Boire l'opium

Un rituel d'hospitalité en Inde du Nord

Opium Drinking : A Ritual of Hospitality in North India

Sandrine Prévot

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/32514>

DOI : 10.4000/lhomme.32514

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2018

Pagination : 209-236

ISBN : 978-2-7132-2735-6

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Sandrine Prévot, « Boire l'opium », *L'Homme* [En ligne], 227-228 | 2018, mis en ligne le 01 octobre 2020, consulté le 07 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/32514> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.32514>

Boire l'opium

Un rituel d'hospitalité en Inde du Nord

Sandrine Prévot

EN 1878, Alexander Kinloch Forbes, administrateur colonial britannique, décrivait, dans *Rās Mālā. Hindu Annals of Western India, with Particular Reference to Gujarat*, une cérémonie d'opium appelée la « coupe rouge » (*red cup*), lors de laquelle les chefs rajput partageaient avec leurs invités et les membres du clan une boisson en signe d'hospitalité, de réconciliation, d'amitié et d'alliance :

« In times of peace and ease the Rajput leads an indolent and monotonous life [...]. At this hour the chief gets up again, washes his hands and face, and prepares for the great business of the day, the distribution of the red cup, kusumba or opium. He calls together his friends into the public hall, or perhaps retires with them to a garden-house. Opium is produced, which is pounded in a brass vessel and mixed with water; it is then strained into a dish with a spout, from which it is poured into the chief's hand. One after the other the guests now come up, each protesting that *kusumba* is wholly repugnant to his taste and very injurious to his health, but after a little pressing first one and then another touches the chief's hand in two or three places, muttering the names of Deos (gods), friends or others, and drains the draught. Each after drinking washes the chief's hand in a dish of water which a servant offers, and after wiping it dry with his own scarf makes way for his neighbor » (cité in Russell 1916: 424).

Loin d'avoir disparu, ce mode traditionnel de consommation d'opium est aujourd'hui encore attesté dans les États du Rajasthan et du Gujarat, à proximité des anciennes routes commerciales et des grandes régions productrices d'opium¹. La boisson d'opium faisait autrefois partie des pratiques de cour et, de fait, était rattachée à l'ancienne noblesse rajput du Nord-Ouest de l'Inde,

1. À l'époque de la domination britannique, le commerce de l'opium était alimenté par l'opium de Patna-Bengale, provenant du Bihar et du Bengale, puis expédié à Calcutta par les Britanniques, et par l'opium de Malwa, région actuellement située au sud du Rajasthan, et au Madhya Pradesh, contrôlé par les marchands locaux et acheminé vers Bombay ou le Sindh (Markovits 2009; Mahias 2002).

ainsi qu'à l'aristocratie moghole². Elle a été récemment observée chez les Rajput, haute caste de tradition martiale connue pour son non-végétarisme et son inclination pour l'alcool (Ganguly, Sharma & Krishnamachari 1995). De plus, de nos jours, les Bishnoi³, communauté végétarienne qui prône la non-violence et le respect de toute forme de vie, organisent régulièrement des cérémonies d'opium à destination des touristes⁴.

Cette pratique coutumière n'est pas autorisée par la législation internationale qui régit aujourd'hui la production mondiale d'opium. Mis en place sur des bases idéologiques et géopolitiques, le régime de contrôle repose sur une définition homogène de la dépendance aux drogues qui ne prend pas en compte le contexte socioculturel et condamne tout usage non médical (Chouvy & Laniel 2004 ; Ghatak 2010 ; Alexander & Schweighofer 1988 ; Nourrisson 2004). En Inde, la culture du pavot (*Papaver Somniferum L.*) duquel est extrait l'opium est contrôlée par le Central Narcotics Bureau, une branche du ministère des Finances, selon la réglementation du Narcotic Drugs and Psychotropic Substances Act (NDPS Act) de 1985, établie par le parlement indien. Sous l'égide de l'Organisation des Nations unies et des conventions internationales relatives au contrôle des drogues, l'Inde est devenue le principal pays producteur d'opium licite destiné à l'industrie pharmaceutique⁵. Seule une utilisation encadrée par les autorités médicales est autorisée, mais les systèmes traditionnels de médecine, tels que l'ayurveda, la médecine siddha et unani tibb, sont exclus et leurs anciens traitements médicaux à base d'opium, criminalisés (Charles & Britto 2001).

Dans cet article, nous nous intéresserons à la consommation de l'opium sous forme de boisson en tant que pratique sociale faisant l'objet d'un rituel communautaire. Jusqu'à présent, aucune étude approfondie de cet usage non médical n'a été faite. Or, comme l'a souligné Marie-Claude Mahias, l'histoire de la consommation d'opium ne sera complète que si l'on donne toute sa place à ce breuvage, en considérant la manière dont il est bu et les contextes sociaux auxquels il est associé (2002 : 321).

