs *jagirdars* afin d'étouffer les désirs d'indépendance de ces derniers.

Dans le cadre du contexte socio-historique marqué par les tensions politiques qui secouèrent le nord de l'Inde en 1857, ce serait notamment en réaction à cette politique de l'Empire Britannique ci-haut mentionnée que des *jagirdars* et leurs alliés Rajput, diminués dans leurs statut économiques et politiques et atteints dans les fondements de leur éthos – dans la mesure où celui-ci est notamment quête de l'accroissement du

pouvoir et respect de la loyauté –, se serait rébellés contre le *maharaja* de Jodhpur en 1857 (1970: 357). Cette mutinerie de *jagirdars* contre leur *maharaja* et, indirectement, contre l'autorité britannique, a rapidement pris la forme d'une lutte armée: les quelques milliers de rebelles Rajput qui avaient établi leur campement dans la ville d'Ahwa, au Marwar, furent attaqués par l'armée indo-britannique ainsi que par celle du *maharaja* de Jodhpur. Les soldats Rajput de cette dernière, de même que ceux de Jaipur envoyés en renfort, n'auraient alors pas offert d'opposition, certains allant même jusqu'à déserter par refus d'affronter leurs pairs dans un combat où la justice, estimaient-ils, était du côté des *jagirdars* (*Ibid*: 358-365). Suivant quelques victoires qui furent de courte durée, les rebelles furent vaincus. Le *maharaja* de Jodhpur, en représailles contre les agissements déloyaux de ses *jagirdars*, et suivant l'avis des Britanniques, confisqua les *jagirs* des *jagirdars* qui avaient participé à la rébellion, lesquels *jagirs*, était-il spécifié dans la proclamation régulant leur confiscation, ne devraient plus jamais être redistribués aux mêmes familles ou au mêmes clans (*Ibid*: 368).

## 2-Le Colonel Britannique James Tod et l'influence des ses représentations de l'éthos Rajput dans *Annals and Antiquities of Rajasthan*

À l'époque du «paramount power» de l'Empire Britannique en Inde, des rapports coloniaux jouèrent un rôle significatif dans l'attribution de caractères raciaux aux Rajputs. Les descriptions, par exemple, de Tod, Crooke et Baden-Powell mirent l'emphase sur les nobles et braves qualités des Rajputs, ce qui renforça l'image martiale que les Rajputs avaient d'eux-mêmes ainsi que celles que d'autres groupes de l'Inde avaient des Rajputs (Unnithan-Kumar 1997: 62). Le Colonel James Tod, premier agent



politique de la East India Company dans le l'État Rajput de Mewar (Rudolph 2002: 22-23) et auteur des *Annals and Antiquities of Rajasthan* (vol. I: 1829; vol. II: 1832) – largement fondées sur la littérature bardique aux accents généalogiques des bardes Caran (Balzani 2003: 13-14; Rudolph 2002: 22-23) –, fut l'un de ceux qui décrivent les Rajputs comme incarnant des vertus martiales et masculines telles la vigueur, la virilité, la force physique, l'honneur, la bravoure et l'amour de la guerre (Harlan 2003: 31-32). À l'instar de ses compatriotes Britanniques, Tod se reconnaissait dans les aptitudes des Rajputs pour l'équitation et les sports violents tels la chasse aux tigres et le «dardage» de porcs (*Idem*). C'est aussi à Tod que l'on doit les représentations des institutions des États Rajput en tant que «féodales» (Bauts 2003: 112; Haynes 1990: 464-465; Rudolph et Rudolph 1968: 95; Unnithan-Kumar 1997: 59), ce qui allait devenir un véritable dogme pour les administrateurs coloniaux au Rajputana ainsi qu'ailleurs en Inde (Haynes 1990: 464-465). Selon Rudolph, l'interprétation que fit Tod de l'histoire, de la société et de la culture liées à l'éthos Rajput fut influencée par trois séries de métaphores et de récits: d'abord, sa compréhension du féodalisme médiéval Européen; ensuite, sa conception de la nation et du nationalisme; enfin, la vision du monde et la sensibilité du Romantisme (2002: 20-21). Le Romantisme de Tod est particulièrement vivace dans la façon dont il représente le sacrifice de la mort héroïque de jeunes Rajput au combat<sup>21</sup> (Rudolph 2002:

---

<sup>21</sup> À titre d'exemple, voici le récit que fait Tod de la mort du Putta de Kelwa: «But the names which shine brightest in the gloomy age of the annals of Mewar, which are still held sacred by the bard and the true Rajpoot, and immortalised by Akbar's own pen, are Jeimul of Bednore and Putta of Kelwa... When Saloombra [the Chandawat leader of Mewar forces] fell at the gate of the sun, the command devolved on Putta of Kelwa. He was only sixteen, his father had fallen in the first shock, and his mother had survived but to rear him as the sole heir of the house. Like the Spartan mother of old, she commanded him to put on the 'saffron robe', and to die for Cheetore... Jeimul took the lead on the fall of the kin of Mewar... He saw there was no ultimate hope of salvation, the northern

28). L'Empire Britannique de l'après Mutinerie de 1857, qui gouvernait maintenant l'Inde directement en remplacement de la East India Company, trouva dans les récits qu'avait faits Tod des anciennes dynasties, des royaumes féodaux, et de l'éthos Rajput des Rajputs du Rajputana une idéologie qui légitimait leur gouvernance de l'Inde, car ces Rajputs royaux et nobles, dont les généalogies attestaient notamment du droit à gouverner et qui étaient de la sorte reconnus par les Britanniques comme étant les «gouvernants naturels» de l'Inde, accordaient leur support et leur loyauté à l'Empire (*Ibid*: 29-30). De plus, il semble que les représentations que fit Tod de l'éthos des Rajputs du Rajputana servirent de prototype à ce qui allait devenir la théorie des «races martiales» de l'armée indo-britannique (*Ibid*: 29), laquelle on abordera à l'instant. Enfin, la lecture de Tod que firent les nationalistes hindous leur aurait fourni une «généalogie de la résistance», ceci notamment en référence à la féroce indépendance du royaume de Mewar à l'égard de l'Empire Moghol ainsi qu'au regard d'une conception des Rajput du Rajputana en tant que «freedom fighters» défendant l'Inde hindoue des envahisseurs Musulmans, Moghols, et Perses (*Ibid*: 30).

### 3-L'armée indo-britannique: «races martiales» et manuels de recrutement

«In the British Army, the superiority of one regiment over another is mainly a matter of training; the same courage and military instinct are inherent in English, Scotch and Irish alike, but no comparison can be made between the martial value of a regiment recruited amongst the Gurkhas of Nepal or the warlike races of northern India and of one recruited

---

defences being entirely destroyed, and he resolved to signalize the end of his career. The fatal Johur was commanded, while eight thousand Rajpoots ate the last 'beera' [pan] together and put on their saffron robes the gates were thrown open, the work of destruction commenced, and few survived 'to stain the yellow mantle' by inglorious surrender.» (Tod, J. 1960 [c1829], vol.I: 261; cité par Rudolph 2002: 28).

among the effeminate races of the South... I was in despair at not being able to get people to see the matter with my eyes.»

-Lord Frederick Roberts, Commandant-en-Chef, armée Indo-Britannique, 1885-1893.  
(Mason 1974: 347)

«...if we seek for a picture of chivalrous gallantry, unswearing fidelity and fearless self-devotion, we have to turn to the cavalry of the Rajput States, and particularly to that of the Rathors. [We] shall then find acts of resolute heroism that have not been surpassed by the troops of any age or country.»

-Lord Frederick Roberts, Commandant-en-Chef, armée Indo-Britannique, 1885-1893.  
(Gahlot 1989: 76)

L'armée indo-britannique comportait originellement trois sous-divisions ou Présidences, centrées à Madras, Bombay, et au Bengal, lesquelles entraînaient chacune leurs propres forces armées (Omissi 1994: 3). Lorsqu'en 1885 les Russes attaquèrent et vainquirent des troupes Afghanes à Penjdeh, un village près de la l'imprécise frontière Afghane-Turque, les Britanniques furent si alarmés que pendant quelques semaines la Grande-Bretagne et la Russie en vinrent très près de se déclarer la guerre (Farwell 1989: 226; Omissi 1994: 11-12). L'armée indo-britannique fut rapidement redéployée vers la Frontière du Nord-Ouest et plusieurs rois, suivant l'exemple du Nizam d'Hyderabad, offrirent de large sommes monétaires aux coffres britanniques consacrés à l'armée (Farwell 1989: 227). L'«incident de Penjdeh» se termina par un compromis, mais la générosité des rois incita les autorités britanniques à envisager qu'une aide militaire de la part des royaumes princiers de l'Inde soit davantage utile que des dons monétaires. Il fut alors suggéré qu'une portion des armées des plus grands États princiers soit entraînée et équipée afin de prendre place sur les lignes de feu advenant que leur aide s'avère nécessaire. La plupart des États sollicités acceptèrent. Ces armées composées de soldats des États princiers furent nommées les «Imperial Service Troops» (*Idem*). Elles prirent

part à de nombreuses expéditions aux frontières de l'Empire Britannique en Inde, servant également dans les deux Guerres Mondiales, ainsi qu'à des expéditions en Chine et en Somalie (*Ibid*: 228). Dans plusieurs États princiers les rois se désignèrent à titre de commandants de leurs troupes au sein des «Imperial Service Troops» (*Ibid*: 229-231). Dans les années 1920, ces dernières furent réorganisées en trois classes en fonction de leur niveau d'entraînement et des armes qu'elles étaient autorisées à porter; on leur donna le nom d'«Indian State Forces» (*Ibid*: 232-233).

C'est au regard des menaces que représentait la Russie vers 1885 que des réformes de l'armée Britannique en Inde furent initialement entamées. Lord Roberts, commandant dans l'armée de Madras de 1850 à 1885 ainsi que Commandant-en-Chef de l'ensemble des Présidences, désormais regroupées, de l'armée indo-britannique de 1885 à 1893 (Omissi 1994: 12), fut le principal instigateur des réformes d'alors, et spécialement de la nouvelle politique de recrutement des troupes fondée sur la théorie des «races martiales» (Cohen 1990: 45-46). Cette théorie était en partie<sup>22</sup> inspirée par les théories

---

<sup>22</sup> D'autres explications furent aussi avancées, notamment la théorie climatique des races, et la théorie des survivances raciales de l'invasion Aryenne. Le Général Sir O'Moore Creagh, Commandant-en-Chef de l'armée indo-britannique de 1909 à 1914, fut l'un de ceux qui prétendit qu'il y avait une corrélation directe entre le climat et le caractère martial: «In the hot, flat regions, of which by far the greater part of India consists... are found races, timid both by religion and habit, servile to their superiors, but tyrannical to their inferiors, and quite unwarlike. In other parts... where the winter is cold, the warlike minority is to be found, but its component peoples vary greatly in military virtue. Nowhere, however, are they equal in that respect to Europeans or Japanese.» (General Sir O'Moore Creagh, *Indian Studies*. London: Hutchinson, n.d. p.233; cité par Cohen 1990: 47-48). Des Britanniques prétendirent que plusieurs des soldats issus des «races martiales» qu'ils estimaient particulièrement étaient des descendants des envahisseurs Aryens d'autrefois. À cet effet: «The people of Bengal, even those with the most cultivated brain, the trading classes, the artisan classes, and the outcaste tribes, are men to whom the threat of violence is the last word... Presumably the great conquest of India

d'évolutionnisme social qui étaient alors en vogue dans certaines disciplines des sciences sociales, notamment en anthropologie. Les traits socio-culturels étaient alors assimilés à des traits raciaux et donc conçus comme étant héréditaires, chaque société se voyant par ailleurs attribuer un stade de développement, du nomadisme «primitif» jusqu'à la «haute culture Européenne» (Mason 1974: 344; Omissi 1994: 23-24). Roberts était notamment d'avis que les longues périodes de paix ainsi que la sécurité et la prospérité corollaires à cette paix qu'avaient vécue les habitants du sud de l'Inde avaient adouci ceux-ci et les avaient rendus inaptes à être de bons soldats (Cohen 1990: 46; Omissi 1994: 12): «The first step», avait-il dit, «was to substitute men of the more warlike and hardy races for the Hindustani sepoy of Bengal, the Tamils and Telagus of Madras and the so-called Mahrattas of Bombay.» (Mason 1974: 346). Selon Roberts, «the best fighting material the country could supply» provenait des régions du nord-ouest de l'Inde, et spécialement des castes dites guerrières qu'on y trouvait (Cohen 1990: 45-46; Omissi: 12), notamment<sup>23</sup> les Rajputs. Ainsi, des régiments entiers qui ne correspondaient pas aux

---

away back in the mists of time, by the Aryan race, and the subjection of the original inhabitants, is at the bottom of this. Only certain races were permitted to bear arms. Conquest, pure and simple, with cruel repression, is responsible for it in some places, such as in Bengal and Kashmir. It is extraordinary that the well-born race of the upper classes in Bengal should be hopeless poltrons, while it is absurd that the great, many powerful Kashmiri should have not an ounce of physical courage in it's constitution, but it is so.» (Major G.F. MacMunn et Major A.C. Lovett, *The Armies of India*. London: Adam and Charles Black. 1911. pp.129-130; cité par Cohen 1990: 48). La caste étant alors parfois identifiée à la race (Omissi 1994: 32), ces races qui demeurèrent «fit to bear arms» étaient les descendants des castes qui s'identifiaient au *varna ksatriya* (Cohen 1990: 48-49). Ainsi, les Rajputs se qualifiaient parce que selon eux, de même que selon les Britanniques, ils avaient réussi à maintenir leur 'pureté' de race Aryenne via le système des castes (Omissi 1994: 32).

<sup>23</sup> Parmi les autres groupes considérés martiaux, il y avait les Sikhs, les Kumaonis, les Garhwalis, les Baluchis, les Dogras, et les Pathas (Farwell 1989: 186-187).

nouveaux critères des «races martiales» furent abolis, en remplacement desquels furent formés des régiments composés de «races martiales», lesquelles comprenaient souvent des membres appartenant à une seule et même caste – ou un même groupe –, car Roberts était d’avis qu’elles se battaient mieux ainsi, notamment parce qu’elles suscitaient, pensait-il, un meilleur «esprit de corps» (Cohen 1990: 45-46; Mason 1974: 347). La stratégie de recrutement fondée sur la théorie des «races martiales» – qui devint rapidement une orthodoxie vers la fin des années 1880 et qui persiste encore en partie de nos jours (Cohen 1990: 47), quoique de façon moins systématique –, changea dramatiquement la composition de l’armée indo-britannique: alors que la provenance des soldats était auparavant également répartie entre les trois Présidences, en janvier 1904, environ 57% des soldats (86 841) venaient du Penjab, du Népal, et des régions de la Frontière du Nord-Ouest (Omissi 1994: 15, 19, 35). En 1930, 87% des soldats de l’armée indo-britannique étaient issus de groupes totalisant seulement 30% de la population indienne (Farwell 1989: 182). Environ 740 000 Indiens servirent lors de la Première Guerre Mondiale, la majorité étant issus des «races martiales»: Musulmans du Penjab (136 000), Sikh (88 000), Rajput (62 000), Gurkha (55 000), etc. (Cohen 1990: 69). À titre d’exemple supplémentaire, pendant cette Guerre 16 000 hommes du district de Kangra sur une population masculine totale d’environ 400 000 furent envoyés au combat, et de ce nombre 12 000 étaient des Rajput sur une population masculine Rajput totale d’environ 56 000, soit environ 21% des Rajput de la région (Omissi 1994: 60).

Le recrutement des soldats était alors basé sur une série de manuels, les «Handbooks for the Officers of the Indian Army», lesquels, publiés par le Gouvernement

de l'Inde et ré-édités à quelques reprises (Omissi 1994: 24), codifiaient la théorie des «races martiales» et étaient destinés à et souvent rédigés par des officiers de recrutement. Y était tracée l'histoire du groupe «martial» – Sikh, Dogra, Rajput, Musulman Indien, etc. – à propos duquel le manuel avait été écrit, faisant état sommairement de leurs coutumes en termes de religion, de parenté, etc., de leurs principaux traits de caractères, de leurs festivals, et de la compréhension qu'ils avaient de leur position dans la hiérarchie de caste (Mason 1974: 351). Des suites de la consultation de ces manuels, de l'intériorisation et de l'application des principes qu'ils contenaient, la plupart des officiers de l'armée indo-britannique en vinrent à s'estimer des experts dans l'analyse et la classification des types d'individus en Inde, notamment dans leurs entreprises de recrutement (Farwell 1989: 189). Bien sûr, les stratégies de recrutement de l'armée indo-britannique n'étaient pas que le résultat des impératifs impériaux en soi, elles étaient aussi le reflet des «traditions» des groupes sociaux qui répondaient à la sollicitation des officiers de recrutement. La théorie voulant que certaines des collectivités de l'Inde soient plus martiales que d'autres n'était pas non plus purement le fruit de l'imaginaire colonial d'alors: on a vu, par exemple, que bien avant l'arrivée des Britanniques en Inde les Rajputs avaient codifié un éthos qui était l'expression de valeurs, droits, devoirs, normes, idéaux largement martiaux, une «tradition» martiale et régaliennne, en somme, une idéologie à versants multiples dans lesquels les Rajputs se reconnaissaient. Plus largement, le système des castes, dans lequel chaque caste a une occupation qui lui est propre et qui est transmise à ses descendants de génération en génération, invitait aussi à la formulation de stratégies de recrutement fondées sur l'appartenance de caste. Ce que les Britanniques ont fait c'est de systématiser – de «dogmatiser» – de telles conceptions

de la société indienne et de les utiliser dans le sens de leurs intérêts politiques. Cela participait d'ailleurs d'une entreprise plus large qui était celle du recensement des castes, tribus, et autres collectivités de l'Inde et de leur classification et catégorisation dans les registres coloniaux d'alors. Parce qu'elles leur permettaient d'avoir accès plus aisément aux statuts et aux activités qui sont ceux du soldat, plusieurs Rajputs trouvèrent dans la théorie des «races martiales» et dans ses stratégies de recrutement afférentes les moyens de donner un nouvel élan à l'expression des valeurs martiales de leur éthos, les moyens d'affirmer leur identité de caste et leur image d'eux-mêmes en tant que guerriers, enfin d'agir dans le sens des droits et devoirs qui sont traditionnellement identifiés à leur caste. Ainsi, à l'encontre de ce qu'affirment Joshi (1999: 313), et Frankel (1990: xxi-xxii), et comme on l'a déjà noté en regard notamment de la résurgence du banditisme dans le nord de l'Inde, les activités guerrières des Rajputs et l'éthos qui les accompagnaient ne cessèrent pas d'exister et d'être exprimés après que les royaumes Rajput du Rajputana eurent signé leurs traités avec la East India Company au début du XIXème siècle.