2. Les guerriers moghols, réputés pour leur bravoure sur les champs de bataille, incluaient l'opium dans leurs nombreux festins combinant vin, danse et musique (Matthee 2005 : 49). Quant aux nobles rajput, ils auraient adopté les coutumes de l'aristocratie musulmane, selon Harald Tambs-Lyche (2000).

3. Les Bishnoi sont connus pour être des consommateurs et des revendeurs, bien que l'opium soit interdit par l'une des règles de leur caste.

4. Certaines agences de voyages indiennes proposent d'ailleurs des visites dans les villages bishnoi pour assister à ce rituel de consommation. Les programmes sont parfois disponibles en ligne.

5. Selon l'Office des Nations unies contre la drogue et le crime (UNODC), en 2007, l'Inde fournissait 95 % de la production licite totale (Pietschmann 2007 : 152), et l'Afghanistan, plus de 90 % de la production illicite (*Ibid.* : 155).

J'ai observé les cérémonies d'opium, entre 2001 et 2016, chez les Raika (appelés aussi Rebari ou Rabari), une communauté de pasteurs établie au Rajasthan⁶, ainsi que dans le Nord du Gujarat, dans le Sindh et au Pakistan. Selon Reginald Enthoven (1990 [1922]), ils pourraient historiquement être originaires du Baluchistan. Leur mythe d'origine les présente comme des dresseurs de dromadaires et des descendants de clans rajput. Les Raika constituent la principale caste d'éleveurs de moutons⁷ et de dromadaires⁸ en Inde du Nord. Contrairement à de nombreuses communautés pastorales à travers le monde, ils sont végétariens. Ils vivent dans des quartiers (appelés *dhoni* ou *dhani*) éloignés du centre villageois, car il leur faut installer de vastes enclos pour parquer les troupeaux à côté des habitations. Au Rajasthan, ils sont recensés en tant que *other backward classes*, une catégorie désignant des communautés qui ne sont classées ni comme Dalits (ex-Intouchables, *scheduled castes* ou « castes répertoriées »), ni comme des hautes castes reconnues appartenir aux trois varnas supérieurs (Brahmane, Kshatriya, Vaishya), et caractérisées par un retard socio-éducatif.

Il est difficile de savoir quel était le statut des Raika dans la hiérarchie des castes avant les recensements coloniaux. Les Raika affirment avoir eu un statut proche de celui des Rajput et avoir été très respectés. Quant aux Rajput que j'ai rencontrés, ils reconnaissaient le rôle des Raika dans la vie du royaume. D'ailleurs, selon l'écrivaine Rani Laxmi Kumari Chundawat, la donation de terres qu'ils ont faite aux Raika en récompense de leur dévouement témoigne bien de l'estime qu'on leur accordait (Prévot 2010). Ce lien est aussi évoqué dans les contes rajput de *Dhola Maru* (Vaudeville 1962) et du héros Pabuji (Mondini 2013 ; Smith 2005), où les Raika s'illustrent par leur loyauté et leur habileté à dresser les dromadaires. Ils étaient également considérés comme des hommes de confiance auxquels les Rajput confiaient des messages à transmettre dans les royaumes voisins et, en tant que dresseurs, ils accompagnaient les caravanes commerciales britanniques. S'ils ne sont pas des guerriers, les Raika sont néanmoins connus pour leur force physique en raison de leur capacité à dompter les dromadaires et de leur habileté à manier le bâton. Instrument indispensable des bergers, emblème des rois (Malamoud 1994 : 56) et attribut des ascètes (Bouillier 1994 : 217), le bâton leur permettait de se défendre contre un

6. Pour des raisons de confidentialité, je ne mentionnerai ni les lieux précis ni les noms de mes interlocuteurs.

7. Ils sont considérés comme de « grands » éleveurs. À la différence des éleveurs de chèvres appelées « bêtes du pauvre », les Raika s'occupent de troupeaux bien plus importants : le nombre moyen de têtes de bétail est d'environ 100-150 bêtes. Mais les Raika estiment qu'autrefois les troupeaux pouvaient atteindre 300 têtes de bétail par famille.

8. L'élevage des dromadaires est aujourd'hui marginal, car cet animal n'est plus utile dans l'Inde moderne.

grand nombre d'agresseurs. Chez les Raika, la vocation ascétique est aussi répandue : cette caste a donné de nombreux renonçants aux ordres shivaïtes ou jains au Rajasthan (Srivastava 1997 : 153). En tant qu'éleveurs de moutons, ils ont entretenu par le passé une relation d'étroite interdépendance avec les fermiers, en leur fournissant la fumure des troupeaux qui servait à fertiliser les champs. Après l'Indépendance, la réduction des aires de pâturages, conséquence de la modernisation agricole, a affecté leurs moyens de subsistance. Autrefois sédentaires, les éleveurs raika ont alors opté pour de longues migrations pastorales dans les États voisins du Madhya Pradesh et de l'Uttar Pradesh, tandis qu'une partie de la communauté s'est installée dans les grandes villes du Sud, telles que Bangalore ou Chennai, pour exercer des activités commerciales variées. Au Rajasthan, les Raika étaient perçus, jusqu'à récemment, comme une communauté rurale attachée à la préservation de ses coutumes traditionnelles, donnant à voir « une image de stagnation, de vie au ralenti » (Stern 1996 : 124). Aux yeux des citadins suivant la mode vestimentaire urbaine, le costume folklorique des Raika apparaît comme la marque d'une identité « primitive » et « tribale » (Prévot 2009). Les *panchayats*, anciens conseils de caste toujours influents, veillent au respect des règles de caste, en particulier de l'endogamie et, parfois encore, de l'alliance matrimoniale appelée *atta satta*, qui consiste à échanger des sœurs entre deux groupes agnatiques.

Au début de ma recherche, en 2001, les cérémonies d'opium étaient relativement fréquentes chez les Raika et faisaient partie des règles régissant les relations de caste, comme les pratiques d'hospitalité. Ce type de consommation étant interdit par la loi, les Raika se procuraient l'opium auprès de réseaux de contrebande où l'anonymat des marchands ou des revendeurs était préservé. Les marchands, probablement originaires des régions productrices locales ou appartenant à des réseaux mafieux spécialisés dans le trafic d'opium, se présentaient devant les habitations des Raika et repartaient après une négociation rapide. Puis, en 2007, les *panchayats* ont décidé d'exclure les cérémonies d'opium des règles de caste et, de ce fait, elles sont devenues facultatives. Aujourd'hui, en raison de la hausse constante du prix de l'opium, conséquence de l'intensification des contrôles, les cérémonies sont trop onéreuses pour les familles d'éleveurs dont les revenus ont peu augmenté. En 2002, le prix du kilogramme s'élevait à 5000 roupies, tandis qu'en 2016, il atteint 50 000 roupies, voire davantage selon les saisons. Par ailleurs, la stigmatisation sociale croissante à l'égard de ce type de pratique interdite par la loi contribue à rendre les cérémonies plus rares.

Après une présentation générale des formes de consommation de l'opium en Inde, cette étude s'intéressera à la boisson d'opium, objet d'un rituel

d'hospitalité chez les Raika⁹. Substance partagée, ce breuvage est au cœur de la commensalité qui constitue, comme dans d'autres aires culturelles, un aspect fondamental de la sociabilité (Humphrey 2012; Ortner 1978; Munn 1992). Dans le contexte hindou, cette pratique sociale apparaît peu commune du fait des restrictions de contacts physiques liées à la notion de pureté et à l'importance symbolique de la nourriture qui se rapporte à des idéaux moraux, à l'ordre cosmique et à des objectifs spirituels (Khare 1992: 29).

La consommation de l'opium en Inde

Une consommation ancienne et largement répandue

L'opium aurait été introduit en Inde par les commerçants et médecins arabes entre les VII^e et IX^e siècles (Dwarakanath 1965; Kapoor 1995: 10; Mahias 2002: 302; Shukla 1970: 301). La connexion avec le monde arabe est appuyée par le fait qu'en hindi l'opium est appelé *afim*, ce qui rappelle le mot persan *afyun*¹⁰, lui-même hérité du grec *opion* (Matthee 2005: 97). L'opium est mentionné pour la première fois au XII^e siècle, dans un traité de médecine ayurvédique, le *Gadanigraha* (Zimmermann 1989: 73), puis au XIII^e ou XIV^e siècle, au Rajasthan, dans un livre de médecine, le *Sargadhara Samhita* (Chaturvedi, Tiwari & Rai 1981: 32). Il est aussi utilisé dans la médecine unani tibb, d'influence gréco-romaine, qui s'est développée à partir du XIII^e siècle dans le sultanat de Delhi (Dwarakanath 1965). La place importante de l'opium sur les marchés est attestée par les premiers voyageurs portugais (Bouchon 1991); sa consommation se serait en effet répandue dès le début du XVI^e siècle (Tambs-Lyche 2000: 199). Avec la chute de la dynastie moghole au XVIII^e siècle, le commerce d'opium passe sous le contrôle de marchands locaux, puis des Britanniques. La production s'accroît fortement et le commerce d'opium contribue à édifier les empires coloniaux (Mahias 2002; Markovitz 2009). Au cours de cette période, la consommation s'étend particulièrement dans les régions du Malwa, du Rajasthan et du Gujarat. Les parfumeurs en vendent dans les petites villes et les ascètes, appelés par les Anglais «Gosains», en assurent le transport depuis le Malwa, grande zone de production, vers les autres

9. Les comportements des buveurs d'opium ne seront pas abordés comme déviants ou pathologiques. Sans pour autant nier l'addiction ou les effets chimiques sur le corps, il est plutôt question ici de dépasser la posture médicale et normative, afin d'analyser les aspects socioculturels du breuvage et la manière dont il est fabriqué et consommé.