Voyons voir maintenant ce qu'il en était de l'expression de cet éthos chez un Rajput du Rajputana, le *jagirdar* Amar Singh, qui fut soldat puis officier dans l'armée indo-britannique, et dont l'histoire de vie nous est largement accessible grâce au journal qu'il compila quotidiennement tout au cours de sa vie adulte, de 1898 à 1942. Ce que l'analyse des deux articles de Ellinwood (1988, 2002) portant sur ce journal nous révèle, c'est notamment qu'Amar Singh, dans son identité sociale, ses valeurs, sa conception de ses droits et devoirs, et ses idéaux se situait dans un entre-deux d'allégeance idéologique, entre, d'une part, la place qu'il occupait et les responsabilités qui étaient siennes dans le



système de gouvernance britannique et son identification à la culture qui y était afférente et, d'autre part, les loyautés traditionnelles qu'il entretenait auprès de ses pairs Rajput de même que l'orientation dominante de son identité en tant qu'Indien et Rajput : «For him, there was both acceptance and rejection of British power and values and some selective assessment and portrayal of Rajput values.» (Ellinwood 1988: 91). En ce sens, on peut considérer qu'il exemplifie les rapports complexes qui existaient alors entre les aristocraties étatiques Rajput et l'architecture des rapports de pouvoir au sein de l'Empire Britannique, spécialement dans l'armée indo-britannique. On verra comment son éthos Rajput a pu s'exprimer différemment dans ces deux sphères sociales. Soulignons d'abord, en continuité avec notre propos du chapitre I, quelle fut la socialisation d'Amar Singh à l'éthos Rajput dans la société Rajput du Rajputana d'alors ainsi que son éducation sociale dans les institutions coloniales de l'armée indo-britannique. En tant que membre de l'aristocratie du clan des Rajput Rathor du Marwar (Jodhpur), Amar Singh fut exposé aux traditions et à l'histoire de ce clan. Il vécut à Jodhpur de l'âge de 10 à 22 ans sous la tutelle de Sir Pratap Singh, un des membres de la famille royale et une figure politique dominante à Jodhpur pendant plusieurs décennies, où il fut entraîné aux spécificités des arts de la guerre chez les Rajputs (équitation, combat à l'épée, chasse, etc.) ainsi qu'aux traditions de Cour (Ellinwood 1988: 92; 2002: 59). Bien qu'il fut alors près de Pratap Singh, pour qui il avait le plus grand respect, il ne s'identifia pas aux intérêts qu'avait celui-ci pour la compagnie des Britanniques et pour les honneurs que ceux-ci conféraient à leurs alliés (Ellinwood 2002: 61). L'éducation qu'il reçut à Jodhpur du barde Caran Barath Ram Nath Ratnu, dont la vaste étendue des connaissances s'imprégnait de la littérature Indienne et Occidentale, fut également significative dans le

renforcement de ses conceptions par rapport à l'honneur et au sens du devoir tels qu'il sont codifiés dans l'éthos Rajput, de même cette éducation lui permit t-elle d'élargir ses horizons socio-culturels (Ellinwood 2002: 59-60). Ainsi, si la pratique de l'équitation et de la chasse étaient essentiels à Amar Singh dans la réalisation d'une journée heureuse et complète, ses activités littéraires, qui étaient amalgame de lecture d'épopées et de *dohas* (couplets) Rajput et d'ouvrages Européens tels les *Vies Parallèles* de Plutarque, l'étaient tout autant, ce qui, tout comme l'écriture d'un journal, était pour le moins atypique pour un Rajput (Ellinwood 1988: 93). Ses héros était Rana Pratap Singh de Mewar (Udaipur) et Napoléon (*Ibid*: 68).

Alors qu'il était jeune homme, Amar Singh devint un commandant d'unité des «Jodhpur Imperial Lancers», groupe militaire fondé par Sir Pratap Singh étant partie intégrante des «Imperial Service Troops». C'est avec les Lancers qu'il fut envoyé en Chine en 1900-1901 afin de contribuer à contrer la Rébellion des Boxers. Étant le premier de son unité à avoir tué un chinois, et ayant démontré de fortes habiletés dans le maniement de sa monture équine, il fut décoré par l'armée indo-britannique et revint à Jodhpur fier de ses accomplissements, sans toutefois accorder beaucoup de valeurs aux distinctions de guerre offertes par les Britanniques, à propos desquelles il affirma dans son journal qu'il n'aimait pas «these empty honours and medals of the British government.» (Ellinwood 2002: 62). Par ailleurs, il importe de souligner qu'il n'était pas passionné par la guerre en soi (Ellinwood 1988: 92). Il fut ensuite admis dans les «Imperial Cadet Corps» en 1902, afin d'y suivre une formation qui devait lui permettre de devenir officier dans l'armée indo-britannique. C'est là qu'il fut pour les premières

fois mis quotidiennement en contact avec des officiers Britanniques et qu'il se familiarisa avec leur style de vie (*Ibid*: 93). Il gradua en 1905, mais ne fut pas intégré à titre d'officier dans l'armée britannique, étant plutôt invité à rejoindre une nouvelle organisation militaire Britannique, les «Native Indian Land Forces», où, bien qu'ayant le titre d'officier, il n'avait aucun pouvoir de commandement auprès des troupes Britanniques, ni d'ailleurs auprès des unités de combat Indiennes (Ellinwood 2002: 62-64). On lui confia éventuellement un poste à titre d'aide-de-camp d'un Commandant Général Britannique, ce qui lui donna de l'honneur au regard des officiers Britanniques et des Indiens de Jaipur (Ellinwood 1988: 94; 2002: 64). Lorsque l'armée indo-britannique fut pressée de rejoindre les Forces Alliées en Europe au cours de l'automne 1914, Amar Singh s'y rendit. Les responsabilités qu'il occupa alors en France, et plus tard en Mésopotamie, furent bien maigres (Ellinwood 1988: 94). D'ailleurs, il n'eut pas d'occasion de participer directement aux combats, où il aurait pu faire preuve d'héroïsme et mettre en valeur ses habiletés pour la guerre (Ellinwood 2002: 65). À propos du peu d'autorité et de leadership qui était alors accordé aux officiers Indiens dans l'armée indo-britannique, citons les propos justificatifs de Lord Roberts:

«Native officers can never take the place of British officers... Eastern races, however brave and accustomed to war, do not possess the qualities that go to make good leaders of men... I have known many natives whose gallantry and devotion could not be surpassed but I have never known one who would not have looked to the youngest British officer for support in time of difficulty or danger. [...] I thoroughly appreciate their soldierly qualities; brigaded with British troops I would be proud to lead them against any European enemy... but we cannot expect them to do with less leading than our own soldiers require.» (Cité par Mason 1974: 347).

Cela rejoint l'idée avancée par Omissi lorsqu'il affirme que les rapports qui existaient entre les officiers Britanniques et les soldats Indiens était un microcosme de l'ordre

colonial au sens large: «Drilled, uninformed and quartered in exclusively military spaces, Indian soldiers were the indigenous group perhaps most closely subjected to colonial discipline, regulation and surveillance.» (1994: xviii). Amar Singh fut rapatrié à Bombay en 1916 afin de servir comme aide-de-camp auprès du Général Knight, qui était alors responsable de la gestion des troupes Indiennes qui revenaient de la guerre (Ellinwood 2002: 66). Il s'agissait là d'un travail largement bureaucratique et peu exigeant. Il n'eut pas plus l'occasion de mettre en scène son héroïsme et de faire preuve de leadership lorsqu'en 1919, à titre d'officier dans les 2<sup>nd</sup> Royal Lancers, il fut envoyé à la Frontière du Nord-Ouest afin de faire face à des tribus de Pathans dans le cadre de la Troisième Guerre Afghane (Ellinwood 2002: 66-67). Il prit sa retraite de l'armée indo-britannique en 1923 (Ellinwood 2002: 67). Dans l'ensemble, Armar Singh, qui était loyal à l'Empire Britannique et acceptait le «paramount power» que ce dernier exerçait sur les royaumes Rajput du Rajputana, respectait les qualités d'honneur, de professionnalisme, et de justice qu'incarnaient selon lui les Britanniques (Ellinwood 1988: 95-96). Enfin, bien que son service dans l'armée indo-britannique lui eut permis dans une certaine mesure d'exprimer ses valeurs d'honneur et de loyauté, de même que son sens du devoir, la position subordonnée qui fut sienne pendant sa carrière dans l'armée fut également un frein à l'expression d'autres des composantes de son éthos Rajput.

Le grand-père d'Amar Singh, souhaitant exprimer concrètement le statut et l'honneur de sa famille, fit construire un fort – qui était aussi un lieu de résidence – dans son principal village familial de Kanota. Amar Singh, s'identifiant aux valeurs qui sous-tendaient ce projet, participa à l'édification du fort avec son père et ses frères, confiant

qu'il s'agirait là d'un endroit qui serait digne de l'admiration et du respect de ses pairs Rajput, et soucieux du fait que selon lui, «without a decent house a Thikana [i.e. *jagir*] is nothing.» (Ellinwood 2002: 63). Amar Singh exhiba aussi son sens personnel de l'honneur et de la dignité notamment en procédant toujours avec justice dans ses rapports avec autrui, en étant monogame, ainsi qu'en cultivant son sens du devoir, ceci principalement par rapport à sa famille mais aussi, on l'a vu, dans ses standards professionnels et son sens des responsabilités au sein de l'armée indo-britannique (Ellinwood 2002: 68). Son sens du devoir s'exprima aussi lorsque, en tant qu'aîné, il devint chef de maisonnée et prit soin de ses frères cadets (*Idem*). Ses qualités martiales, peu sollicitées dans l'armée indo-britannique, se manifestèrent surtout dans son amour pour l'équitation, la chasse, et le polo, activités auxquelles il se livrait avec passion et talent (*Idem*). C'est toutefois suivant sa retraite de l'armée indo-britannique qu'Amar Singh fut le plus en mesure d'exprimer certaines des valeurs de son éthos Rajput. Il fut d'abord nommé Lieutenant-Colonel d'une cavalerie nouvellement créée, les «Jaipur Lancers» (Ellinwood 2002: 69), puis devint éventuellement le Commandant de l'ensemble des forces militaires de l'État Rajput de Jaipur (Ellinwood 2002: 69; 1988: 95). De même était-il à l'époque un des conseillers personnels du *maharaja* Man Singh de Jaipur (Ellinwood 2002: 69). Ce dernier lui octroya d'ailleurs le titre de «Major-General» lorsqu'Amar Singh se retira de ses fonctions officielles à la Cour de Jaipur (Ellinwood 2002: 69; 1988: 95). C'était là un grand honneur que d'être ainsi décoré par son roi.

#### 4-Éléments de la reconfiguration des représentations de l'honneur

«Not every prince was converted into an ally. Maharana Fateh Singh of Mewar disdained British honours and was one of the few princes who refused to support the war effort in World War I. Yet at the end of the war the British conferred upon him the splendid and coveted GCIE (Knight Grand Commander of the Most Eminent Order of the Indian Empire). When it was presented to him, he disdainfully ordered that it be put on his horse. Later, when he was asked by one more daring than most what service he had performed to merit such a distinction, he answered: "While the British were away fighting the war in Europe, I didn't take over in Delhi."»

(Farwell 1989: 234-235)

On a vu que l'honneur est une des valeurs cardinales de l'éthos Rajput. Suite aux événements de la Mutinerie de 1857, l'Empire Britannique en Inde, en déclarant la Couronne comme étant «the fount of all honour», visait à lier tous ceux qui, sujets Britanniques mais surtout Indiens, se verraient politiquement subordonnés de la sorte à la nouvelle et auto-proclamée Empereure des Indes, la reine Victoria, car c'est vers elle – ou du moins vers son représentant en Inde, le Viceroy – et ce qu'elle représentait que devaient désormais s'orienter les allégeances et loyautés politiques. Cela allait nécessiter la mise en place de nouvelles modalités de reconnaître et de représenter l'honneur politique au sein des territoires de l'Inde Britannique, spécialement dans ces portions de l'Empire qu'étaient les royaumes princiers – qui comprenaient 45% du territoire et 24% de la population de l'Empire Britannique en Inde (Pande 1974: 10) –, là où le «paramount power» Britannique exerçait une forme de gouvernance indirecte, ceci depuis le début du XIXème siècle dans le cas spécifique des États Rajput du Rajputana. Dans ces royaumes princiers existaient déjà de longue date des façons particulières de représenter et d'attribuer l'honneur, lesquelles, en partie adaptées des modalités qu'avaient autrefois les Moghols à cet égard (Haynes 2002: 39) et consistant en l'octroi de titres et médailles honorifiques divers, répondaient aux impératifs de la gouvernance propre à chaque

royaume et étaient toujours centrées vers le roi. Selon Haynes, le «paramount power» Britannique considérait que

«the ‘Princes’ of India were not allies, were not co-equal rulers, and did not in any sense have a parallel system of governance [...] they were subordinate, and drew their authority from the British Crown. [And] most relevantly, they were not, and could not assert their role as “founts of honour” [in any way] which might parallel (or challenge) Royal prerogative.» (2002: 39).

Une lutte sémiotique allait alors s’engager entre les royaumes princiers et l’Empire Britannique dans la définition du vocabulaire de l’honneur, de même qu’au regard des droits à octroyer des honneurs, lesquels pouvaient être octroyés et à qui. Certains rois tentèrent alors d’adapter leurs façons de représenter et d’attribuer l’honneur sur le modèle de celles de l’Empire Britannique, arguant qu’ils étaient eux-mêmes envers leurs sujets de légitimes «fount of honour» (*Ibid*: 40-41). La réaction des représentants Britanniques aux requêtes formulées en ce sens par certains rois – dans l’exemple qui suit, par le roi Shri Sir Chamarajendra Wadayar X du royaume de Mysore, au sud de l’Inde – fut immédiate et prévisible:

«This won’t do at all. The Native States should adhere to their own customs in these matters, and not attempt to found orders based upon English models. [...] There is a great deal too much of this kind of thing. The Native States are full of Generals and Aides-de-Camp and Private Secretaries and in every way the Chiefs are beginning to ape the methods of European Sovereigns. It ought to be stopped I think. They are not Kings, but nobles in Her Majesty’s Empire.» (Foreign Secretary Sir Henry M. Durand, 1889; Cité par Haynes 2002: 41).

Malgré ces refus des autorités de l’Empire Britannique, ces derniers n’avaient que fort peu de moyens d’empêcher les rois qui décidaient de continuer tout de même à octroyer des honneurs sur le modèle du «paramount power» (*Ibid*: 42). Les États Rajput du

Rajputana de Marwar, Bikaner, Bharatpur, Jaipur, et Mewar furent les plus agressifs dans l'octroi de de titres et de décorations honorifiques auprès de leurs sujets, allant même jusqu'à pousser l'audace d'en octroyer à des sujets Britanniques (*Ibid*: 48). Bundi, Kishengarh, Sirohi, et Tonk, tous des États Rajput du Rajputana, se livrèrent aussi à de telles pratiques, quoique de façon plus modérée (*Idem*). En définitive, on constate ici que dans le cas spécifiques des royaumes Rajput du Rajputana l'Empire Britannique tenta d'utiliser une des composantes de l'éthos Rajput en reconfigurant les modalités de l'attribution et de la représentation de l'honneur, ceci afin que soient réorientées les allégeances et loyautés qu'avaient les sujets de ces royaumes envers leur roi, le tout s'inscrivant de fait dans une lutte sémiotique où l'enjeu était une restructuration des rapports de pouvoir entre royaumes Rajput et le «paramount power» Britannique.

### *C-Éthos Rajput et éléments des réformes agraires et politiques post-1947*

La période historique qui sera sommairement l'objet de notre attention ici est celle de l'incorporation économique et politique progressive des régimes régaliens «féodaux» du Rajasthan dans l'enceinte de la République démocratique de l'Inde suivant l'Indépendance de cette dernière, soit depuis 1947. On constatera alors dans quelle mesure les conditions nouvelles de l'économie politique de cette région eurent des conséquences sur l'exercice de l'autorité traditionnelle des Rajputs au Rajasthan, de même que sur la solidarité politique de la caste Rajput, et enfin, sur les modalités de l'expression de l'éthos Rajput comme tel.



L'Inde a atteint l'Indépendance en 1947. Certains des royaumes Rajput de ce qui allait devenir l'État du Rajasthan se regroupèrent d'abord en Unions. La première de celles-ci, formée le 17 mars 1948, fut l'Union Matsya, qui comprenait les États d'Alwar, Bharatpur, Dholpur et Kaurauli. Le 25 mars 1948, l'Union du Rajasthan fut fondée; elle était composée des États de Banswara, Bundi, Dungarpur, Jhalawar, Kishangarh, Kota, Pratapgarh, Shahpura et Tonk, ainsi que des domaines de Lawa et de Kushalgarh. Moins d'un mois plus tard, le 18 avril 1948, l'État d'Udaipur se joignit à l'Union du Rajasthan. Puis, le 30 mars 1949, les États de Bikaner, Jaipur, Jaisalmer et Jodhpur s'unirent aussi à l'Union, et il fut décidé que la capitale de cette dernière serait Jaipur. L'Union Matsya fusionna avec l'Union du Rajasthan le 15 mai 1949. S'y joignit l'État de Sirohi le 26 janvier 1950. Enfin, le 1er novembre 1956, en vertu du «States Reorganisation Act», l'État d'Ajmer, anciennement sous l'autorité directe de l'Empire Britannique, de même que le Mont Abu (État de Sirohi), Delwara (Bombay), et Sunel Tappa (Madhya Pradesh) furent unis à ce qui formait désormais l'État du Rajasthan au sein de la République de l'Inde (Gahlot 1981: 14, n.22; Gupta 1994: 17).

### 1-L'implantation des réformes agraires au Rajasthan et certaines de leurs conséquences sur les statuts économiques et politiques des Rajputs

«Rajputs should be given their own work, and that work is not beating the hind end of a bullock.»

-Un Rajput (Minturn 1993: 21)

À l'époque de cette refonte de l'architecture politique de la région du Rajasthan, il fut estimé qu'environ 36% du territoire du nouvel État était composé de terres cultivées, et que de ce nombre 60 à 66 % l'étaient sous le système foncier de type *jagirdari* – 52 %

des villages –, donc sous l'autorité des *jagirdars*, le reste étant des terres agricoles de type *khalsa*, i.e. sous le contrôle direct des anciens *maharajas* – 48% des villages (Pande 1974: 10; Singh 1964; Sharma 1986: 111; Shrimal 1985: 4). L'inéquité de la possession des terres au Rajasthan s'avéra problématique au regard de la politique nationale concernant les réformes agraires telle qu'elle était inscrite dans la Constitution de l'Inde ainsi que dans le Premier Plan Quinquennal du Parti du Congrès d'orientation Socialiste alors au pouvoir à Delhi. Reproduisons ici les articles 38 et 39 de la Constitution de l'Inde:

«Article 38. The State shall strive to promote the welfare of the people by securing and protecting as effectively as it may a social order in which justice – social, economic and political – shall inform all the institutions of the national life.» (Cité par Gupta 1994: 20).

«Article 39. The State shall, in particular, direct its policy towards securing:

- (a) that the citizens, men and women equally, have right to an adequate means of livelihood;
- (b) that the ownership and control of the material resources of the community are so distributed as best to subserve the common good; and
- (c) that the operation of the economic system does not result in the concentration of wealth and means of production to the common detriment.» (*Idem*).

Puis les principales propositions concernant les réformes agraires consignées dans le Premier Plan Quinquennal:

- «(i) High priority should be given to the increase of the agriculture production in the planning process over the next few years;

(ii) A land policy which reduces disparities in wealth and income, eliminates exploitation, provides security for tenants and workers, and finally promises equality of status and opportunity to different sections of the rural population.» (Résumées par Sarkar 1989: 29-30).

Le Parti du Congrès s'attaqua aux *jagirdars* en affirmant qu'ils étaient une classe parasitaire dont les immenses terres en leur possession avaient depuis longtemps cessé de servir la raison pour laquelle elles leur avait été données, à savoir le service militaire; que la concentration du pouvoir économique qu'ils représentaient, possédant environ 60% des terres agricoles du Rajasthan, la plus importante source productive de l'État, était socialement et politiquement indésirable; que leurs revenus privaient l'État de ressources financières considérables; enfin que le système agraire *jagirdari* donnait lieu à des injustices et à de l'exploitation auprès des paysans-tenanciers (Rudolph et Rudolph 1968: 105). La première Loi promulguée visant à réformer les systèmes agraires traditionnels du Rajasthan fut la «Rajasthan Land Reforms and Resumption of Jagirs Act, 1952», laquelle stipulait la reprise des *jagirs* par le gouvernement du Rajasthan et leur redistribution à ceux qui en étaient les tenanciers, ceux-ci devenant de la sorte des tenanciers de type *khatedar*, redevables directement au gouvernement du Rajasthan et ayant des droits de transfert et d'héritage sur lesdites terres (Gupta 1994: 22-23; Shrimal 1985: 11). Cette Loi devait prendre effet le 18 février 1952 mais le processus de reprise des *jagirs* ne commença toutefois que deux ans plus tard, en juin 1954, en raison des sursis judiciaires qui furent obtenus par certains *jagirdars* auprès de la Cour Supérieure du Rajasthan (Gupta 1994: 22; Shrimal 1985: 10). En plus de l'abolition des *jagirs*, la Loi prévoyait le versement de sommes compensatoires ainsi que la distribution de lopins de terres *khudkasht* aux *jagirdars*, i.e. de terres cultivables pour leur subsistance

personnelle (Shrimal 1985: 10-11). Enfin les actifs privés des *jagirdars* tels que des édifices, puits, jardins, etc. demeurèrent en leur possession. En tout il est évalué que ce fut environ 300 000 *jagirs* couvrant un territoire total d'environ 124 000 km<sup>2</sup> qui furent ainsi repris et redistribués par le gouvernement du Rajasthan (Gupta 1994: 22-23; Shrimal 1985: 11). Afin notamment de normaliser la multiplicité des types de tenures et de tenanciers et de confirmer les tenanciers dans leurs nouveaux droits, la «Rajasthan Tenancy Act, 1955» fut mise en application le 15 octobre 1955 (Gupta 1994: 24-25; Shrimal 1985: 37-38). Celle-ci abolissait tout paiement de tributs, interdisait l'emploi d'«esclaves» (bonded-labor) sur les terres, fixait le loyer devant être versé par les sous-tenanciers, etc. (Shrimal 1985: 39). Un amendement à la «Rajasthan Tenancy Act, 1955» imposant un plafond de 30 acres à l'étendue des terres que pouvait posséder en tenure un cultivateur-tenancier fut inscrit à la législature de l'État du Rajasthan en octobre 1958 et mis en application le 15 décembre 1963 (Gupta 1994: 30). En date du 31 mars 1993, environ 600 000 acres avaient été déclarés comme étant des terres excédant le plafond à la possession, total duquel environ 550 000 acres furent repris par l'État du Rajasthan et 440 000 acres redistribués à environ 76 000 bénéficiaires (*Ibid*: 14). Les *zamindars* et *biswadars* étaient les autres grands propriétaires fonciers du Rajasthan, respectivement à la tête des systèmes agraires *zamindari* et *biswadari*, lesquels prévalaient dans près de 5000 villages répartis dans huit districts du Rajasthan (Shrimal 1985: 12). La promulgation du «Rajasthan Zamindari and Biswadari Abolition Act, 1959», mise en application en novembre 1959, abolit ces systèmes agraires suivant des conditions similaires à celles qui avaient prévalu lors de l'abolition du système agricole *jagirdari*, i.e. la reprise des terres par le gouvernement du Rajasthan et leur redistribution aux

cultivateurs-tenanciers, avec l'octroi notamment de droits de transfert et d'héritage sur lesdites terres, le versement de sommes compensatoires ainsi que la distribution de lopins de terres à vocation d'exploitation agricole personnelle aux *zamindars* et *biswadars*, etc. (Gupta 1994: 23; Shrimal 1985: 12).

L'abolition des systèmes agraires *jagirdari*, *zamindari*, et *biswadari* – aux sommets desquels se trouvaient surtout des Rajput respectivement *jagirdars*, *zamindars*, et *biswadars* –, de même que l'octroi de droits de possession aux tenanciers qui en cultivaient les terres, eurent pour effet d'altérer significativement les rapports de domination qu'exerçaient auprès de leurs tenanciers les Rajputs autrefois propriétaires desdites terres dans les cadres d'interdépendance qui étaient ceux du système *jajmani* (Chauhan 1967: 148; Minturn 1993: 18 (Uttar Pradesh); Narain et Mathur 1990: 7-8; Steed 1955: 110-111 (Gujarat)). S'opposant aux anciens propriétaires fonciers Rajput envers lesquels ils étaient auparavant redevables, d'anciens tenanciers adoptèrent des stratégies économiques davantage individuelles, alors que d'autres, sans nécessairement délaisser leurs occupations traditionnelles de caste, se regroupèrent en associations économiques intra et/ou inter-castes, des regroupements de la sorte étant même parfois formés entre des castes dont les statuts économiques et rituels étaient fortement différenciés (Steed 1955: 111-112, 119, 121-122 (Gujarat)). Ces changements réduisirent considérablement le pouvoir économique et politique qu'exerçaient autrefois les grands propriétaires fonciers Rajput (Gahlot 1989: 6), de même le faste des modes de vie de ces derniers fut-il atténué (Narain et Mathur 1990: 7-8), et depuis, plusieurs de leurs descendants pratiqueraient l'agriculture (Hitchcock 1958: 220 (Uttar Pradesh); Minturn

1993: 11, 22 (Uttar Pradesh)) ainsi que d'autres occupations qui seraient davantage articulées autour de leurs familles plutôt qu'en regard de leurs appartenances communautaires de caste Rajput (Chauhan 1967: 148, 178). Suivant les données du National Sample Survey (NSS), en 1953-1954 environ 25% des maisonnées rurales du Rajasthan étaient classées comme étant celles de résidents sans terres, alors qu'en 1970-1971 environ 90 % des maisonnées rurales étaient celles de propriétaires fonciers (Narain et Mathur 1990: 7-8). Ainsi, sachant qu'au Rajasthan environ 80% des citoyens vivent dans les régions rurales, et que l'agriculture et l'élevage contribuent respectivement à 60 et 12% du «State Domestic Product» (SDP) de l'État, on peut affirmer que le Rajasthan est un État où dominant les propriétaires-cultivateurs (*Ibid*: 7-8). Ajoutons à cela le fait qu'il n'y a au Rajasthan que fort peu de terres agricoles d'envergure qui soient la propriété d'un nombre restreint d'individus, qu'il n'y aurait donc pas de corrélation entre pouvoir politique et distribution des terres dans cet État, et on peut dire de la sorte, à l'instar de Narain et Mathur, que le faible degré de l'inégalité en termes de possession des terres agricoles au Rajasthan serait en partie à la source de la relative absence de disputes et de tensions politiques dans cet État (1990: 9-15).

## 2-Éléments de la vie politique du Rajasthan post-1947: dissolution de la solidarité de caste Rajput

Afin de faire face aux projets de réformes agraires, les Rajputs du Rajasthan ravivèrent leur association de caste, le Ksatriya Mahasabha, fondée en 1888 à des fins de réformes sociales au sein de leur communauté. Cette nouvelle version du Ksatriya Mahasabha avait les caractéristiques formelles d'un groupe d'intérêt, une association

volontaire visant à pourvoir aux besoins de la communauté Rajput élargie. Cependant, le Ksatriya Mahasabha étaient essentiellement sous le contrôle des 10 à 20 plus grands *jagirdars* Rajput, qui se reconnaissaient entre eux comme des égaux de classe et de caste. Certes, les autres membres de l'association, les petits *jagirdars*, de moindre statut socio-économique et politique, de même que les autres Rajput – dits *bhomias* – qui n'avaient et ne cultivaient que des parcelles de terres suffisantes à leur propre subsistance, étaient consultés dans les prises de décisions, mais ce n'était qu'infréquemment et de manière davantage cérémonielle que concrètement efficiente (Rudolph et Rudolph 1968: 107-108). Le Ksatriya Mahasabha définit sa mission comme étant la défense des intérêts des Rajputs, ce qu'il fit en organisant et en coordonnant la participation des Rajputs aux premières élections générales en 1952, en coordonnant les activités législatives des Rajputs dans la législature, de même qu'en organisant les équipes qui allaient dès 1953 négocier avec le gouvernement du Parti du Congrès au sujet des termes finaux de la législation relative aux réformes agraires. Les négociations entre le gouvernement et le Ksatriya Mahasabha, tout comme précédemment les licenciements par les *maharajas* et les grands *jagirdars* des petits *jagirdars* et Rajputs *bhomias* qui étaient à leur service, allaient mettre au jour les intérêts économiques et différences de classes qui divisaient les Rajputs les uns des autres. Pour les petits *jagirdars* Rajput la question cardinale était de savoir si le «Rajasthan Land Reforms and Resumption of Jagirs Act, 1952» allait leur permettre d'évincer des tenanciers afin de se constituer une ferme à leurs fins personnelles et, si tel était le cas, de quelle dimension cette ferme pourrait être. Pour les grands *jagirdars*, dont les terres allaient être reprises par le gouvernement et qui avaient déjà ou pouvaient aisément acquérir des terres *khudkasht*, la question cardinale était celle

du montant qu'ils allaient recevoir sous forme de compensations ainsi que les conditions suivant lesquelles ces compensations allaient leur être payées (*Ibid*: 108-111). Ainsi, la solidarité de caste Rajput se fissurait progressivement et, les petits *jagirdars*, qui n'étaient plus en rapport de subordination et de dépendance envers les grands *jagirdars* auxquels ils étaient auparavant redevables, pensèrent que la défense de leurs intérêts nécessitait des modalités politiques de mobilisation, d'organisation, d'agitation, et de négociation distinctes de celles du Ksatriya Mahasabha. De plus, quelques dizaines de grands *jagirdars* membres du Ksatriya Mahasabha s'étaient joint au Parti du Congrès dès janvier 1954 alors que l'avancement des discussions sur les intérêts économiques des petits *jagirdars* ne progressaient pas, au contraire de celles concernant les grands *jagirdars*, dont les compensations monétaires avaient été bonifiées (*Ibid*: 118). Les petits *jagirdars* fondèrent donc une nouvelle association politique, le Bhuswami Sangh (*Ibid*: 113). Le leadership du Bhuswami Sangh était composé principalement de petits *jagirdars* et de *bhomias* Rajput. Le nom de l'association se référait à la tenure foncière «féodale» *bhom*, la caractéristique principale de laquelle était son inaliénabilité. Ce type de tenure était autrefois donné en récompense pour services rendus à l'État et ne comportait pas d'obligation de se livrer à de futurs services comme c'était le cas de la majorité des autres tenures «féodales» du Rajputana. Le terme *swami* désigne quant à lui des hommes ayant une vocation et une mission religieuse. L'appel au dévouement religieux dans la défense d'anciens droits sur la terre, ceci au nom du pouvoir et du statut religieusement sanctionné des *ksatriyas* dans l'État et dans la société du Rajasthan, rejoignit les intérêts économiques des petits *jagirdars* et *bhomias* Rajput. Quelques manifestations de type *satyagraha* (campagne de résistance non-violente) furent organisées par le Bhuswami



Sangh au cours des années 1950, manifestations au cours desquelles les petits *jagirdars* et *bhomias*, utilisant politiquement des éléments participant de la «Tradition» Rajput en mentionnant dans certains de leurs discours que leurs ancêtres s'étaient battus bravement pour défendre le *dharma* et que leurs femmes s'étaient livrées aux flammes dans le rite du *jauhar* plutôt que d'être prises par l'ennemi, firent connaître leurs revendications économiques: obtenir le droit d'acquérir des tenures *khudkasht* ainsi que le versement de compensations pour la perte de leurs terres et de leurs structures permanentes telles des puits, petits forts, etc. Le gouvernement du Parti du Congrès acquiesca à certaines de ces demandes, notamment à celles qui concernaient l'octroi de compensations pour la perte d'actifs agricoles et autres (*Ibid*: 113-116).

Selon les Rudolph (1968), les orientations idéologiques qu'adoptèrent respectivement le Ksatriya Mahasabha et le Bhuswami Sangh s'inspiraient de deux dimensions différentes de la «Tradition» Rajput telle qu'elle est codifiée dans l'éthos Rajput. Les grands *jagirdars* membres du Ksatriya Mahasabha auraient en général privilégié le «practical norm of conduct», ceci en utilisant leurs connaissances et leurs expériences dans les domaines de l'administration et des finances étatiques ou en faisant appel aux services d'experts habiletés dans ces domaines. Puis, lorsqu'ils estimèrent que l'avancement de leurs intérêts politiques et économiques ne se situait plus dans l'enceinte d'une organisation politique strictement Rajput, plusieurs d'entre eux décidèrent qu'il était stratégiquement à leur avantage de se joindre aux forces politiques du Parti du Congrès alors au pouvoir au Rajasthan pendant les années 1950 (*Ibid*: 117-199). Quant aux petits *jagirdars* et aux *bhomias* Rajput membres du Bhuswami Sangh, ils auraient

adopté une orientation idéologique qui correspondait à une version contemporaine du «honor and valor without regard to consequences» en se livrant à des protestations d'envergure sous la forme de manifestations populaires qui étaient conçues comme une fin en soi, donc sans en tirer les fruits politiques par manque de calcul stratégique, i.e. sans souci de négocier le prix politique de leurs agitations auprès des autorités alors au pouvoir. Sous leur égide, ce versant idéologique de l'éthos Rajput qu'était autrefois l'idéal des guerriers se serait ainsi transformé en l'idéologie relativement inoffensive d'un mouvement politique (*Ibid*: 117-120). Ainsi, c'est sous l'effet de nouvelles circonstances dans l'environnement politique rajasthani, notamment les conséquences pour les Rajputs de l'intégration des royaumes Rajput du Rajputana dans la République de l'Inde (réformes agraires, ruptures des liens d'interdépendance «féodaux», baisses des revenus, perte de pouvoir politique), que furent mises au jour les différences latentes au sein de la communauté des Rajputs du Rajasthan, ceci en termes d'intérêts économiques, de statuts politiques, et d'orientations idéologiques. La formation du Ksatriya Mahasabha et du Bhuswami Sangh donna une expression structurelle dynamique à de telles différences (*Ibid*: 125-126).

Ainsi, bien qu'un certain nombre d'activistes politiques Rajput aient réussi à obtenir des succès dans le système électoral rajasthani depuis les premières élections dans l'État du Rajasthan au cours des années 1950, ce ne fut pas en ayant recours comme tel à leur statut de Rajput afin de mobiliser la communauté Rajput à voter pour eux. La dissolution de la solidarité de caste Rajput dont on vient de faire état ne permettait pas une telle capitalisation politique sur la base de l'appartenance de caste Rajput et, de plus,

les plus grands *jagirdars* entretenaient en général des rivalités historiquement enracinées les uns envers les autres. Au Rajasthan, depuis l'Indépendance de l'Inde, les Rajputs n'ont donc pas été politiquement dominants en tant que caste (Narain et Mathur 1990: 31), l'élection de certains d'entre eux étant plutôt attribuable à la capacité qu'ils ont eue de s'attirer les loyautés politiques de membres appartenant à une variété de castes de statuts rituels différenciés (*Ibid*: 42-43, 47). En fait, selon Mathur et Narain, la politique au Rajasthan depuis l'Indépendance serait caractérisée par une forme d'«elite pluralism», aucune caste ou coalition politique n'ayant été en mesure de s'assurer l'allégeance continue d'un pourcentage substantiel de l'électorat de l'État (*Ibid*: 41). À cet effet, voyons le tableau suivant, qui présente, en pourcentage, l'appartenance de caste des premières assemblées électoralement élues dans l'État du Rajasthan de 1951 à 1967.

| <u>Caste</u>   | <u>Population de l'État</u><br>(%) | <u>1ère Assemblée (1951-1957)</u><br>(%)<br><i>n = 126</i> | <u>2ème Assemblée (1957-1962)</u><br>(%)<br><i>n = 166</i> | <u>3ème Assemblée (1962-1967)</u><br>(%)<br><i>n = 176</i> |
|--|------------------------------------|--|--|--|
| <b>Brahman</b>   | 8                                  | 17   | 15   | 17   |
| <b>Rajput</b>  | 6                                  | 44   | 19   | 20   |
| <b>Mahajan (i.e. vaishya)</b>                                | 7                                  | 9  | 11   | 11   |
| <b>Paysan</b>  | 18                                 | 11   | 18   | 18   |
| <b>Jat</b>   | (9)                                | (11)   | (11)   | (16)   |
| <b>Autres castes paysannes (Sirvi, Vishnoi, Gujar, Ahir)</b> | (9)                                | --   | (7)  | (2)  |
| <b>«Scheduled Castes»</b>                                    | 14                                 | 11   | 16   | 16   |
| <b>«Scheduled Tribes»</b>                                    | 11                                 | 4  | 13   | 13   |
| <b>Autres (Musulman, Kayastha, Sikh)</b>                     | 35                                 | 4  | 8  | 5  |

Source: Narain et Mathur 1990: 51; extrait de Sisson, R., *The Congress Party in Rajasthan: Political Integration and Institution Building in an Indian State*. Berkeley: University of California Press. 1972. p.9.