10. En Perse, l'opium est également connu sous le nom de *taryak*, qui est dérivé du terme grec *theriake*, signifiant «antidote à une morsure de serpent» (Matthee 2005: 97). En sanskrit, il est nommé *ahiphena*.

régions (Farooqui 2005 [1998]: 17). Selon l'administrateur anglo-indien et écrivain George Birdwood (1884), toutes les communautés religieuses –hindoues, bouddhistes, musulmanes– prenaient de l'opium au Rajasthan, au Gujarat, au Kutch et en Inde centrale, à la fin du XIX^e siècle. Toutefois, cette utilisation courante de l'opium en Inde ne semble pas avoir entraîné de conséquences dramatiques, comme en Chine ou dans les pays de l'Asie du Sud-Est (Richards 2002 ; Paulès 2008). À la fin du XIX^e siècle, le rapport de la Commission royale britannique (*Royal Commission*)¹¹ ayant conclu que cette habitude ne provoquait aucune dégradation physique ou morale importante¹² (Chopra & Chopra 1955), l'existence d'une consommation modérée en Inde sembla admise et les effets de la consommation d'opium furent jugés moins sévèrement que ceux provoqués par l'abus d'alcool en Grande-Bretagne (Pietschmann 2007: 32). Si l'officier britannique James Tod a pu constater une consommation d'opium excessive chez les Rajput (« Opium to the Rajpoot is more necessary than food » [1829: 645]), George Birdwood (1884), quant à lui, affirmera plus tard que l'abus d'opium n'entraînait pas de comportement asocial. Cette pratique banale, détachée de tout stigmate religieux, peut expliquer le fait que peu d'études sur les usages de l'opium, en particulier non médicaux, aient été menées, comme l'a suggéré l'historien Rudi Matthee (2005).

L'opium fait toujours partie de la culture rajasthani. En témoignent, par exemple, les énigmes populaires lors de jeux verbaux qui accompagnent les rituels de mariage rajput, où l'on pose la devinette suivante : « Son lait pousse dans les champs, son lait caillé va à l'étranger. Les vieillards le consomment volontiers ; il se vend pour le prix de l'argent. Qui est-il ? ». La réponse est bien évidemment l'opium (Schomer 1994: 133).

Usages médicaux et non médicaux

Le rapport de la Commission royale (voir *supra*) faisait état de trois périodes de consommation d'opium dans la vie de chaque homme au Malwa, au Rajasthan et au Gujarat : on administrait de l'opium en infime quantité aux nourrissons jusqu'à l'âge de trois ans¹³. La deuxième phase concernait les jeunes hommes mariés qui pouvaient en partager lors de rassemblements collectifs. Enfin, la dernière période touchait les personnes un peu plus âgées, qui, à partir de trente ou quarante ans, commençaient

11. Nommée par le gouvernement britannique en 1893, la Commission royale réalisa une enquête auprès d'un échantillon de 700 personnes issues de toutes les couches de la population, dont 161 médecins (Chopra & Chopra 1955).

12. Cette conclusion serait cependant à relativiser dans la mesure où elle favorisait les intérêts du gouvernement britannique.

13. Cette pratique a été observée dès le XVI^e siècle (Chopra & Chopra 1955).

à prendre régulièrement de l'opium pour des raisons médicales ou non (Farooqui 2005 [1998] : 74). Compte tenu du coût de l'opium, les usages non médicaux étaient souvent associés à la noblesse moghole et rajput. Le peuple n'en aurait, quant à lui, consommé que pour des raisons thérapeutiques ou semi-médicales. Cependant, cette distinction peut être contestée car, d'une part, nous ne disposons pas de données historiques sur les pratiques populaires et, d'autre part, on constate aujourd'hui des pratiques non médicales dans des communautés de statut différent (Ganguly, Sharma & Krishnamachari 1995 ; Chaturvedi *et al.* 2013 ; Charles & Britto 2001). Il est donc probable que d'autres communautés aient eu des usages non médicaux de l'opium, tout du moins au Rajasthan et au Malwa.