On constate qu'aucune caste, mis à part les regroupements de castes et de tribus que sont respectivement les «Scheduled Castes» et «Scheduled Tribes» instaurés par la Constitution de l'Inde en 1950, ne compose au-delà de 10% de la population de l'État du Rajasthan. Selon Narain et Mathur, cela permet en partie d'attester de l'influence

politiquement «pluralisatrice» des divisions sociales au sein de l'électorat du Rajasthan (1990: 50). On remarque aussi que bien que les Rajputs aient représentés 44% des membres élus de la 1ère Assemblée, leur proportion est passée de 19 et à 20% dans les 2ème et la 3ème Assemblées respectivement . En fait, la composition des élus de la 3ème Assemblée était pour ainsi dire également répartie entre quatre groupes sociaux, soit les Brahman (17%), les Rajput (20%), les Jat (16%), et les «Scheduled Castes» (16%), deux autres groupes, les Mahajan (11%) et les «Scheduled Tribes» (13%), étant aussi représentés en proportions importantes. Si l'on prend en compte le fait que les membres des «Scheduled Castes» et des «Scheduled Tribes» se voient garantis une représentation proportionnelle en vertu de la provision constitutionnelle leur réservant des sièges, les données attestent clairement du contexte d'«elite pluralism» qui prévaut au Rajasthan, quatre castes ou regroupements de castes luttant pour la domination politique au sein du système démocratique de l'État (*Idem*). L'appartenance de caste des politiciens qui furent Ministres en Chef (Chief Ministers) au Rajasthan atteste aussi de l'«elite pluralism» caractérisant cet État: Barkatullah Khan était un musulman; Jagan Nath Pahadiya était membre d'une des castes regroupée dans les «Scheduled Castes»; Shiv Charan Mathur était issue de la communauté des *kayastha*; Bhairon Singh Shekhawat était un ancien petit *jagirdar* Rajput; quatre Brahmanes, Hira Lal Shastri, Tika Ram Paliwal, Jai Narain Vyas, et Harideo Joshi, provenaient des strates inférieures – en termes de statut rituel et économique – de la communauté brahmanique de l'État; enfin, l'appartenance de caste de Mohan Lal Sukhadia n'a pu être déterminée (*Ibid*: 52).

### 3-Nouvelles modalités d'expression

Comme on vient d'en prendre la mesure, ce n'est qu'un nombre limité de Rajputs, surtout ceux qui ont su adapter au contexte démocratique rajasthani contemporain le versant idéologique de la «Tradition» de caste Rajput qu'est le «practical norm of conduct», qui ont exprimé leur éthos Rajput via le système démocratique mis en place au Rajasthan depuis l'Indépendance de l'Inde. On présentera ici brièvement quelles furent certaines des autres occupations par le biais desquelles des Rajputs ont pu exprimer leur éthos dans ce nouveau contexte socio-politique. Ainsi, c'est de l'adaptation de la «Tradition» de caste Rajput dont il sera question ici, adaptation ou ré-invention de la «Tradition» à propos de laquelle, par ailleurs, on élaborera avec des développements plus généreux et plus spécifiques au cours du chapitre IV, ceci en traitant des modalités rituelles de l'expression martiale et régaliennne contemporaine de l'éthos Rajput au Rajasthan. Mentionnons d'abord que même s'ils ne sont plus l'élite politique et guerrière du Rajasthan, plusieurs Rajputs sont encore l'objet de manifestations de déférence de la part des membres des castes qui sont considérées socialement inférieures à la leur, ce qui, selon Harlan, s'expliquerait par la reconnaissance qu'ont ces derniers des anciens rôles de protecteurs des royaumes, *jagirs*, et villages du Rajasthan qui étaient ceux incombant aux rois, nobles, et guerriers Rajput d'autrefois (1992: 36). Citons un exemple de tels gestes de déférence, où est également évoquée la gloire qui semble encore caractériser certains des membres de l'ancienne élite des gouvernants Rajput du Rajputana:

«One king whose estate I visited can barely drive his car around his capital because villagers are constantly bowing to him with folded hands; they oblige him to return the gesture by nodding and folding his hands above his steering wheel. The lords are celebrities, whose actions villagers

carefully scrutinize and discuss as items of local news. Thus those who used to be ruled still indirectly reinforce among their erstwhile rulers a disposition toward conserving Rajput style and attitude.» (*Ibid*: 35-36).

Par ailleurs, nombre de ces anciens rois et nobles Rajput du Rajasthan expriment leur éthos Rajput à travers certaines de leurs activités commerciales, lesquelles, articulées autour de la promotion du tourisme au Rajasthan, consistent en la valorisation de la «Tradition» des Rajputs du Rajasthan auprès d'étrangers en quête d'exotisme. Il s'agit là d'utilisations économiques de la «Tradition» de caste Rajput. Mentionnons d'abord à cet effet le cas du Maharana d'Udaipur qui a converti seize de ses propriétés en hôtels de luxe pour touristes (Bauts 2003: 113-114). De la sorte, le Maharana a réussi à accroître ses revenus, ce qui fait de lui l'un des principaux acteurs du développement économique de la ville d'Udaipur (*Ibid*: 114). Son prestige, son honneur, et son statut politique symbolique en tant que descendant des anciens rois du royaume de Mewar s'en sont vus augmentés. De même, à l'instar de l'initiative du *maharana*, d'autres Rajputs d'Udaipur décidèrent eux aussi de se lancer dans de telles utilisations de la «Tradition» de caste Rajput à des fins économiques. Certains convertirent leurs *havelis* (ancienne résidence du *jagirdar* lorsqu'il visitait la capitale du royaume) en hôtels pour riches occidentaux, d'autres devinrent des guides touristiques qui évoquent avec passion le glorieux passé de leurs ancêtres de caste et soulignent la richesse culturelle des arts du Rajasthan autrefois financés par les rois et *jagirdars* du Rajputana (*Idem*). Ainsi, à l'échelle de la ville d'Udaipur, les Rajputs demeurent l'élite économique et culturelle, le tout en mettant en valeur leurs anciens statuts politiques de rois, nobles, et guerriers via des utilisations intéressées de leur «Tradition» de caste. D'autres Rajputs, dans différents districts du Rajasthan, expriment leur éthos dans les diverses professions qui leur sont accessibles

dans l'armée (Cohen 1990; Das 1995; Farwell 1989: 187; Gahlot 1989: 66; Harlan 1992: 35, 38-39; Parmar 1994; Rosen 1996; Sharma 1990), les forces de police (Gahlot 1989: 66; Harlan 1992: 35, 38-39), et les services de sécurité (Gahlot 1989: 66). Enfin, certains se sont impliqués dans l'industrie des transports, la conduite de camions étant considérée comme vaguement analogue à celle de chevaux ainsi qu'à la protection des actifs d'autrui (Harlan 1992: 38-39).



#### IV. Éthos Rajput et rituels martiaux et régaliens contemporains

Ce dernier chapitre est consacré à la présentation critique de quelques-unes des études récentes qui traitent directement ou indirectement de l'éthos Rajput dans ses modalités d'expression rituelles contemporaines. On verra que certaines des composantes symboliques de cet éthos, puisées stratégiquement par les agents à même la «Tradition» Rajput dont on a tracé un portrait succinct au cours des précédents chapitres, et mises en scène dans des contextes cérémoniels, sont utilisées politiquement à des fins notamment de négociation statutaire, d'affirmation identitaire, et de reconfiguration des rapports de pouvoir au Rajasthan ainsi que, plus largement, au sein de la République de l'Inde. En filigrane, on sera en mesure de constater que les deux courants idéologiques de l'éthos Rajput tels qu'ils furent identifiés par les Rudolph (1968) et qui, selon nous, recourent largement la distinction qui fut établie par Kolff (1990) entre «Grande» et «Petite Tradition» Rajput, sont encore de nos jours exprimés et utilisés politiquement, ceci au cours de luttes sémiotiques dans des contextes cérémoniels où, à travers des processus de dissociation-réassociation entre signifiants et signifiés, la «Tradition» Rajput se voit ré-inventée au regard des stratégies politiques déployées par les agents. À l'effet de cette démonstration, on se propose d'abord d'examiner certains des rapports contemporains existant entre les Déesses et l'expression et l'utilisation politique de l'éthos Rajput, surtout dans le cadre des festivals de *Navratri* et *Dasara* au Rajasthan, en faisant principalement référence aux travaux de Vergati (1994) dans la ville de Jodhpur et de Harlan (2003) dans le district d'Udaipur. Harlan (2003) nous permettra aussi de traiter de la narration stratégique de récits de héros Rajput à des fins de négociation statutaire entre des agents Rajput du district d'Udaipur qui y sont impliqués. L'analyse

de la performance d'une chanson pour Karna, un des héros du *Mahabharata* abordé précédemment, telle que réalisée par McGrath (2003) sur la base de données ethnographiques recueillies au Gujarat, s'inscrira alors aussi dans cette réflexion sur l'utilisation politique de la «Tradition» Rajput en contextes rituels contemporains. Trois types de rituels régaliens pratiqués encore de nos jours à Jodhpur seront par la suite examinés à la lumière d'une étude ethnographique de Balzani (2003).

#### *A-Éthos Rajput et Déesse*

Le culte de la Déesse, aujourd'hui passablement extensif dans plusieurs régions de l'Inde, notamment en Assam, au Bengale Occidental, et au Rajasthan, aurait connu un essor important au Vème siècle A.D., ceci jusqu'à ce que la *bhakti* Visnaïvite augmente considérablement en popularité au nord de l'Inde à l'époque de l'instauration des premiers régimes politiques musulmans (Basham 1954: 311). La Déesse est la *sakti*, force ou puissance de son consort masculin, ce dernier étant souvent considéré comme inactif et transcendant et son élément féminin comme actif et immanent (*Idem*). Sa forme principale, car elles sont multiples, est celle d'épouse de Siva qui, dans son aspect bienveillant, porte entre autres les noms de Parvati («Fille de la Montagne (Parvata)»), Mahadevi («la Grande Déesse»), Sati («la Vertueuse»), Gauri («la Blanche»), Annapurna («Généreuse Donnatrice de Nourriture»), et Mata («Mère») (Basham 1954: 311-312; Biardeau 1995: 295). En tant que Déesse Vierge, dans son aspect sinistre, elle est connue notamment sous les noms de Durga («Inaccessible» ou «celle dont on approche

difficilement»), Kali («la Noire»), et Candi («la Féroce») (Basham 1954: 311-312; Biarreau 1995: 291-292). Dans sa forme bienveillante, en tant qu'épouse de Siva – lequel est vénéré dans l'emblème phallique du *linga* –, elle est vénérée sous sa représentation féminine qui est le *yoni* (Basham 1954: 312). En tant que personnification de la souveraineté, la *sakti* a eu la plupart du temps le nom de Durga dans les États hindous (Vergati 1994: 126-127).

Les Rajput se disent *sakta*, i.e. adeptes de la Déesse (*Ibid*: 127). Le pouvoir royal étant essentiellement féminin, un pouvoir de fertilité, tout roi hindou a besoin d'une déesse tutélaire du royaume et de la dynastie (*Ibid*: 126). On doit préciser que les Rajputs opèrent une distinction entre Déesse tutélaire du royaume et de la dynastie, d'une part, et Déesse clanique, d'autre part. Les différents clans Rajput ont chacun une Déesse clanique (*kuldevi*) et chaque lignage participant d'un clan a une Déesse tutélaire. La Déesse clanique, qui est, en tant qu'ancêtre fondateur, point d'unité du clan, est la déesse principale dans les cérémonies domestiques, et spécialement pendant les mariages, où elle est l'objet d'adorations de tous les membres du clan sans distinction de statut économique ou social (*Ibid*: 132, 143-144). Son image est toujours à l'intérieur de la maison, dans la partie réservée aux hommes Rajput, le *mardana* (*Idem*). Ayant pour rôle de protéger la famille, il s'agit d'une forme de Kali, qui possède cependant un nom local de même qu'une légende locale expliquant son arrivée, son culte, ses pouvoirs, et ses miracles, (*Ibid*: 133-134). En ce qui concerne la Déesse tutélaire, son sanctuaire est normalement à l'intérieur du palais royal, au centre de la capitale, et son rôle est de

veiller à la protection du lignage dynastique (Biardeau 1995: 215-216; Vergati 1994: 132).

### 1-Navratra et Dasara à Jodhpur

Les liens entre les clans Rajput et le territoire sont établis à travers la Déesse clanique, ceci spécialement pendant la fête de Navratra et Dasara où, entre autres, les temples des diverses déesses claniques deviennent des lieux de pèlerinage (Vergati 1994: 143). Ce qu'il importe de souligner ici c'est que ces fêtes annuelles automnales de Navratra (neuf jours) et de Dasara (le dixième jour), qui sont célébrées en l'honneur de la Déesse mais commémorent aussi – surtout à l'est du Rajasthan, de même qu'en Inde du nord en général – l'épopée de Rama, le héros du Ramayana, est une fête politique, laquelle est spécialement d'importance pour les Rajputs (Harlan 1992: 45, n.55; Vergati 1994: 126-127). À Jodhpur, la fête de Navratra, dont le programme est établi par le bureau de l'ex-maharaja, est dédiée à Camunda, Déesse tutélaire du royaume et de la dynastie, qui est une forme de Durga (Vergati 1994: 125, 128, 129). Son temple, situé dans la partie sud de l'ancien fort de Jodhpur, fut construit au XVème siècle par Rao Jodha, le fondateur de la ville (*Ibid*: 128-129). Il s'agit du point focal des rituels de la fête, lieu de rencontre entre le roi, les *jagirdars*, les prêtres, le peuple, et la Déesse (*Idem*). Au cours des neufs jours de Navratra, tous les habitants de la ville rendent hommage à la Déesse et lui font des offrandes, surtout de noix de coco et d'alcool (*Ibid*: 129). Le huitième jour est celui qui a le plus d'importance pour les Rajputs, car on y fait

un sacrifice sanglant à la Déesse tutélaire, ceci afin que le sang de l'animal sacrifié nourrisse et apaise la colère de cette dernière. Les sacrifices publics d'animaux étant interdits depuis 1975, le culte sacrificiel, qui a lieu devant le temple de la Déesse tutélaire, est privé, seuls les membres du lignage ou d'un segment de lignage Rajput y participent (*Ibid*: 133-136). C'est alors qu'un membre du lignage décapite un bouc noir d'un seul coup d'épée, la tête de celui-ci étant ensuite placée sur un plateau qui est déposé devant la statue de la Déesse, à l'intérieur du temple. Enfin, le matin du neuvième jour a lieu l'offrande finale à la Déesse, laquelle est publique et nécessite la présence du roi, l'épée de ce dernier étant par ailleurs envoyée à sa place advenant qu'il ne puisse être présent (*Ibid*: 136-137). Cette fête, qui visait autrefois à garantir le succès militaire des Rajputs (Biardeau 1995: 216; Vergati 1994: 136, 144), est toujours pratiquée aujourd'hui, ceci même si les Rajputs de l'ensemble du Rajasthan ne se sont livrés aucune guerre entre eux ou contre des envahisseurs depuis la signature des traités entre leurs royaumes et la East India Company au début du XIXème siècle, soit il y a presque 200 ans. L'expression de l'éthos Rajput à Jodhpur a aussi lieu lors de Dasara, rituel du dixième jour qui ouvrait autrefois la période des expéditions guerrières et visait à assurer la victoire du roi (McGrath 2004: 227; Vergati 1994: 138). En ce jour, le matin, dans le Fort, au temple de Rama, a lieu l'adoration des armes, celles de la famille royale, qui sont d'ordinaire conservées dans le musée du Fort. Suit l'adoration de l'arbre représentant la Déesse *Aparajita*, laquelle adoration vise à purifier les armes précédemment adorées ainsi qu'à donner au roi la force et l'énergie afin d'être victorieux. Rama, dont le roi de Jodhpur est considéré un des descendants, est aussi vénéré en ce jour lors d'une procession de son image, procession où tous les *jagirdars* du royaume doivent

théoriquement être présents – peu le sont de nos jours – et renouveler leur allégeance au souverain, duquel ils reçoivent en retour la bénédiction. La fête se termine à la tombée de la nuit, alors qu'est brûlée l'effigie de Rama (Vergati 1994: 125-126, 129, 137-139).

## 2-Nourrir: symbolisme du sacrifice de la mort au combat des héros Rajput

Harlan a identifié trois types de héros Rajput: les *jhunjarji*, les *bhomiyaji*, et les *sagasji*. Le *jhunjarji*, que l'on trouve surtout au Mewar, est un héros qui se fait trancher la tête au cours d'une bataille mais qui néanmoins continue à se battre et réussit à tuer plusieurs de ses ennemis avant de s'effondrer au sol. C'est typiquement lorsqu'il arrive à la frontière d'un village et qu'il est vu par une femme et une amie de celle-ci qu'il s'effondre de la sorte, au moment précis où, à la vue du guerrier sans tête, la femme s'exclame «Look, he has no head!». Selon Harlan, cela s'expliquerait en référence à la notion voulant que la vigueur martiale (*virta*) se voie diminuée lorsqu'elle entre en contact avec des femmes. Le temple d'un *jhunjarji* se situe en général là où il est mort, à la frontière du village dont il est le gardien. *Bhomiyaji* est l'épithète qui désigne au Marwar un type de héros pour ainsi dire identique au *jhunjarji* du Mewar; le scénario du sacrifice de la mort au combat, puis de la lutte subséquente sans tête est le même. Enfin, le dernier type héroïque est celui du *sagasji*. Il s'agit de héros qui ne sont pas morts au combat, la plupart d'entre eux ayant été victimes de meurtres alors qu'ils relaxaient à la maison ou qu'ils priaient à l'entrée d'un temple (Harlan 2003: 14-17).

On a eu l'occasion à maintes reprises déjà d'attester de l'importance du modèle du sacrifice de la mort au combat comme participant de l'éthos Rajput, qu'il s'agisse, par exemple, de ces Rajputs dont les derniers instants sont inscrits dans des «pierres de héros» que l'on trouve éparpillées sur l'ensemble de l'État actuel du Rajasthan, de ceux qui vêtus de leurs robes couleur saffron se sont livrés au rite du *jauhar*, des guerriers-ascétiques qui, tels que décrit par Kolff, s'engageaient comme mercenaires, ou encore de Rajendra Singh, du village de Deoli dans le district d'Udaipur, qui faisait le souhait de finir ses jours en se battant, avec la conscience de sa mort prochaine, dans une guerre contre le Pakistan. On a souligné alors que des valeurs de l'éthos Rajput telles la gloire, la bravoure, la défense de la pureté du lignage, et l'honneur, permettaient de mettre en lumière les fondements idéologiques de cette pratique. On a dit que les Rajputs, en se comportant de la sorte, accomplissaient leur *ksatriya dharma*, qu'ils visaient ainsi à maintenir le *dharma*, spécialement à protéger leurs royaumes, leurs femmes, les vaches, et les Brahmanes; et enfin, qu'ils atteignent la *moksa* par une telle mort. Il semble, selon Harlan, qu'il y ait une explication corollaire à cette pratique, et que celle-ci soit liée de près à la Déesse, plus spécialement à une forme ultime de la dévotion envers cette dernière. L'actualisation de valeurs de l'éthos Rajput dans le sacrifice de la mort au combat des héros Rajput viserait à nourrir la Déesse, laquelle de la sorte infuserait de *sakti* les armes des guerriers et leur permettrait de se battre avec vigueur et d'accomplir leur *ksatriya dharma*. Ces héros qui se sacrifient et nourrissent la Déesse par leur mort au combat sont dits *balidan* (Harlan 2003: 20-22). Comme on l'a vu, la fête de Navratra est l'occasion pour les Rajputs de Jodhpur de sacrifier un bouc noir à une forme de la Déesse Durga. Un tel sacrifice a aussi lieu lors de la fête de Navratra à Udaipur, là où fut menée

l'enquête ethnographique de Harlan. Comme en fait mention Chauhan, tuer un bouc d'un seul coup d'épée lors de Navratra est un rite de passage vers la vie adulte pour le jeune garçon Rajput qui accomplit un tel acte avec succès:

«Young Rajput boys get set and, swords are taken out for performing animal sacrifice. [...] Feeling a sense of religious duty and a bit of adventure, the young man takes out the sword and kills the goat in one stroke. The blood oozes out, is collected in a pot and offered to the deity. If the animal's head is severed in one blow, the older Rajputs who witness this ceremony feel elated and applaud the boy, who in turn feels that he has begun to be counted as one who can do something befitting a young boy of a traditionally warrior caste.» (1967: 185-186).

Ce qui est intéressant de noter ici c'est que le bouc sacrifié à Navratra représenterait les héros Rajput qui se sacrifient et nourrissent la Déesse par leur mort volontaire au combat (Harlan 2003: 22, 120). C'est ainsi que, par analogie, en contexte rituel contemporain, plusieurs des valeurs de l'éthos Rajput sont exprimées et que le *ksatriya dharma* du Rajput est en partie symboliquement réalisé, ceci en référence à cette «Tradition» mythico-historique Rajput qu'est le sacrifice de la mort à la guerre.

### 3-Protéger: le culte de héros Rajput

La Déesse agit comme protectrice auprès du clan Rajput composé de ses dévots, mais ceci ne va qu'à condition qu'elle soit nourrie par *puja* – à l'occasion de Navratra, par exemple – et par le sacrifice de la mort au combat de guerriers de ce même clan, ceci dans l'intérêt supérieur de la gloire ainsi acquise par le clan (*Ibid*: 133), ainsi que dans celui de la pérennité de la pureté de la descendance de ce dernier. Par ailleurs, il existe



une homologie entre héros Rajput morts au combat puis divinisés et celui qui souvent est identifié comme étant l'époux de la Déesse dans ses formes terribles, à savoir Siva, qui est notamment le dieu de la guerre. Plus précisément, cette homologie en est une entre héros Rajput divinisé et une manifestation de Siva, un Bheruji (*Ibid*: 126-129). C'est lorsqu'il se sacrifie en mourant à la guerre pour être consommé par la Déesse que le héros Rajput devient un Bheruji, qu'il devient intime avec la Déesse, ceci sans toutefois perdre comme tel l'identité individuelle qui était sienne avant sa mort, comme on le verra dans la prochaine section. Tout comme la Déesse, les héros Rajput ou Bheruji agissent en tant que protecteurs d'un territoire et de ses habitants (*Ibid*: 135). De nouveau, comme la Déesse, Bheruji possède deux types d'incarnations: Goraji, qui est tempéré et accomodant, et Kalaji, passionné et violent. À ces héros Rajput sont associés deux qualités, *sattva* et *rajas*, qui sont présentes dans chaque héros mais à des proportions diverses. La qualité *sattva* rend le héros bon, juste, intelligent, alors que celle de *rajas* le rend féroce et puissant (*Ibid*: 18-19, 139-141). Il est intéressant de souligner qu'une telle typologie recoupe celle que l'on a noté chez des héros *ksatriya* classiques dans les associations ou combinaisons doubles et complémentaires des modèles du *ksatriya dharma* qu'elles présentent; c'est le cas du couple héroïque Arjuna – Bhima, ainsi que de Lakshman – Rama. Le type d'offrande que désirent recevoir ces héros Rajput dits Bheruji dépend largement des qualités auxquelles ils sont associés: un héros possédant davantage de *sattva* préfère en général des nourritures douces et végétariennes, alors qu'un autre ayant plus de *rajas* sera généralement satisfait d'offrandes de viande, d'alcool, et d'opium (*Ibid*: 18-19, 142-145). On constate donc qu'à travers leur culte de ces héros des Rajputs évoquent et, en quelque sorte, expriment par procuration ritualisée

des valeurs, idéaux, droits, et devoirs de leur éthos traditionnel. On est aussi à même d'estimer que dans les qualités différenciées qu'ils incarnent, ces héros Rajput Bheruji recouvrent en partie les deux modèles que les Rudolph distinguent dans l'éthos Rajput, à savoir le «practical norm of conduct», plus *sattva*, et le «feudal honor and valor without regard to consequences», davantage *rajas*.

*B-Identifications et négociations statutaires contemporaines: récits et chansons de héros*

Bien qu'il n'y ait plus de nos jours de ces héros Rajput qui se donnent la mort par le sacrifice de la guerre qui est nourriture à la Déesse, le passé mythico-historique des Rajputs du Rajasthan, leur «Tradition», est emplie de récits populaires où l'éthos Rajput s'est exprimé de la sorte, expression qui était affirmation de valeurs, idéaux, droits, et devoirs tels, par exemple, la bravoure, la force physique, le leadership, la quête de la gloire, la protection du *dharma*, l'ascétisme guerrier. Des récits de cet ordre sont évoqués au Rajasthan contemporain notamment par les descendants de ces héros Rajput participant de cette «Tradition» de caste, ceci dans une stratégie politique d'identification et de négociation statutaire où les valeurs supérieures de caste – spécialement la gloire obtenue par lignage au regard du sacrifice guerrier d'un de ses membres – sont autant de symboles mis au service de luttes sémiotiques. Une des prémisses à une telle utilisation politique de la «Tradition» est une naturalisation des composantes symboliques politiquement utilisables de celle-ci. Dans le cas présent, les composantes naturalisées sont spécialement celles de l'éthos Rajput, de telle sorte que la prétendue pureté du sang

du lignage d'appartenance est évoquée comme attestant de la pureté des composantes symboliques de l'éthos Rajput dont se réclament les récitants de cette portion de la «Tradition» de caste Rajput. La narration de ces récits de héros populaires Rajput est affirmation par le récitant de la position supérieure de son lignage d'appartenance Rajput par rapport à celui d'un autre au sein d'une hiérarchie de clan Rajput ou, plus largement, au sein de la hiérarchie de la communauté imaginée des Rajputs.

### 1-Maha Singh; Mewar

Le premier de ces récits de héros Rajput que l'on va présenter fut récité à Harlan par une femme Rajput dont la famille gouvernait autrefois un des plus proéminents *jagir* du Mewar (aujourd'hui district d'Udaipur). Il va comme suit:

«This story is about Rana Maha, Rao Sahab of Bathera. A *rao* ["king": the title of a *thakur* [i.e. *jagirdar*] from another estate]... came back from war: he was frightened. He told a maid servant to get a coal for smoking a pipe. His wife said to the maidservant, "Don't take an iron thing for the coal, take a wooden thing. He's frightened of swords, so don't take an iron thing." He was so ashamed, he committed suicide.

Then Maha Singh went to war and did a lot of *puja* [ritual veneration] to Shiv and Mata ["Mother", meaning the Goddess].

The Rao Sahab Maha Singh was engaged in war with the Muslim Ranbaj Khan. The Rao Sahab had a custom of granting a boon to someone every morning. Ranbaj Khan's mother came to the king's court disguised as a Bhil woman and asked of him the boon that in the upcoming battle her son be allowed to strike the first blow. Thinking her son an ally, the king assented. Then the Bhil woman revealed her identity [as a Muslim], but the king had already given his word and was bound by it.

When the battle began, Ranbaj Khan charged toward the king and with a single slash of the sword removed his head. Outraged by the twin insults of trickery and decapitation, the king fought on brilliantly until he had revenge in the form of Ranbaj Khan's head. The decapitating blow he

dealt also split in half his enemy's elephant and elephant saddle. To this day we worship the Rao Sahab's sword and shield on Dashara.

The two fought all the way to Bandanvara – all the way from Rundera – and there two ladies were passing and saw this man without a head and said, "Look! What kind of man is this?" And with these words he fell down.

There is a *chatri* in Bandanvara, where his body fell. There is also one in Rundera, where his head fell. When Ranbaj Khan and Maha Singh died, Maha Singh's dog kept their blood from mixing together and the dog died after this, so there's a memorial stone for the dog in Bandanvara.

Then Maha Singh had two sons: Sarang II, first ruler of Kanor, which split from Bathera, and Surat Singh, who ruled Bathera.» (Harlan 2003: 73-74).

Le récit commence par une accusation de lâcheté, une atteinte à l'honneur, à l'endroit d'un Rajput appartenant à un lignage autre que celui du héros, laquelle accusation est revendication du statut socio-politique supérieur de ce dernier et de ses descendants. Cette première scène agit à titre de contraste avec les suivantes où est exacerbé l'héroïsme du protagoniste Maha Singh (*Ibid*: 75). Cet héroïsme, manifestation des valeurs de l'éthos Rajput telles la bravoure (Maha Singh va se battre même s'il a donné à son ennemi l'opportunité de porter le premier coup), la force physique ("The decapitating blow he dealt also split in half his enemy's elephant and elephant saddle."), et la gloire ("To this day we worship the Rao Sahab's sword and shield on Dashara."), exemplifie aussi l'idéal du sacrifice de la mort au combat du guerrier-ascétique, de même souligne-t-il l'importance du maintien de la pureté du sang du lignage ("When Ranbaj Khan and Maha Singh died, Maha Singh's dog kept their blood from mixing together and the dog died after this, so there's a memorial stone for the dog in Bandanvara."). On constate donc que l'invocation contemporaine d'éléments de la «Tradition» de caste Rajput est un des moyens politiques de la négociation statutaire entre différents lignages Rajput.

## 2-Jaswant Singh; Jasol

Un second récit nous est raconté par le Rajput Nahar Singh, ancien directeur du Musée et du Centre de Recherche au Fort Mehrangarh de Jodhpur, maintenant administrateur en chef du Musée du Palais de la Cité à Udaipur. Il s'agit de la narration d'événements de l'histoire de Jasol, le *jagir* de sa famille. L'héroïsme martial y est illustré comme étant profitable et, encore plus important, il démontre qu'un héroïsme de la sorte pouvait soutenir les revendications du héros au regard de la perception que celui-ci avait de son statut dans son lignage (*Ibid*: 83). L'enjeu est notamment celui de l'honneur du protagoniste, honneur à la défense duquel il est prêt à mourir au combat; une mort que le récit présente par ailleurs comme étant pleinement désirable (*Idem*). Le récit:

«In Jasol there lived Surat Singh the head of the family [the oldest son, and therefore heir to the lion's share of his father's property]. The younger brothers [that is, other junior male relatives, including cousins and nephews] each took a [small] share. Jaswant Singh [a cousin] claimed a [bigger] share [than he was offered] but was told [by Surat Singh] he should take what was given to him. Jaswant Singh started looting the area and became a sort of dacoit [bandit] and a big problem for Surat Singh, who was chief of Jasol.

So [the great general] Man Singh gave an invitation to Surat Singh help him in a crisis – there was a siege [going on at the time]. Surat Singh was really clever. He said, “My maternal uncle is the Pokran chief [Pokran being hostile to Man Singh], so I'll abstain. I must be excused: I cannot fight my maternal uncle.” He [then] said, “Invite Jaswant Singh: he's an outlaw and a relation.” His idea was that Jaswant Singh would be killed there and this thorn would be removed. He thought, “I'll be rid of him!”

Jaswant Singh accepted, thinking, “If I succeed, I'll be rewarded and if I die, I'll be a hero.” He helped the Maharaja. The Maharaja said, “I'll give[you] a *jagir* [estate] and a *lakh* [100 000] of rupees to him.” He [Jaswant Singh] refused and said, “I already have a *jagir* but he [Surat Singh] won't allow me to have it, so tell him to give me my share.” So the Maharaja told Surat Singh to give it to him and his descendants.» (*Idem*).

Soulignons que la «Grande» et la «Petite Tradition» Rajput telles que conçues par Kolff sont toutes deux représentées ici: la première l'est par l'accent posé sur les prescriptions relatives à la transmission des territoires du lignage via la descendance, la seconde dans l'évocation du banditisme auquel se livre Jaswant Singh. L'emphase est ici mise sur les valeurs Rajput qui qualifient ce dernier: la bravoure, la quête du pouvoir, l'honneur, la gloire. Par sa narration de ce récit de l'histoire de son *jagir* d'appartenance, Nahar Singh tente stratégiquement de s'approprier ces valeurs qui furent celles de ses ancêtres; ainsi exprime-t-il l'éthos Rajput par ce recours à la «Tradition» Rajput, le tout dans la visée politiquement intéressée d'attester du statut supérieur de son lignage d'appartenance.

### 3-Une chanson pour Karna

Selon McGrath, Karna, l'«aîné méconnu» des Pandava dans le *Mahabharata*, est généralement conçu par les Rajputs comme étant le modèle idéal du héros *ksatriya*, le prototype de l'héroïsme *ksatriya* qui doit être imité (2004: 226). Réitérons aussi ici ce que l'on a déjà mentionné au chapitre premier, à savoir que la méconnaissance de l'identité *ksatriya* de Karna dans le *Mahabharata* – il est né le premier des Pandava et est donc *ksatriya*, mais il fut élevé par des *suta* (charretiers), et ne fut donc pas socialisé dans un environnement socio-culturel *ksatriya* – serait source d'identification chez des Rajputs dans des contextes contemporains: «Karna dies recognised by one and all as a true Ksatriya, the model for those in the audience who claim their own suppressed Ksatriya

identities...» (Hiltebeitel 1988: 413; cité par McGrath 2004: 226). Voyons voir un exemple illustrant comment une telle identification d'un Rajput à un modèle héroïque *ksatriya* peut être mise en scène dans un contexte contemporain, en l'occurrence dans le village de Dhrangadhra dans la région de Saurashtra au Gujarat. L'occasion est celle de la performance en 1999 d'une chanson pour Karna par Amrit Kalu Rudatala, un membre de la caste Tragada Bhavai, laquelle performance est patronisée par Jayasinhji Jhala, le fils du dernier d'une longue descendance de rois Rajput ayant autrefois gouverné la région. Cela va d'abord comme suit:

«'I have come to ask a favour from you, Karan [Karna].'  
 'Karan says, 'In this battle field what is there for me to give.'  
 'I don't care. Give what I ask, or say you cannot give.'  
 'Karan says, 'I have not said no, How can I say no?'  
 'A *data* can never not keep his word.'» (McGrath 2004: 231).

Amrit Kalu Rudatala poursuit en s'adressant alors directement à son patron, Jayasinhji Jhala, ceci en qualifiant ce dernier des attributs *ksatriya* du héros Karna dont il vient de faire mention dans les vers ci-haut:

«'You are our father, you are three brothers. When people here see that Jayabapa comes to the village, you receive many salutations.'  
 'Why? Whenever we go to Jayabapa we will never leave empty-handed. We will receive water for the thirsty.'  
 'When you come back people from all over the place come to you because you are a great *data*.'» (*Idem*).

Ce court extrait d'une chanson récitée pour Karna illustre notamment comment une des valeurs dominantes du *ksatriya dharma* qualifiant ce héros, la générosité, est par association, au cours de la digression du récitant au sujet de son patron, identifiée à l'éthos Rajput qui est dit être celui de Jayasinhji Jhala. Ainsi, par l'intermédiaire de sa patronisation d'une chanson pour un des modèles de l'héroïsme *ksatriya*, Jayasinhji Jhala

s'approprié des valeurs – nous n'en illustrons qu'une, mais il y a d'autres qui lui sont associées dans d'autres extraits de la chanson – qui sont notamment celles de son éthos Rajput, laquelle appropriation est corollairement la revendication d'un statut supérieur *ksatriya*.

### *C-Rituels régaliens à Jodhpur*

À travers l'examen de certaines des principales analyses de Balzani (2003) dans son ethnographie *Modern Indian Kingship*, on verra dans cette section comment trois pratiques rituelles contemporaines de la royauté à Jodhpur attestent de la continuité et de la discontinuité de la «Tradition» régalienne Rajput par la ré-invention historiquement circonstanciée de celle-ci dans cet État du Rajasthan. Des rites «traditionnels» associés à la mort du souverain seront d'abord traités, et l'on pourra alors souligner que des changements qui furent apportés à ces pratiques dénotent un rétrécissement historique de la distance socio-politique existant entre le roi et ses sujets, le tout en regard de la perte progressive des prérogatives royales depuis l'accession de l'Inde à l'Indépendance et la diminution corollaire du statut politique et économique des souverains Rajput dans l'État du Rajasthan. À cet égard, on peut déjà mentionner que le «Deregulation of Princes Act» promulgué par le gouvernement d'Indira Gandhi en 1971, a aboli les titres royaux ainsi que les octrois monétaires et les privilèges des anciens souverains des royaumes princiers de l'Inde. De la sorte, l'Inde cessa de reconnaître ses rois, et rétrograda les membres de l'élite aristocratique Rajput au statut de simples citoyens, consolidant de par le fait même



l'architecture socio-politique du pays en tant qu'État démocratique moderne. Des performances relativement récentes du rituel *matampursi* ou rituel de condoléance telles qu'elles sont pratiquées par le souverain de Jodhpur envers les successeurs appréhendés de ses *jagirdars* défunts seront ensuite abordées. Enfin, on verra quelles sont les modalités de la pérennité de la pratique contemporaine du *darbar*, et spécialement comment celui-ci tout en incorporant encore de nos jours ses participants dans l'architecture politique de l'ancien royaume Rajput du Marwar demeure aussi un espace de négociations statutaires, un espace de hiérarchisation des rapports de pouvoir «symboliques» au sein d'une entité politique dont la légitimité ne semble pourtant plus exister depuis l'incorporation dudit royaume dans l'enceinte de la République de l'Inde. En présentant ces trois rituels régaliens on pourra, d'une part, attester de la continuité de la centralité rituelle du roi dans le système des castes et, d'autre part, évaluer dans quelle mesure ces rituels sont des expressions contemporaines de l'éthos Rajput parmi l'aristocratie Rajput de Jodhpur.