Tout comme dans le reste de l'Asie et en Europe, l'usage thérapeutique de l'opium en Inde s'explique par ses multiples vertus qui en font un remède efficace pour traiter les douleurs dans le ventre, dans le dos, les maux de tête, pour lutter contre la fatigue et l'impuissance sexuelle, soigner les maladies comme la diarrhée et la malaria, la dysenterie, ou pour compenser le manque de nourriture, endurer le froid de l'hiver, ou encore diminuer la soif et l'appétit (Kapoor 1995). Utilisé également comme un fortifiant, c'est-à-dire à des fins semi-médicales, l'opium apportait force et courage au soldat. Les ouvriers agricoles en recevaient aussi durant la saison des moissons. On n'hésitait pas à en administrer aux jeunes enfants comme sédatif, lorsque la mère se rendait à son travail, ou comme calmant, contre les premières rages de dents. Substance dopante, les chevaux y avaient droit avant toute tâche pénible, les dromadaires avant tout long voyage (Charles & Britto 2001 ; Chopra & Chopra 1955 ; Mahias 2002). De plus, pris à faible dose afin que le corps s'y habitue, l'opium était un antidote contre le poison. Le sultan Mahmud du Gujarat (1459-1511), par exemple, en prenait depuis son enfance, cette accoutumance progressive lui permettant de déjouer toute tentative d'empoisonnement (Bouchon 1991 : 97). Par le passé, l'opium a représenté un précieux médicament à usage domestique que chaque famille pouvait utiliser lorsque cela s'avérait nécessaire, sans faire appel à un médecin. La défaillance du secteur médical, la pauvreté et le coût élevé des soins hospitaliers ont certainement contribué à perpétuer l'usage de l'opium à des fins thérapeutiques ou semi-thérapeutiques (Paton 1925).

Remède naturel contre les problèmes de santé, l'opium n'en était pas moins toxique en cas de surdosage. La substance létale était alors utilisée comme poison et on y avait recours pour tuer ou se donner la mort. Les femmes indiennes, par exemple, en prenaient pour se suicider en cas de déshonneur ou de désespoir. Elles le buvaient avec un peu d'huile et mouraient dans leur sommeil (Bouchon 1991 : 97). En 1605, Man Rai, la première femme du sultan Jahangir, mit fin à ses jours de cette manière

(Matthee 2005 : 103). Cette caractéristique n'atténuait en rien la perception positive de l'opium, car, comme avec les substances utilisées en médecine ayurveda, « c'est la dose seule qui fait le poison » (Angot 2011 : 19).

Quant à l'usage non médical, celui-ci s'inscrivait dans le cadre de pratiques collectives et communautaires. Mangé ou bu, le partage de l'opium permettait de conclure des alliances, de sceller un contrat et des affaires importantes, de faire la paix, d'offrir son hospitalité (Forbes 1973 [1878] ; Ganguly, Sharma & Krishnamachari 1995 ; Mahias 2002 ; Matthee 2005). Cette consommation non médicale était également attestée lors des fiançailles et mariages, à la naissance des fils, pendant les périodes de deuils, des fêtes religieuses comme Holi, Dussehra, Shivaratri et Akha Teej (Chopra & Chopra 1955 ; Charles, Bewley-Taylor & Neidpath 2005).

Quel que soit l'usage, l'opium n'est jamais consommé brut et nécessite différentes préparations. Les recettes consistent à le mélanger à d'autres substances, telles que le camphre, l'arec, la noix de muscade, les clous de girofle, le safran, le sucre ou du vin (Mahias 2009 ; Matthee 2005 ; Chopra & Chopra 1955 ; Chaturvedi, Tiwari & Rai 1981 : 31-33).

Les formes de consommation

On distingue trois modes de consommation : l'opium mangé, bu¹⁴ ou fumé. Ils correspondent à des préparations et à des usages variés. À la lumière des pratiques des Raika, qui connaissent à la fois l'opium mangé et deux boissons distinctes, je décrirai trois types de consommation d'opium, les procédés de fabrication et l'usage auquel elles sont associées. Je me limiterai à évoquer brièvement l'opium fumé, car je n'ai pas observé cette pratique qui ne semble pas exister dans la communauté que j'ai étudiée.

L'opium mangé

L'opium mangé, pris en petites pastilles de la taille de grains de poivre, est appelé *amal*. Solide et sèche, cette forme d'opium s'obtient à partir du latex de pavot, l'opium pur (*afim*). Issu de l'incision des capsules du pavot somnifère, l'*afim* est un latex laiteux qui durcit et brunit au contact de l'air. Il fait ensuite l'objet d'une transformation qui permet de le conserver et de le morceler facilement. Chez les Raika, ce procédé suit les étapes suivantes : tout d'abord, on chauffe de l'eau avec du sucre et quelques biscuits ; lorsque l'eau arrive à ébullition, on intègre la substance semi-solide d'*afim*. Pendant dix à quinze minutes, on remue la mixture afin d'obtenir une pâte uniforme qu'on étale ensuite dans un plat, *thali*, sur un centimètre d'épaisseur. Puis,