#### 1-Funérailles du Maharaja Umaid Singh; Jodhpur, 1947

Balzani (2003) traite des funérailles du Maharaja Umaid Singh de Jodhpur telles qu'elles furent enregistrées dans un *bahi* royal (document d'archive souvent généalogique) ainsi qu'en partie corroborées et confrontées par des récits d'informateurs Rajput qui assistèrent à ces funérailles. Le *bahi*, qui fait état des événements qui eurent cours pendant les douze jours que durèrent les rituels funéraires du roi en 1947, ne fut pas

rédigé à l'instant même où ces événements se produisaient et fut, de fait, l'objet de choix stratégiques au regard de ce qui allait y être noté (Balzani 2003: 31-32), de ce qui, en fait, allait stratégiquement être retenu par la «Tradition» régaliennne de l'État Rajput de Jodhpur. On y trouve surtout des renseignements à propos de ceux qui, dignitaires de Jodhpur ainsi que nobles d'autres États de l'Inde d'alors, vinrent rendre un dernier hommage au souverain, l'accent étant mis sur la valeur des présents que chacun de ceux-ci offrit aux moments des divers rituels, étant entendu que ces dons devaient correspondre au statut que le donneur avait par rapport à la famille royale de Jodhpur, et qu'il s'agissait là d'une «dette» qui devrait être rendue par la famille royale de Jodhpur auprès de la famille du donneur lors d'une future occasion similaire (*Ibid*: 30-32). L'auteur du *bahi* précise quels furent les événements qui se produisirent à Bikaner – royaume Rajput qui, comme Jodhpur, fut historiquement fondé et dominé par le clan Rajput des Rathor – à l'occasion de la mort du *maharaja* de Jodhpur. Il y est dit que le drapeau du royaume fut installé à mi-mât pendant trois jours ainsi que lors du douzième jour, que plusieurs institutions culturelles et des commerces furent fermés pendant un certain nombre de jours, que les divers départements d'États furent fermés pendant trois jours, etc (*Ibid*: 33-34). L'auteur du *bahi* mentionne clairement que de tels événements étaient inédits, qu'ils ne s'étaient jamais produits par le passé, et que cela soulignait la proximité des royaumes de Jodhpur et de Bikaner et les bonnes relations que ceux-ci entretenaient, ce qui dans l'ensemble visait à mettre en lumière la haute estime que l'on accordait au souverain défunt. À d'autres occasions, par contre, l'auteur du *bahi* passe sous silence des événements nouveaux qui se produisirent lors des rituels funéraires du roi, des changements dans les rituels qui étaient considérés inacceptables ou problématiques en

regard de la «Tradition» régaliennne des Rajput de Jodhpur (*Ibid*: 34). Ces nouvelles pratiques rituelles furent instaurées par l'héritier au trône de Jodhpur, le fils aîné d'Umaid Singh, le nouveau Maharaja Hanwant Singh. Il décida, à l'encontre de toutes les pratiques «traditionnelles» propres à un héritier au trône dans un État Rajput – puisqu'il incarne la royauté et qu'il doit gouverner en toutes circonstances, le roi ne doit jamais être touché par la pollution et la dimension inauspicieuse de la mort, et c'est pour cette raison qu'il ne se livre «traditionnellement» à ses condoléances qu'après les douze jours d'activités rituelles suivant la mort de son père (*Ibid*: 69-70) – , qu'il performerait lui-même les rites funéraires de son père, qu'il se livrerait aux rituels de deuil comme le font les fils aînés hindous envers leur père défunt (*Idem*). C'est ainsi qu'il porta des vêtements de deuil, qu'il se rasa la tête, et qu'il alluma le bûcher funéraire de son père (*Ibid*: 69). En procédant de la sorte, en rupture avec des pratiques rituelles de l'aristocratie de Jodhpur, il alignait son comportement sur celui de la majorité des sujets de l'État, ce qui, consciemment ou non, dénotait symboliquement un rétrécissement historique de la distance socio-politique existant entre le roi et ses sujets (*Ibid*: 34-35), car il confirmait de la sorte que le statut et le pouvoir afférent qui étaient siens à titre de souverain allaient s'amenuiser, donc que l'une des composantes majeures de son éthos Rajput ne pourrait plus s'exprimer comme cela avait été «traditionnellement» le cas. Or, l'auteur du *bahi* fait mention de ce qui s'est produit lors de ces événements, sans toutefois préciser qu'il s'agissait là de changements majeurs en regard des procédures rituelles régaliennes «traditionnelles» dans de telles circonstances, ce qui, selon Harlan, atteste que la rédaction du *bahi* procédait dans une certaine mesure de directives émises alors par les autorités du royaume, et que ces directives ne pouvaient aller dans le sens de la

critique des innovations rituelles du nouveau souverain (*Ibid*: 35-37). Ainsi, on note que la «Tradition» de caste Rajput – spécialement certains des éléments constitutifs de l'éthos Rajput tel que celui-ci participe de la «Tradition» de caste Rajput – a pu dans des contextes relativement récents être l'objet de «manipulations», que des changements à cette «Tradition» rituelle régaliennne furent stratégiquement passés sous silence parce qu'ils allaient à l'encontre de certains des fondements idéologiques – supériorité statutaire fondée sur une généalogie lignagière dite pure, par exemple – de la légitimation et de l'exercice du pouvoir par l'élite Rajput, ici celle de Jodhpur.

## 2-Matampursi

Le rituel *matampursi* en est un de condoléance et de légitimation politique qui était performé par les souverains dans les anciens royaumes Rajput du Rajputana et qui est encore, à l'occasion, pratiqué par certains des descendants de ces souverains. Au cours de ce rituel, qui serait une version d'une pratique cérémonielle autrefois empruntée à l'Empire Moghol de l'Inde, le souverain ou son descendant attache un turban sur la tête du successeur et héritier d'un *jagirdar* défunt, ce qui signifie la fin de la période de deuil et l'acceptation du nouveau *jagirdar* au sein de la Cour du royaume (Balzani 2003: 53, 57-58). On note avec intérêt que ce rituel s'inspirait aussi de certains rituels domestiques de légitimation aux niveaux de la famille et de la caste au Rajasthan, lesquels rituels sont désignés par une variété de termes tels *pagri bandhna*, *safa bandana*, *pagri bandhan ki puja* (*Ibid*: 53-54, 58). De tels rituels domestiques marquent la fin de la période de deuil

et la reconnaissance d'un nouveau chef de maisonnée, ceci lorsque les affins de ce dernier, qui est l'héritier du chef de maisonnée défunt, lui attachent sur la tête un turban de couleur chacun à leur tour. C'est ainsi que le nouveau chef de maisonnée est publiquement accepté et légitimé et réintègre la société dans un nouveau rôle social impliquant de nouveaux droits et devoirs, soit, notamment, d'être le gestionnaire des actifs de sa maisonnée ainsi que d'agir à titre de représentant de la caste identifiée à celle-ci (*Ibid*: 58-59). Ces similitudes entre rituels de condoléance et de légitimation régaliens et domestiques ne sont pas fortuites, car, selon Harlan: «The continuity of the state derives some of its authority and ideological force from the merging of its ritual practices with those which represent for every family in the state the continuity of the family itself.» (2003: 65). On comprend donc que l'intelligibilité du symbolisme régalien nécessite que l'accent soit mis sur les rapports existant entre les pratiques et principes qui gouvernent la sphère politique régaliennne et ceux gouvernant la vie des gens du peuple; c'est ainsi que l'on peut comprendre le pouvoir émotionnel et politique de tels rituels auprès de ceux qui y assistent (Bloch 1987: 272; cité par Harlan 2003: 66).

Puisque le *maharaja* de Jodhpur n'a plus de nos jours le pouvoir de donner des terres en *jagir* (et donc de renouveler dans leur autorité les héritiers des *jagirdars*), on pourrait penser que la pratique du rituel *matampursi* n'existe plus. Ce n'est pas le cas, mais les instances contemporaines d'une telle pratique sont peu nombreuses. Il y en a eu au moins trois, soit deux cérémonies en 1962-1963, et une en 1984-1985 (Harlan 2003: 70). Harlan ne discute que de celle qui a eu cours en 1984, ceci fort brièvement, en précisant que ce fut une cérémonie privée de faible envergure qui n'a plus pour objet la

légitimation d'un héritier d'un *jagirdar* et son incorporation dans le *darbar*, étant davantage une marque de respect du *maharaja* auprès du décédé et de ses descendants, laquelle atteste de la continuité des rapports entre les membres d'une ancienne élite politique (*Ibid*: 54). Néanmoins, le fait que le rituel régalien *matampursi* soit encore pratiqué en contextes contemporains à l'intérieur de la République démocratique de l'Inde souligne en soi de façon significative la continuité des manifestations de la royauté à Jodhpur, de même que la pérennité de la centralité rituelle du roi au sein de l'ancien royaume du Marwar et parmi ses anciens *jagirdars* (*Ibid*: 76). Enfin, on note que dans la performance de ce rituel s'expriment certaines des valeurs de l'éthos Rajput telles la loyauté, l'honneur, et les vestiges d'un pouvoir politique et de la gloire qui autrefois l'accompagnaient.

### 3-Darbar

Le *darbar* est un rituel d'incorporation et de hiérarchisation des membres de l'élite participant d'un royaume Rajput ou, plus généralement, d'un royaume Indien: le souverain, les *jagirdars*, les *purohits* (Brahmanes au service de la royauté), les administrateurs de l'État, les principaux commerçants, etc. C'est Rao Jodha lui-même, le fondateur du royaume de Jodhpur (1459 A.D.), qui est dit être celui ayant institué la forme de *darbar* pratiquée à Jodhpur (*Ibid*: 83-84). Ainsi, les *darbars* contemporains de Jodhpur, qui ont lieu au palais Umaid Bhavan, ne sont que les plus récentes manifestations d'une forme cérémonielle qui, bien qu'elle soit dite «traditionnelle», fut

historiquement l'objet d'ajustements autant sur les plans formels que sémiotiques, ceci au gré des circonstances socio-politiques (l'instauration de l'Empire Moghol, le colonialisme britannique, l'Indépendance de l'Inde, etc.) qui appelaient de tels changements. Au sein du *darbar*, l'ordre général de préséance statutaire des participants Rajput est le suivant: le souverain, les *rajvis* (membres de la famille immédiate du souverain, incluant au premier plan les *maharajs*, i.e. les fils de *maharajas*, ainsi que les fils, petits-fils, arrières-petits-fils, et arrières-arrières-petits-fils de ces *maharajs*), les *sirayats* (les plus importants (anciens) *jagirdars* du royaume), et les Rao Rajas (fils issus d'unions entre des *maharajas* et des femmes qui n'étaient pas mariées à ces *maharajas*, i.e. des concubines qui n'étaient pas nécessairement de caste Rajput). Le terme *sardar* est utilisé pour désigner sans distinction statutaire l'ensemble des Rajputs participant au *darbar*. Malgré l'apparente rigidité des catégories sociologiques composant une telle hiérarchie et la notion voulant que chacun connaisse sa place afférente dans le *darbar* (et donc dans le royaume), des disputes ont eu cours (et ont encore cours) à cet effet, et les individus et les groupes ne restèrent pas irrémédiablement à la même position tout au cours de leur carrière politique au sein du royaume (*Ibid*: 86). Le statut socio-politique de chaque participant est exprimé, légitimé et confirmé (ou infirmé) à travers un ensemble de gestes et de dons symboliques à charges honorifiques, de même que par la proximité au corps du roi – qui est incarnation symbolique de l'État dynastique – de chaque participant dans l'enceinte cérémonielle du *darbar*. L'enjeu est ici celui de l'honneur des participants, ceci en ce qu'il est la marque d'un statut socio-politique et d'un héritage généalogique corollaire, et qu'il garantit, par exemple, la possibilité pour le participant d'arranger de meilleures alliances matrimoniales pour ses enfants (*Ibid*: 89),

lesquelles lui permettent potentiellement d'augmenter ou du moins de maintenir son statut dans la hiérarchie de caste Rajput grâce aux opportunités propres à un système de parenté hypergamique. Il est entendu que le principe d'honneur tel qu'il est présenté ici par Harlan se réfère de façon englobante aux composantes symboliques (valeurs, droits, devoirs, idéaux, normes, etc.) de l'éthos Rajput tel qui est conçu être celui de chacun des descendants de groupes lignagiers Rajput participant du *darbar*, ceci sur des plans référentiels autant «traditionnels» que contemporains, i.e. autant dans ses dimensions structurelles qu'agentives. Ainsi, au sein du *darbar*, les atteintes pouvant être portées par un participant envers l'honneur d'un autre constituent des attaques indirectes à l'éthos Rajput de ce dernier ainsi qu'à celui de la généalogie d'appartenance de celui-ci. De telles attaques sont donc perçues comme étant socialement et politiquement très graves car elles peuvent entraîner la chute statutaire du participant et avec elle celle de sa généalogie d'appartenance.

Harlan présente le *darbar* qui eut lieu en 1989 à l'occasion de l'anniversaire du *maharaja* de Jodhpur. Il est estimé par un des *maharaj* que plus de 300 personnes étaient présentes au *darbar* cette année-là, ce qui dénote une augmentation significative des présences au *darbar* au cours des années 1980 et 1990 (*Ibid*: 105-106). L'augmentation en popularité du *darbar* serait en partie liée aux bénéfices que certains des participants espèrent en tirer, spécialement en regard des activités politiques et commerciales du *maharaja* de Jodhpur hors du *darbar*: en 1990 il est devenu un membre indépendant du parlement, le Rajya Sabha du Rajasthan, élu sans opposition, et en 1994 il a accédé au poste de président du «Rajasthan Tourism Development Corporation» (*Ibid*: 109). Parmi



les participants se trouvaient des employés du palais et du fort de Jodhpur (incluant des *purohits*), des Rajputs ayant maintenu des relations avec la famille du *maharaja*, des gens membres d'organisations caritatives ayant reçu des dons du *maharaja*, des commerçants entretenant des rapports commerciaux avec le palais royal, enfin quelques étrangers proches du *maharaja* ainsi que des touristes, ces derniers pouvant assister aux événements rituels dans les balcons au-dessus de l'enceinte cérémonielle du *darbar* (*Ibid*: 105-106). Depuis l'Indépendance de l'Inde, de moins en moins de Rajputs *jagirdars* assistent au *darbar* (*Ibid*: 105-106). Les distinctions statutaires ne sont plus aussi marquées qu'elles ont pu l'être autrefois, ce qui, selon Harlan, atteste d'une «démocratisation» du rituel (*Ibid*: 107-108). En somme, le statut de chaque participant et l'honneur qui y est attaché est souligné par la position où chacun s'assoit dans l'enceinte cérémonielle au regard de la centralité rituelle du roi, par le fait que le souverain se lève (pour les *maharajs*, Rao Rajas, *sirayats*, etc.) ou non (pour les serviteurs et les employés) lorsqu'il se voit présenté le *nazar* (offrande monétaire, ou d'or) par chaque participant, enfin par l'ordre dans lequel les participants se lèvent pour aller présenter leur *nazar* au roi (*Ibid*: 108).

Peu avant le *darbar* de 1989, le *maharaja* de Jodhpur indiqua à son fils aîné et héritier que lors des cérémonies à venir ce dernier s'assoierait à une position différente de celle qui avait été précisée dans les invitations au *darbar* qui venaient d'être envoyés aux Rajput de noble statut de l'ancien royaume. Cette nouvelle position le plaçait au sommet des *jagirdars* mais sous les *sirayats* et les *maharajs*. De la sorte, le *maharaja* retrogradait publiquement son fils à une position inférieure à celle de tous les anciens nobles et

membres de la famille royale au sein du *darbar*. Pour le *maharaja*, il ne s'agissait toutefois pas là d'offenser son fils mais plutôt de réprimander des *maharajs* réfractaires qui refusaient d'accepter la décision du palais royal de mettre fin aux titres des *maharajs* après trois générations et ainsi de les exclure de la section du *darbar* qui est réservée pour les *maharajs* (*Ibid*: 113). Cela signifiait qu'en 1989 les petits-fils des *maharajas* de Jodhpur pourraient garder le titre de *maharaj* et continuer de s'asseoir dans la section du *darbar* réservée aux *maharajs* mais que les arrière-petits-fils des *maharajas* de Jodhpur perdraient leurs titres et qu'ils devraient s'asseoir aux sections réservées aux Rajput *rajvis* et *sardars* (*Idem*). De même, ils devraient désormais présenter leur *nazar* après les *sirayats* et non plus avant eux comme c'est le cas des *maharajs* (*Idem*). Les *maharajs*, furieux, s'objectèrent vivement à un tel changement, en arguant que les *maharajs* de troisième génération pourraient continuer à s'asseoir à un endroit en accord avec leur statut alors que leurs fils devraient accepter d'avoir un statut inférieur à leurs pères et s'asseoir avec les Rajput *rajvis* et *sardars*; cela allait diviser les familles et produire d'insupportables distinctions statutaires entre pères et fils, lesquelles seraient rendues publiques dans le *darbar* (*Ibid*: 113-120). Du point de vue des *maharajs*, le palais royal, envers lequel ils étaient pourtant loyaux, augmentait ainsi le statut des *sirayats* au-dessus de celui des *maharajs* de quatrième et cinquième génération, ce qui leur apparaissait comme tout à fait inadmissible étant donné qu'ils se considéraient comme des parents de sang du *maharaja* de Jodhpur alors que les *sirayats*, eux, depuis l'abolition des *jagirs* pendant les réformes agraires des années 1950, ne sont plus considérés comme ayant des relations avec le *maharaja*. Selon les propos d'un de ces *maharaj*:

«the nobles don't have any relationship with HH [His Highness]. They were important when their *jagirs* were there – when Pokaran [un ancien

*jagir* d'importance à l'ouest de Jodhpur] was there he was Pokaran Thakur Sab, now after the Pokaran has gone he his no more a Pokaran Thakur Sab but *our* relation of *blood* remains there – *it* has not gone... That democracy may come or anything may come that blood is there – they can't refuse that I am Maharaja Umaid Singh's second cousin and I'm great-uncle of Maharaja Gaj Singh whereas those *sirayats* and *jagirdars* they don't have any importance after their *jagirs* have been resumed.» (*Ibid*: 120-121; les italiques sont de l'auteure).

La situation fut rétablie lors du *darbar* de 1994, le palais royal ayant décidé que le titre de *maharaj* pourrait, comme auparavant, être accordé jusqu'à la cinquième génération, ce qui, de fait, rétablissait les *maharajs* concernés (ceux de quatrième et de cinquième génération) dans leur «juste» position au sein du *darbar* ainsi que dans l'ordre qu'ils concevaient être le leur dans la présentation du *nazar* au roi (*Ibid*: 120). Il est notable de constater que de telles luttes statutaires aient encore lieu entre des Rajputs qui n'ont pas de pouvoir politique dans la République de l'Inde, ceci à la défense de leur honneur et du statut qui lui y est associé, à la défense surtout, il semble, de leurs généalogies d'appartenances et de la «Tradition» de caste qui y est afférente et qui est encore sujette, on en prend la mesure, à des utilisations intéressées.