14. Sous forme de breuvage, l'opium est appelé *kusumba* par les Rajput (Russell 1916 ; Tod 1829), *kuknar* ou *charburgha* par les Moghols en Inde et en Iran (Charles & Britto 2001 ; Matthee 2005).

on attend que la pâte refroidisse. Le produit final est de consistance solide, mais plus il est moelleux et sombre, meilleure est sa qualité. Sous cette forme, l'opium est destiné à un usage aussi bien médical que non médical. Pour des raisons thérapeutiques, les hommes comme les femmes peuvent en consommer. Dans ce cas, la prise s'effectue en privé, sans cérémonie et de manière individuelle. En revanche, une prise relevant du plaisir individuel ou d'une recherche d'état de conscience modifié serait socialement condamnée. Pour un usage non médical, la prise se fera au cours d'une cérémonie collective et dans un contexte d'hospitalité.

L'opium bu

Il existe deux types de boissons d'opium, l'une à base du latex de pavot, l'autre à base de capsules de pavot. Le premier breuvage, également appelé *amal*, est préparé à partir de la forme sèche de l'opium, décrite précédemment. On utilise pour cela un filtre (*gani*) conique tissé avec des fils à base de poils de dromadaires et de chèvres, voire simplement un tissu de coton. Placé sur un support en bois ou en fer (*timci*), le filtre est maintenu à la verticale. Deux récipients (*kar*) ovales, identiques, servent respectivement à broyer l'opium et à recevoir le liquide filtré¹⁵.

Dans le premier récipient, la forme sèche est écrasée avec un petit bâton en bois, puis diluée dans de l'eau froide. Quand le mélange prend une couleur brunâtre indiquant que les principes actifs s'y sont dissous, le liquide est mis dans le filtre et s'écoule lentement dans le second récipient, placé au-dessous. Le liquide est filtré plusieurs fois, car en repassant sur les résidus d'opium il devient plus fort. Cette liqueur d'opium est fabriquée seulement durant la cérémonie de l'opium.

I Le support (*timci*), le filtre (*gani*) et les deux récipients (*kar*)
Rajasthan, 2014 (cl. Sandrine Prévot)

15. Ces récipients sont aujourd'hui parfois ronds et en inox.

La seconde boisson, préparée à partir des capsules de pavot séchées et broyées pour être réduites en poudre (*doda*), est appelée *tejera* ou *post*. Elle nécessite une macération de plusieurs heures dans de l'eau froide. Le liquide, de couleur sombre, est filtré, puis bu dans un gobelet. Le procédé est moins complexe que le précédent. C'est une sorte de « thé d'opium ». Moins coûteuse que celle préparée à base de latex, cette boisson est sans doute la plus fréquente.

Ces deux types de boisson d'opium ont des degrés de toxicité différents : la boisson à partir d'opium pur (*amal*) est plus toxique que celle préparée à partir de pavot séché (*doda*)¹⁶. Toujours est-il que, dans les deux cas, les breuvages sont élaborés pour des raisons sociales. Du degré de toxicité dépend la qualité de l'hospitalité : l'*amal*, plus toxique, sera réservé aux cérémonies les plus prestigieuses¹⁷.

L'opium fumé

Des mélanges de tabac et de capsules de pavots séchées et broyées sont fumés dans un shilum (Ganguly, Sharma & Krishnamachari 1995). Cependant, cette consommation sous forme fumée semble être moins fréquente que les précédentes (Chopra & Chopra 1955). Autrefois, deux autres préparations à fumer, à base du latex de pavot bouilli avec du tabac, étaient fabriquées : le *madak* et le *chandu* (Chopra & Chopra 1938 : 133). Il s'agissait de produits d'exportation importants à destination de la Chine, où les fumeries s'étaient fortement développées au XIX^e siècle. Cette « méthode thébaïque extrême-orientale » ne s'est pas diffusée en Inde, mais en Europe et en Amérique du Nord (Rapin 2003). Elle répondait à un hédonisme individuel et à la recherche d'états sensoriels où se conjuguait « grand repos intérieur » et « état d'euphorie » (*Ibid.* : 25). Or, dans un contexte traditionnel hindou, chez les Raika en particulier, la dimension récréative de l'opium semble s'inscrire uniquement dans un cadre collectif. Par ailleurs, ce mode de consommation fumée aurait encouragé la propagation de l'opium en Chine, car l'effet était rapide et apparaissait moins dangereux que l'ingestion (Trocki 1999 : 37). On peut penser que le fait de manger ou boire l'opium, deux formes d'absorption qui présentent davantage de risques d'overdoses, a concouru à en limiter la consommation en Inde. Revenons maintenant à la boisson d'opium à base de latex, *amal*, au centre de la cérémonie d'hospitalité.

16. L'*amal* contiendrait 9,5 à 14,2 % de morphine, tandis que la poudre d'opium (*doda*) n'en comporterait que 0,1 à 0,3 % (Ganguly, Sharma & Krishnamachari 1995).