## V. Conclusion

---

Le cadre de réflexion que l'on s'est donné dans ce mémoire en était un où l'argumentaire se voulait illustration du caractère dynamique de la «Tradition» de caste Rajput, spécialement des composantes idéologiques de cette «Tradition» telles qu'elles sont codifiées dans l'éthos des Rajputs du Rajasthan. Ainsi on a pu constater les dimensions structurelles de cette «Tradition» de même que certaines des utilisations agentives, surtout politiques, qui en ont été faites par les Rajputs ainsi que, notamment, par l'Empire Britannique en Inde. C'est là des dimensions politiques d'une dialectique entre structures et agents que l'on a de la sorte mis en lumière. On a d'abord souligné que la socialisation à l'éthos Rajput est différenciée, qu'elle répond notamment à des contextes socio-historiques changeants et qu'ainsi l'intériorisation de cet éthos est elle-même hétérogène d'un Rajput à l'autre, en accord aussi avec les modalités plus spécifiques qui sont celles des institutions villageoises et familiales d'éducation sociale dans lesquelles s'inscrivent les parcours de socialisation des agents Rajputs. L'examen de cadres socio-politiques d'expression et d'utilisation de l'éthos Rajput (formation des royaumes Rajput; «mise sous tutelle» des États Rajput par l'Empire Britannique; intégration sociale, politique, et économique de ces royaumes dans la République de l'Inde) nous a permis ensuite d'attester que la «Tradition» de caste Rajput n'est pas monolithique, pas plus qu'elle n'est caractérisée par une ontologie primordiale a-historique.

En somme, il appert qu'au moins deux «Traditions» de caste Rajput se sont actualisées et ont été utilisées au regard des représentations, de l'histoire, et des rituels

régaliens et martiaux des Rajputs du Rajasthan. Il s'agit de ce que Kolff (1990) identifie comme la «Grande» et la «Petite Tradition» Rajput, et de ce que Rudolph et Rudolph (1968) présentent respectivement comme le modèle du «practical norm of conduct» et celui du «feudal honor and valor without regard to consequences». On a été en mesure de démontrer qu'à la «Grande Tradition» décrite par Kolff correspond, en somme, le modèle du «practical norm of conduct» des Rudolph, et que la «Petite Tradition» recoupe largement le modèle du «feudal honor and valor without regard to consequences». Ainsi, la «Grande Tradition» et le «practical norm of conduct» se réfèrent à l'«orthodoxie généalogique» qui fut celle des dynasties des royaumes Rajput du Rajputana, laquelle répondait notamment aux besoins de la légitimité politique desdits royaumes, ceci en reliant l'élite de ces clans Rajputs aux plus anciens lignages *ksatriya* de l'Inde Ancienne. Ce fut là une des modalités de la réalisation du *ksatriya dharma*, et plus spécialement du Rajput *dharma* par des Rajputs du Rajasthan, réalisation qui met notamment l'accent sur les valeurs de l'éthos Rajput que sont l'autorité, la loyauté, la générosité, la protection du *dharma*, la fierté d'appartenance lignagière, et l'honneur. En ce qui a trait à la «Petite Tradition» et au modèle du «feudal honor and valor without regard to consequences» qui lui est corollaire, on a vu qu'ils renvoient à l'idéologie qui est celle du guerrier-renonçant, et spécialement au modèle du sacrifice du héros par la mort au combat qui est nourriture à la Déesse. On aura multiplié les exemples en ce sens, qu'il s'agisse des Rajputs dont les derniers instants sont inscrits dans des «pierres de héros» qui parsèment la région de l'État actuel du Rajasthan, de ceux qui vêtus de leurs robes couleur saffron se sont livrés au rite du *jauhar*, des guerriers-ascétiques qui, tels que décrit par Kolff, s'engageaient comme mercenaires, ou encore de Rajendra Singh, du village de Deoli dans le district

d'Udaipur, qui faisait le souhait de finir ses jours en se battant, avec la conscience de sa mort prochaine, dans une guerre contre le Pakistan. On a dit que les Rajputs, en se comportant de la sorte, accomplissaient leur *ksatriya dharma*, qu'ils visaient ainsi à maintenir le *dharma*, spécialement à protéger leurs royaumes, leurs femmes, les vaches, et les Brahmanes; et enfin, qu'ils atteignent la *moksa* par une telle mort. Ce sont des valeurs de l'éthos Rajput telles la force physique, la bravoure, le leadership, l'honneur, la gloire, et la protection du *dharma* qui ont pu être exprimées de la sorte.

Il s'agissait ensuite d'estimer dans quelle mesure les composantes idéologiques de ces «Traditions» de caste Rajput codifiées dans l'éthos Rajput sont encore exprimées et politiquement utilisées par des Rajputs du Rajasthan contemporain. On a pu attester de cela d'abord à travers l'examen critique de certaines recherches récentes ayant trait aux cultes et aux récits de héros en contextes rajasthani contemporains, où dans le cas des premiers on a constaté que c'est notamment par procuration ritualisée que s'expriment des valeurs de la «Petite Tradition» et du «feudal honor and valor without regard to consequences», alors que dans le cas des seconds ce sont des luttes sémiotiques, des négociations statutaires auxquels se livrent les agents Rajputs dans l'expression et l'utilisation politiquement intéressée de ce versant idéologique de leur «Tradition» de caste. Enfin, en ce qui a trait à la «Grande Tradition» et au «practical norm of conduct», on a illustré qu'ils s'expriment entre autres dans des rituels régaliens ayant cours dans l'ancien royaume du Marwar, à Jodhpur, que les enjeux y sont ceux de l'honneur et du statut des participants, qu'il y a encore des conflits statutaires à cet effet malgré que ces Rajputs n'aient plus de pouvoir politique dans la République de l'Inde, enfin que c'est en

définitive les généalogies d'appartenances des protagonistes telles qu'elles participent de cette portion de la «Tradition» de caste Rajput qui, dans ces espaces ritualisés où se jouent des luttes sémiotiques, sont encore de nos jours sujettes à des utilisations intéressées.

## VI. Glossaire des termes sanskrit, hindi, et rajasthani

---

*Définitions sommaires, en partie inspirées des glossaires de Balzani, M., Modern Indian Kingship et Harlan, L., The Goddesses' Henchmen.*

*Adharma*: sans ou contre le *dharma*.

*Agni*: dieu du feu.

*Ahimsa*: non-violence.

*Apsara*: demoiselle céleste qui accueille au paradis le héros Rajput mort par le sacrifice de la guerre.

*Arjuna*: héros du *Mahabharata*; roi idéal.

*Artha*: un des buts de l'homme. Concerne le domaine politico-économique.

*Arthasastra*: traité sur la juste administration du royaume hindou.

*Atman*: le Soi, qui dans le cycle des renaissances transmigre de corps en corps jusqu'à la délivrance finale (*moksa*).

*Balidan*: héros Rajput qui se sacrifie et nourrit la Déesse par sa mort au combat.

*Bhagavad Gita*: portion du *Mahabharata* où Krsna révèle sa nature d'*avatara* (incarnation de Visnu) à Arjuna et énonce les principes à la base du cycle des renaissances et de l'«action-dans-le-monde».

*Bhakti*: dévotion envers un dieu ou une déesse.

*Bhil*: tribu du Rajasthan historiquement alliée aux Rajputs du royaume de Mewar.

*Bhima*: héros particulièrement fort et violent du *Mahabharata*.

*Bhomia*: Rajput de bas statut, souvent agriculteur-tenancier.

*Bhopa*: conteur nomade ou officiant dans des temples où sont vénérés des héros épiques populaires du Rajasthan; médium possédé par ces héros.

*Brahman*: *varna* et *jati* des prêtres hindous.

*Caran*: *jati* de bardes et généalogistes traditionnellement associés aux Rajputs.



*Darbar*: cérémonie de la Cour royale.

*Dasara*: festival annuel de dévotion envers la Déesse; particulièrement populaire chez les Rajputs. Célèbre aussi la victoire de Rama sur le démon Ravana dans le *Ramayana*.

*Dharma*: action conforme à l'ordre universel.

*Dharmaraja*: est dit du roi qui gouverne en accord avec le *dharma*; caractéristique attribuée à Yudhisthira dans le *Mahabharata*.

*Dharmasastra*: traité sur le *dharma*.

*Dharna*: protestation non-violente pratiquée par un Caran afin de contester la légitimité d'un roi; consiste à se donner la mort.

*Dhebo*: héros Rajput de l'épopée populaire rajasthani Pabuji; fort, vorace, et violent.

*Draupadi*: épouse des Pandavas dans le *Mahabharata*; Déesse.

*Durga*: forme de la Déesse, «Inaccessible» ou «celle dont on approche difficilement»; en tant que personnification de la souveraineté, la *sakti* a eu la plupart du temps le nom de Durga dans les royaumes hindous.

*Duryodhana*: chef des Kauravas dans le *Mahabharata*.

*Gaddi*: trône.

*Ganesa*: dieu-éléphant.

*Hanuman*: dieu-singe; allié de Rama dans le *Ramayana*.

*Indra*: roi des dieux; *ksatriya* par excellence dans la *sruti*.

*Jagir*: fief, souvent octroyé pour services rendus à l'État et sous promesses de verser un tribut et de fournir des soldats d'infanterie pour la guerre.

*Jagirdar*: propriétaire d'un *jagir*, souvent un noble Rajput.

*Jagirdari*: type de système foncier où étaient distribués des *jagirs* ou territoires à des *jagirdars* en échange de services militaires.

*Jajmani*: système villageois de prestations et contre-prestations économiques et rituelles.

*Jati*: groupe de descendance; caste.

*Jauhar*: immolation de masse des femmes Rajput lorsque les hommes qui les protègent se livrent au sacrifice de la mort au combat dans une bataille où la défaite est assurée.

*Kama*: plaisir; un des buts de l'homme.

*Karma-phala-samnyasa*: «abandon des fruits de l'action»; précepte de vie énoncé par Krsna à Arjuna dans la *Bhagavad-Gita*.

*Karma-samnyasa*: «abandon de l'action en soi».

*Karmayoga*: doctrine privilégiant l'action-dans-le-monde.

*Karna*: héros du *Mahabharata*; «l'aîné méconnu» des Pandavas.

*Khalsa*: territoires de la Couronne dans les royaumes Rajput du Rajputana.

*Khatedar*: cultivateurs-tenanciers redevables directement au gouvernement du Rajasthan et ayant des droits de transfert et d'héritage sur leurs terres.

*Khudkasht*: type de tenure foncière cultivable à des fins de subsistance personnelle.

*Krsna*: héros du *Mahabharata* où il est conseiller des Pandavas, charretier d'Arjuna, et incarnation de Visnu.

*Ksatra*: pouvoir des rois ou des membres du *varna ksatriya*.

*Ksatriya*: *varna* auquel s'identifient les *jatis* de rois et guerriers de l'Inde.

*Kuldevi*: déesse de clan.

*Laksman*: héros du *Ramayana*; frère de Rama.

*Linga*: représentation phallique de Siva.

*Mahabharata*: épopée classique de l'Inde.

*Maharaj*: titre donné aux fils des rois qui ne deviennent pas eux-mêmes des rois.

*Maharaja*: «grand roi»; épithète de plusieurs des rois du Rajputana.

*Maharana*: «grand roi»; épithète du roi de Mewar.

*Maharani*: épouse du roi, reine.

*Maharao*: «grand roi»; épithète de certains rois du Rajputana.

*Manusmṛti*: livre de préceptes philosophico-religieux de la *smṛti*; *Les Lois de Manu*.

*Mardana*: quartier des hommes dans la maisonnée Rajput.

*Marwar*: ancien nom de l'État Rajput de Jodhpur.

*Matampursi*: cérémonie de condoléance.

*Mewar*: ancien nom de l'État Rajput d'Udaipur.

*Nakula*: héros secondaire du Mahabharata.

*Navratri* ou *Navratra*: fête annuelle automnale durant neuf jours célébrée en l'honneur de la Déesse mais commémorant aussi l'épopée de Rama, le héros du *Ramayana*; fête politique spécialement importante pour les Rajputs.

*Nichrawal*: offrande en argent offerte par des courtiers à leur roi en guise de souhait d'une vie longue et prospère.

*Nazar*: offrande en argent ou en or faite au roi dans sa Cour.

*Pabuji*: héros Rajput de l'épopée du même nom.

*Panchayat*: conseil de village ou de caste.

*Parda*: «voile»; l'isolement des femmes dans la maisonnée.

*Prthvi Raj*: héros Rajput du Rajputana célébré pour ses succès contre les Afghans de Ghor à la fin du XII<sup>ème</sup> siècle A.D.

*Puja*: offrande rituelle/culte consistant en une série d'offrandes et de services.

*Purana*: textes de la *smṛti* comprenant des listes de filiation des clans *ksatriya* les plus anciens, élaborées pour des périodes allant jusqu'au deuxième millénaire avant notre ère.

*Purohit*: *jati* des Brahmanes au service des rois Rajput du Rajputana.

*Purusa*: l'Homme primordial duquel sont issus les quatre *varnas*.

*Purusartha*: terme désignant les quatre buts de l'homme: *dharma*, *artha*, *kama*, *moksa*.

*Raksasa*: démon.

*Rama*: héros du *Ramayana*; roi *ksatriya* idéal.

*Ramayana*: épopée classique de l'Inde.

*Rao Raja*: titre donné aux fils des rois issus de relations avec des concubines.

*Ravana*: démon de Lanka contre lequel se bat Rama dans le *Ramayana* afin de récupérer son épouse, Sati.

*RgVeda*: texte fondateur du védisme.

*Sahadeva*: héros secondaire du *Mahabharata*.

*Sakti*: pouvoir: le pouvoir d'activation souvent associé aux déesses et aux femmes; une déesse.

*Sannyasin*: renonçant, personne religieuse ou sacrée qui a renoncé à toutes relations sociales et à la propriété.

*Sati*: femme qui se donne la mort sur le bûcher funéraire de son époux défunt; l'acte de faire cela.

*Siva*: dieu hindou auquel s'identifient plusieurs renonçants.

*Smrti*: désigne le corpus des textes de l'Inde classique.

*Sruti*: désigne le corpus des textes de l'Inde ancienne.

*Surya*: dieu du soleil.

*Sudra*: *varna* auquel s'identifient les *jatis* dites «de service».

*Suta*: *jati* de charretiers; *jati* de la famille ou fut élevé Karna dans le *Mahabharata*.

*Tazim*: honneur de réception à la Cour accordée par le roi à ses courtiers – peut être simple (*ekeori*) ou double (*dohri*).

*Tehsil*: subdivision administrative d'un district.

*Tejaji*: héros d'une épopée populaire du Rajasthan; nom de cette épopée.

*Tejas*: ardeur héroïque.

*Thakur*: maître, gouvernant local, seigneur de village.

*Thikana*: fief.

*Tilak*: marque auspiciouse souvent placée sur le front.

*Vaisya*: *varna* auquel s'identifient les *jatis* de marchands.

*Varna*: un des quatre types sociologiques au fondement de l'organisation sociale de *jatis*.

*Visnu*: dieu hindou ayant plusieurs incarnations, notamment Krsna et Rama.

*Yudhishthira*: héros du *Mahabharata*; il est le *dharmaraja*.

*Zamindar*: propriétaire foncier.

*Zenana* ou *Zanana*: quartier des femmes dans la maisonnée Rajput.

## VII. Bibliographie

---

Acharya, K. A., *Maratha-Rajput relations from 1720 to 1795 A.D.* Akola : Acharya. 1978.

Agrawala, R.C., «Govardhana Pillars from Rajasthan: An Iconographic Study.» *In* Settar, S. et G.D. Sontheimer (éds), *Memorial Stones: A Study of their Origin, Significance and Variety.* Dharwad, Karnatak University; Institute of Indian Art History; Heidelberg, University of Heidelberg: South Asia Institute. 1982. pp.151-155.

Allen, N.J., «Arjuna and the Second Function: A Dumézilian Crux.» *Journal of the Royal Asiatic Society.* Series 3. 9:3. 1999. pp.403-418.

Balzani, M., *Modern Indian Kingship: tradition, legitimacy & power in Rajasthan.* Oxford: James Currey. 2003.

Basham, A.L., *The Wonder that was India.* London: Sidgwick & Jackson. 1954.

Bautes, N., «Forms and Expressions of a Local Heritage: The Case of Udaipur City.» *In* Joshi, V. et S. Singh (éds), *Institutions and Social Change.* New Delhi: Rawat Publications. 2003. pp.106-126.

Biardeau, M., *L'Hindouisme: Anthropologie d'une Civilisation.* Paris: Flammarion. 1995 [c1971].

Biardeau, M., «The Salvation of the King in the Mahabharata.» *In* Madan, T.N. (éd.), *Way of Life: king, householder, renouncer (essays in honor of Louis Dumont).* Paris: Maison des Sciences de l'Homme. 1982. pp.75-97.

Bloch, M., «The Ritual of the royal bath in Madagascar: the dissolution of death, birth and fertility into authority.» *In* Cannadine, D. et S. Price (éds), *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies.* Cambridge: Cambridge University Press. pp.271-297.

Brockington, J., «Indra in the Epics.» *Studia Orientalia.* 94. 2001. pp.67-82.

Brockington, J., *The Sanskrit Epics.* Leiden: Brill. 1998.

Carstairs, G. M., *The twice-born : a study of a community of high-caste Hindus.* London : Hogarth Press. 1957.

Chattopadhyaya, B.D., «Origin of the Rajputs: The Political, Economic and Social Processes in Early Medieval Rajasthan.» *In* Chattopadhyaya, B.D., *The Making of Early Medieval India.* Delhi: Oxford University Press. 1994. pp.57-88.

Chattopadhyaya, B.D., «Early Memorial Stones of Rajasthan. A Preliminary Analysis of their Inscriptions.» *In* Settar, S. et G.D. Sontheimer (éds), *Memorial Stones: A Study of their Origin, Significance and Variety*. Dharwad, Karnatak University: Institute of Indian Art History; Heidelberg, University of Heidelberg: South Asia Institute. 1982. pp.139-149.

Chauhan, B.R., *A Rajasthan village*. New Delhi : Vir Pub. House. 1967.

Cohen, S.P., *The Indian Army : its contribution to the development of a nation*. Delhi : OUP. 1990.

Dange, S.A., «Aspects of War from the RgVeda.» *Journal of Indian History*. 44. 1966. pp.125-138.

Das, C. N., *The Rajputana Rifles : brief history*. New Delhi: Reliance Pub.House. 1995.

de Jong, J.W. «The Study of the Mahabharata. A brief survey (Part I).» *Hokke Kunka Kenkyu*. 11. 1985. pp.1-21.

de Jong, J.W. «The Study of the Mahabharata. A brief survey (Part I).» *Hokke Kunka Kenkyu*. 10. 1984. pp.1-19.

Debnath, D., «Dynamism of caste System in Rajasthan.» *The Eastern Anthropologist*. 51:4. 1998. pp.363-371.

Deliège, R., *Le système des castes*. Paris: PUF. 1993.

Deshpande, M.M., «The Ksatriya Core of the Bhagavad-Gita.» *In* Narang, S.P. (éd.), *Modern Evaluation of the Mahabharata*. Delhi: Nag Publishers. 1995. pp.182-193.

Dorschner, J., «Rajput Alcohol Use in India.» *Journal of Studies on Alcohol*. 44:3. 1983. pp. 538-544.

Dumézil, G., *Mythe et Épopée I.II.III*. Paris: Gallimard. Collection Quarto. 1995 [c1968; c1971; c1973].

Dumézil, G., *Heur et Malheur du Guerrier. Aspects Mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. Paris: Flammarion. 1985.

Dumont, I., *Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications*. Paris : Gallimard. 1979 [c1966].

Ellinwood, D.C., «Rajput Honour in a Restricted Colonial Environment: An Early Twentieth Century Experience – Amar Singh of Kanota.» *In* Joshi, V.(éd.), *Culture, Communities, and Change*. Jaipur: Rawat Publications. 2002.

Ellinwood, D. C. « A Rajput aristocrat in imperial service: ambiguous relationships. » *Indo-British Review* [India]. 15:2. 1988. pp.91-101.

Farwell, B., *Armies of the Raj. From the Mutiny to Independence, 1858-1947*. New York: W.W. Norton & Company. 1989.

Filliozat, J., «L'abandon de la vie par le sage et les suicides du criminel et du héros dans la tradition indienne.» *Arts Asiatiques*. 15. 1967. pp.65-88.

Filliozat, P., «The After-Death Destiny of the Hero According to Mahabharata.» *In* Settar, S. et G.D. Sontheimer (éds), *Memorial Stones: A Study of their Origin, Significance and Variety*. Dharwad, Karnatak University; Institute of Indian Art History; Heidelberg, University of Heidelberg: South Asia Institute. 1982. pp.3-8.

Fox, R.G., «Varna schemes and ideological integration in Indian society.» *Comparative studies in society and history*. 11:1. 1969. pp 27-45.

Frankel, F.R., «Preface.» *In* Rao, M.S.A. et F.R. Frankel (éds), *Dominance and State Power in Modern India: Decline of a Social Order, vol.II*. Delhi: Oxford University Press. 1990. pp.xi-xxiii.

Gahlot, J.S., *Rajasthan: a socio-economic study*. Jodhpur: Rajasthan Sahitya Mandir. 1981.

Gahlot, S.S., *Castes and Tribes of Rajasthan*. Jodhpur: Jain Brothers. 1989.

Ganguly, K.K. et al, «An ethnographic account of opium consumers in Rajasthan (India) : socio-medical perspective.» *Addiction*. 90 :1. 1995. pp.9-22.

Gitomer, D.L., «Raksasa Bhima: Wolfbelly among ogres and brahmins in the Sanskrit Mahabharata and the Venisamhara.» *In* Sharma, A. (éd.), *Essays on the Mahabharata*. Leiden: E.J. Brill. 1991. pp.296-323.

Goldman, R.P., «Ramah Sahalaksmanah: Psychological and Literary aspects of the composite hero of Valmiki's Ramayana.» *Journal of Indian Philosophy*. 8. 1980. pp.149-189.

Gupta, L.C., *Land Ceiling and After*. Jaipur: Rawat Publications. 1994.

Harlan, L., *The goddesses' henchmen: gender in Indian hero worship*. Oxford: Oxford University Press. 2003.

Harlan, L., *Religion and Rajput Women. The Ethic of Protection in Contemporary Narratives*. Berkeley: University of California Press. 1992.



Haynes, E.S., «Wearing Honour: The Introduction of Tangible Representations of Honour into the Rajputana States.» *In* Joshi, V.(éd.), *Culture, Communities, and Change*. Jaipur: Rawat Publications. 2002. pp.35-58.

Haynes, E. S., «Rajput ceremonial interactions as a mirror of a dying Indian state system, 1820-1947.» *Modern Asian Studies*. 24:3. 1990. pp.459-492.

Haynes, E.S., «A Corinthian capital on a column of Ellora.» *Journal of Indian History*. 57: 2-3. 1979. pp.235-271.

Haynes, E. S., «Imperial impact on Rajputana: the case of Alwar, 1775-1850.» *Modern Asian Studies*. 12:3. 1978. pp.419-454.

Herrenschmidt, O., «Caste.» *In* Bonte, P., Izard, M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Quadrige/PUF. 2000. pp.129-131.

Hiltebeitel, A., *The Cult of Draupadi: Mythologies – From Gingee to Kurukshetra, vol.1*. Chicago: University of Chicago Press. 1988.

Hitchcock, J. T., «The Idea of the Martial Rajput.» *Journal of American Folklore*. 71. 1958. pp.216-223.

Hitchcock, J.T. et L. Minturn, *The Rajputs of Khalapur, India*. New York: Wiley. 1966.

Hopkins, E.W., *The Social and Military Position of the Ruling Caste in Ancient India, as represented by the Sanskrit Epic*. Varanasi: Bharat-Bharati. 1972 [c1889].

Ingalls, D.H.H., «On the Mahabharata.» *In* Narang, S.P.(éd.), *Modern Evaluation of the Mahabharata*. Delhi: Nag Publishers. 1995. pp.1-8.

Jhala, M.K.J., «An Exploration Rajputai and 'Maan' in the Rajput Imagination,» *In* Joshi, V.(éd.), *Culture, Communities, and Change*. Jaipur: Rawat Publications. 2002. pp.75-84.

Joshi, R., «Charans: The Contextual Dynamics of Caste in the Rajput System (14<sup>th</sup> to 16<sup>th</sup> Century).» *In* Joshi, R. et N.K. Singhi (éds), *Religion, Ritual and Royalty*. Jaipur: Rawat Publications. 1999. pp.304-313.

Joshi, R., «Feudal Bonds.» *In* Joshi, R. et N.K. Singhi (éds). *Folk, faith & feudalism : Rajasthan studies*. Jaipur: Rawat Publications. 1995.

Joshi, R. et N.K. Singhi, «Introduction. The Dynamics of Religion, Ritual and Royalty.» *In* Joshi, R. et N.K. Singhi (éds), *Religion, Ritual and Royalty*. Jaipur: Rawat Publications. 1999. pp.9-34.

Joshi, V.(éd.), *Culture, Communities, and Change*. Jaipur: Rawat Publications. 2002.

Joshi, V. et S. Singh (éds), *Institutions and Social Change*. New Delhi: Rawat Publications. 2003.

Karve, I.K., *Yuganta: the end of an epoch*. Poona: Deshmukh Prakashan. 1969.

Kasturi, M., «Rajput lineages, banditry and the colonial state in nineteenth-century "British" Bundelkhand.» *Studies in History [India]*. 15:1. 1999. pp.75-108.

Kolff, D.H.A., *Naukar, Rajput, and sepoy: the ethnohistory of the military labour market in Hindustan, 1450-1850*. Cambridge: Cambridge University Press. 1990.

Krishnamoorthy, K., «Hero: Death: Commemoration, as reflected in Sanskrit Literature – A Study.» *In* Settar, S. et G.D. Sontheimer (éds), *Memorial Stones: A Study of their Origin, Significance and Variety*. Dharwad, Karnatak University: Institute of Indian Art History; Heidelberg, University of Heidelberg: South Asia Institute. 1982. pp.9-16.

Laine, J.W., «Hinduism and the Mahabharata. A Review Essay.» *Wiener Zeitschrift Fur Die Kunde Sudasiens Und Archiv Fur Indische Philosophie*. 30. 1986. pp.73-81.

Leavitt, J., «Himalayan Variations on an epic theme.» *In* Sharma, A. (éd.), *Essays on the Mahabharata*. Leiden: E.J. Brill. 1991. pp.444-474.

Lodrick, D.O., «Rajasthan as a Region: Myth or Reality?». *In* Schomer, K. et al (éds), *The Idea of Rajasthan. Explorations in Regional Identity. Vol.I. Constructions*. New Delhi : Manohar. 1994. pp.1-44.

Madan, T.N., «Dumont on the Nature of Caste in India. » *In* Gupta, D. (éd.), *Social Stratification*. New York: Oxford University Press. 1992. pp.74-83.

Majumder, S., «From Ritual Drama to National Prime Time. *Mahabharata*, India's Televisual Obsession.» *In* Bahri, D. et M. Vasudeva (éds), *Between the Lines: South Asian and Post-Coloniality*. Philadelphia: Temple University Press. 1996. pp.204-215.

Mandelbaum, D.G., *Society in India*. Berkeley : University of California Press. 1970.

Mason, P., *A Matter of Honour. An account of the Indian Army its officers and men*. London: Jonathan Cape Ltd. 1974.

Mate, M.S., «Hero-Stones: the 'folk' and the 'classic'.» *In* Settar, S. et G.D. Sontheimer (éds), *Memorial Stones: A Study of their Origin, Significance and Variety*. Dharwad, Karnatak University: Institute of Indian Art History; Heidelberg, University of Heidelberg: South Asia Institute. 1982. pp.79-82.

Mathur, M.L. et A. Mahapatra, «A Restrospective Study of Opium Addicts in Deaddiction Camps and Rural Community in Western Rajasthan». *Journal of Human Ecology*. 4:4. 1993. pp.267-271.

Mathur, R. M., « Indian mutiny and the states of Jodhpur, Bikaner and Jaisalmer.» *Journal of Indian History* . 48:143. 1970. pp.357-376.

McGrath, K., *The Sanskrit Hero. Karna in Epic Mahabharata*. Leiden; Boston: Brill. 2004.

Minturn, L., *Sita's Daughters: Coming Out of Purdah. The Rajput Women of Khalapur Revisited*. Oxford: Oxford University Press. 1993.

Mohan, D., K.R. Sundaram et G.B. Advani, *Prevalence and Pattern of Alcohol Abuse among Rural Communities and its correlation with Adverse psycho-social sequelae*. Delhi: All Indian Institute of Medical Sciences. 1981. Abstracted by Murphy, H.B., *Transcultural Psychiatric Research Review*. 20:1. 1983. pp.54-57.

Murphy, H.B., D. Mohan, K.R. Sundaram et G.B. Advani, «Prevalence and Pattern of Alcohol Abuse among Rural communities and its Correlation with Adverse Psycho-Social Sequelae.» *Transcultural Psychiatric Research Review*. 20:1. 1983. pp.54-57.

Narain, I. et P.C. Mathur, «The thousand year Raj: Regional Isolation and Rajput Hinduism in Rajasthan before and after 1947.» *In* Rao, M.S.A. et F.R. Frankel (éds), *Dominance and State Power in Modern India: decline of a social order, vol.II*. Delhi: Oxford University Press. 1990. pp.1-58.

Niles, J.D., *Homo Narrans*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1999.

Omissi, D., *The Sepoy and the Raj. The Indian Army, 1860-1940*. London: MacMillan Press Ltd. 1994.

Pande, R., *Agrarian Movement in Rajasthan*. Delhi: University Publishers (India). 1974.

Parmar, L., *Society, Culture and Military System*. Jaipur; New Delhi: Rawat Publications. 1994.

Patil, D.R., «The Origin of Memorial Stones.» *In* Settar, S. et G.D. Sontheimer (éds), *Memorial Stones: A Study of their Origin, Significance and Variety*. Dharwad, Karnatak University: Institute of Indian Art History; Heidelberg, University of Heidelberg: South Asia Institute. 1982. pp.47-58.

Peabody, N., «Inchoate in Kota? Contesting authority through a north Indian pageant-play.» *American Ethnologist*. 24:3. 1997. pp.559-584.

Plunkett, F.T., «Royal marriages in Rajasthan.» *Contributions to Indian Sociology* (n.s.). 1973. 7. pp.64-80.

Raheja, G. G., *The Poison in the Gift*. Chicago : University of Chicago Press. 1988.

Ram, P., *Agrarian Movement in Rajasthan, 1913-1947 A.D.* Jaipur: Panchsheel Prakashan. 1986.

Ramakutty, P.V., *Curse as motif in the Mahabharata*. Delhi: Nag Publishers. 1999.

Rosen, S.P., *Societies and Military Power. India and its armies*. Ithaca: Cornell University Press. 1996.

Rudolph, L.I., «Producing and Reproducing Rajasthan: Why Col. Tod Represented Rajasthan the Way he did and its Consequences for Imperial, Nationalist and Rajput Historiography.» ,» *In* Joshi, V.(éd.), *Culture, Communities, and Change*. Jaipur: Rawat Publications. 2002. pp.19-34.

Rudolph, S. H., *Essays on Rajputana : reflections on history, culture and administration*. New Delhi: Concept. 1984.

Rudolph, S.H., L.I. Rudolph et M.S. Kanota (éds), *Reversing the Gaze: Amar Singh's diary, a colonial subject's narrative of Imperial India*. Boulder: Westview Press. 2002.

Rudolph, S.H., Rudolph, L.I., « Political Modernization of an Indian Feudal Order; An Analysis of Rajput Adaptation in Rajasthan. » *Journal of Social Issues*. 24:4. 1968. pp.93-128.

Saberwal, S., « On the Social Crisi in India: Political Traditions. » *Contribution to Indian Sociology*. (n.s.) . 18:1. 1984. pp.63-84.

Sax, W.S., «In Karna's Realm: an Ontology of Action.» *Journal of Indian Philosophy*. 28:3. 2000. pp.295-324.

Saxena, M., *Impact of the British Sovereignty on the economic conditions of Rajasthan: an original and documented historical account of the economic reforms introduced during the British regime in the States of Rajasthan, 1818-1947*. Delhi: Research Publications in Social Science. 1975.

Saxena, R. K., *Maratha relations with the major states of Rajputana, 1761-1818 A.D.* New Delhi : S. Chand. 1973.

Schomer, K. *et al* (éds), *The Idea of Rajasthan: explorations in regional identity*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributers: American Institute of Indian Studies. 1994. 2 vols.

Singh, D., *A Study of Land Reforms in Rajasthan*. Pilani, Rajasthan: Government of India, Research Programs Committee. Planning Commission. 1964.

Sharma, G., *Valour and Sacrifice: famous regiments of the Indian Army*. New Delhi: Allied Publishers. 1990.

Sharma, G.N., *Rajasthan Studies*. Agra: Lakshmi Narain Agarwal. 1970.

Sharma, K.L., «Feudalism and Peasant Movements in Rajasthan.» *The Journal of Sociological Studies*. 5. 1986. pp.103-127.

Shrimal, M.L., *Land Reforms: promise and performance*. New Delhi: Metropolitan. 1985.

Sikand, Y., «Folk history: The Case of the Devnarainkatha of the Gujjars of Rajasthan.» *Man in India*. 74:4. 1994. pp.403-411.

Singh, H., «Caste, Class and Peasant Agency in Subaltern Studies Discourse: Revisionist Historiography, Elite Ideology.» *The Journal of Peasant Studies*. 30:1. 2002. pp.91-134.

Sinh, R., *Studies on Maratha and Rajput History*. Jodhpur: Research Publishers. 1989.

Smith, B. K., *Classifying the universe : the ancient Indian varna system and the origins of caste*. New York : Oxford University Press. 1994.

Smith, J.D., *The epic of Pabuji: a study, transcription and translation*. Cambridge: Cambridge University Press. 1991.

Snodgrass, J.G., «The Centre Cannot Hold: Tales of Hierarchy and Poetic Composition from Modern Rajasthan.» *Journal of the Royal Anthropological Institute (n.s.)*. 10:2. 2004. pp.261-285.

Srinivas, M.N., *Caste in modern India, and other essays*. Bombay: Asia Publishing House. 1964 [c1962].

Srinivas, M.N., «The social system of a Mysore village.» .» *In* Marriott, McKim (éd.), *Village India. Studies in the Little Community*. Chicago: University of Chicago Press. 1955. pp.1-35.

Steed, G.P., «Notes on an approach to a study of personality formation in a hindu village in Gujarat.» *In* Marriott, McKim (éd.), *Village India. Studies in the Little Community*. Chicago: University of Chicago Press. 1955. pp.102-144.

Stern, H., «Les Rajput: guerriers, rois 'et' paysans. Éthique, Statut et Identité.» *In* Stern, H. et J.Pouchepadass (éds), *De la royauté à l'État : anthropologie et histoire du politique*

*dans le monde indien*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociale. Collection Purusartha. 1991. pp.123-161.

Stern, H., «Le pouvoir dans l'Inde traditionnelle: territoire, caste et parenté. Approche théorique et étude régionale (Rajasthan).» *L'Homme*. 13: 1/2. 1973. pp.50-70.

Stern, H. et J.Pouchepadass (éds), *De la royauté à l'État : anthropologie et histoire du politique dans le monde indien*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociale. Collection Purusartha. 1991.

Taft, F., «The Elusive Historical Mirabai: A Note.» *In* Babb, L.A., V. Joshi, et M.W. Meister (éds), *Multiple Histories. Culture and Society in the Study of Rajasthan*. Jaipur: Rawat Publications. 2002. pp.313-335.

Taft, F., «Royal Marriages in Rajasthan.» *Contributions to Indian Sociology* (n.s.). 7. 1973. pp.64-80.

Thapar, R., *Cultural Pasts*. Delhi: Oxford University Press. 2000.

Thapar, R., « Légitimation politique et filiation: le varna kshatriya en Inde du Nord. » *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*. 39:4. 1984. pp.783-797.

Thapar, R., «Death and the Hero.» *In* Humphreys, S.C. et H. King (éds), *Mortality and Immortality*. London: Academic Press. 1981.

Tod, J., *Annals and antiquities of Rajasthan, or the central and western Rajpoot states of India*. London: Smith, Elder and co. [etc.]. 1829-32.

Unnithan-Kumar, M., *Identity, gender and poverty : new perspectives on caste and tribe in Rajasthan*. Oxford : Berghahn Books. 1997.

Vergati, A., « Le roi et les déesses: la fête de Navaratri et Dasahra au Rajasthan. » *Journal asiatique*. 282:1. 1994. pp.125-146.

Vidal, D., «Les Restes de la Vengeance.» *In* Vidal, D., G. Tarabout et É. Meyer (éds), *Violences et Non-Violences en Inde*. Paris: Éditions de l'EHESS. Collection Purusartha. 16. 1993. pp.97-123.

Wikander, S., «Nakula et Sahadeva.» *Orientalia Suecana*. Vol.VI. 1957. pp.66-96.

Ziegler, N.P., «Evolution of the Rathor State of Marwar: Horses, Structural Change and Warfare.» *In* Schomer, K. et al (éds), *The Idea of Rajasthan: explorations in regional identity. Vol.II: Institutions*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors: American Institute of Indian Studies. 1994. pp.192-216.