17. Cependant aujourd'hui, lors d'une cérémonie de mariage, en raison du nombre d'invités, qui peut atteindre jusqu'à 1000 personnes, et du coût de l'opium, la boisson à base de *doda* peut être utilisée.

Aujourd'hui, les hommes et les femmes raika utilisent occasionnellement l'opium, sous sa forme sèche, comme remède naturel, mais les progrès de la médecine et des services de santé, bien qu'imparfaits, contribuent à faire disparaître cet usage. De plus, en raison de l'augmentation de son prix, l'opium ne joue plus le rôle d'une médecine domestique financièrement accessible. On le consomme désormais principalement à des fins sociales, lors de visites impromptues ou d'événements festifs comme les mariages.

Chez les Raika, les consommateurs d'opium sont appelés *amaldar*, « ceux de l'opium », terme bâti sur le nom *amal* désignant à la fois la forme sèche de l'opium et l'une des liqueurs d'opium, toutes deux à base de latex de pavot. Autrefois, dans la noblesse rajput, lorsqu'un invité se présentait, la formule de politesse incluait l'offre d'*amal*. Ainsi, d'après l'officier britannique James Tod, « *Umul lar kana*, "To eat opium together", is the most inviolable pledge; and an agreement ratified by this ceremony is stronger than any adjuration. If a Rajpoot pays a visit, the first question is *Umul kya*? "Have you had your opiate?" – *Umul kao* "Take your opiate" » (1829: 644).

Une hospitalité conditionnelle et élitiste

L'hospitalité a une place importante dans la culture indienne. L'expression *atithi devo bhava* (l'« invité est un dieu ») de la Taïtīriya Upanisad¹⁸ est devenue aujourd'hui un slogan utilisé par le gouvernement indien pour promouvoir le tourisme (Kurian 2016: 241). Cependant, en contexte hindou cette hospitalité n'est pas « inconditionnelle » – au sens où Jacques Derrida a employé ce terme –, mais soumise aux relations de caste, car les contacts physiques, et en particulier les échanges de nourriture, sont considérés comme des échanges de fluides affectant la pureté des individus (Dumont 1967). Dans les traités normatifs sanskrits, notamment dans les *Lois de Manu*, l'hospitalité est décrite comme un acte risqué en raison de l'impureté que la commensalité pourrait entraîner. Selon la position hiérarchique occupée au sein des différentes catégories sociales (*varna*), l'hospitalité offerte sera adaptée¹⁹ (Balbir 2001). Les substances consommées et échangées jouent en effet un rôle central dans la relation à autrui.

18. Texte philosophique en sanscrit associé au Veda.

19. « Selon qu'il reçoit des supérieurs, des inférieurs ou des égaux, il faut que le siège, la place et le lit qu'il leur offre, que les civilités qu'il leur fait au moment de leur départ, que son attention à les servir, soient proportionnés à leur rang » (Manu, III, 107; pour toutes les citations, cf. Loiseleur-Deslongchamps 2007).

Chez les Raika, tout étranger n'est pas nécessairement invité et tout invité n'est pas nécessairement honoré. En fonction du statut des invités et des hôtes, l'hospitalité et la substance offerte diffèrent. S'il s'agit d'un homme d'une autre caste, d'un employeur ou d'une personne avec qui les Raika ont une affaire commerciale en cours, on l'invitera à s'asseoir et on lui offrira de l'eau et du thé. Cette hospitalité conventionnelle qui place l'hôte sous la protection de Dieu n'est pas sans évoquer l'hospitalité étudiée par Arnold Van Gennep (1969 [1909]) et Julian Pitt-Rivers (1967), suivant laquelle chaque étranger est potentiellement doté d'un pouvoir magico-religieux pouvant être bénéfique ou maléfique. Ne pas l'accueillir pourrait entraîner le mécontentement des puissances divines : « Un invité est un test que nous envoie Dieu », m'expliquait Venaram Raika, un ancien éleveur. Cette hospitalité renvoie également à la dichotomie *faste/néfasté*. Toutefois, l'opium n'est jamais proposé à ces visiteurs occasionnels et de castes différentes. Seuls des invités de la même caste, membres connus et de confiance, s'en verront offrir. L'opium relève d'une hospitalité de caste²⁰ et non d'une hospitalité entre castes.

Si, au niveau intercommunautaire, ce type d'hospitalité s'adresse à des égaux, au niveau intracommunautaire, elle marque la hiérarchie entre ses membres. En effet, l'invité doit être un membre éminent de la communauté : un affiné ou un parent en ligne maternelle ou paternelle, mais qui ne vit pas dans la même maisonnée. Organisées pour des personnes honorables, les cérémonies d'opium doivent être prestigieuses et leur caractère exceptionnel est accentué par le fait qu'elles sont décidées par un chef ou un personnage charismatique. L'initiative revient à la personne en charge de la maisonnée, c'est-à-dire à la plus influente, mais non pas nécessairement à la plus âgée. Il s'agit généralement du père ou du fils/frère aîné. Ainsi, non seulement la prestation est offerte à un destinataire respectable, mais elle est aussi le fait d'un donateur digne.

La cérémonie d'opium n'est jamais sollicitée par l'invité lui-même, mais systématiquement proposée. Cependant, proposer ne signifie pas qu'il y aura obligatoirement une cérémonie. L'invité peut en effet décliner l'offre en invoquant des raisons diverses, la plus acceptable étant l'état de maladie ou de faiblesse – point qui suggère que la substance est perçue comme un poison et non pas comme un médicament. Il est fondamental de décliner l'offre au moment de la proposition, car il sera, par la suite, impossible pour l'invité de refuser la liqueur qui aura été confectionnée en son honneur. Ne pas vouloir donner ou refuser de prendre seraient vécus comme un déni d'alliance et de communion (Mauss 2004 [1950] : 162).

20. Très occasionnellement, un ami d'une autre caste peut être présent, mais la cérémonie n'est pas organisée en son honneur – durant mon séjour, un policier, un Rajput, appartenant au même village, a participé une fois à la cérémonie d'opium organisée à l'occasion d'un mariage et a bu une prise d'opium.

Lorsqu'on reçoit un invité de marque, on lui offre de l'opium car, comme dans tout rituel d'hospitalité, il s'agit de donner ce qu'on possède de meilleur. Si l'invité est seul, on lui donne à manger un petit morceau d'opium (*amal*); s'il est accompagné, l'hôte organise une cérémonie de l'opium. Les devoirs de l'hospitalité constituent alors un véritable rituel. L'*amal* sera transformé en liqueur qui sera bue lors d'une assemblée uniquement composée d'hommes, pouvant réunir dix à cinquante participants. La liqueur n'est pas préparée à l'avance: les étapes de la fabrication, décrites précédemment, font partie intégrante de la séquence rituelle.

L'offre d'opium est liée au degré de connaissance et d'intimité entre l'hôte et son invité, ainsi qu'au désir de lui proposer une hospitalité remarquable. À une qualité exceptionnelle d'hospitalité correspondra une boisson exceptionnelle. Le thé, bien qu'étant lui aussi une boisson d'hospitalité, ne reflète pas un degré de relation très fort. Il s'agit d'une boisson courante qui ne relève pas exclusivement de l'hospitalité, puisqu'elle est partagée en famille, le matin, l'après-midi et parfois le soir, ou encore consommée dans la rue. En revanche, le breuvage d'opium constitue un précieux objet d'échange social. On ne le prépare ni pour soi-même, ni pour le consommer dans le cadre familial – un père n'en fait pas spécifiquement pour ses frères ou ses fils. Il est offert à ceux qui ne vivent pas dans la même maisonnée, à des affins de préférence.

Le caractère exceptionnel de la boisson d'opium est également lié à sa dangerosité. Si les Raika reconnaissent les qualités médicinales de l'opium, ils n'en ignorent pas moins sa toxicité et le comparent parfois au poison divin *kalakuta*²¹ de l'épopée sanskrite *Mahabharata*. Dewaram Raika, l'un de mes interlocuteurs, me raconte :

« Il fut un temps où les dieux avaient donné aux hommes le pouvoir de marcher sur l'eau. Un jour où deux hommes combattaient, l'un d'eux fabriqua une potion à base de venin de serpent afin d'anéantir l'humanité. Afin d'éviter que le poison soit versé dans la mer, Shiva [Shankar Bhagwan] est apparu et a bu le liquide. Tout comme Shiva a bu le venin de serpent, nous, on boit l'opium ».

Malgré l'absence de mythe propre à l'opium, le lien avec la mythologie hindoue constitue une justification morale à cette pratique sociale (Shukla 1987: 130). Mais c'est aussi une manière d'affirmer que l'accueil d'invités honorables ne s'inscrit pas dans un rituel apaisant proposant des boissons douces et agréables à déguster. L'hospitalité implique, au contraire, le partage

21. Ce poison violent, issu du barattage de la mer de lait, est bu par Shiva pour éviter qu'il se répande et détruise le monde (Biardeau 2002: 173).

d'une substance puissante et dangereuse, opération au cours de laquelle l'hôte comme l'invité encourent des risques d'empoisonnement²².

Boire de l'opium est une pratique strictement masculine. Même si les femmes en consomment occasionnellement à titre thérapeutique, elles n'assistent pas pour autant à la cérémonie²³. La cérémonie d'opium prend place sous un abri, à l'extérieur de la maison. Les réceptions n'ont pas lieu dans la maison, car celle-ci est un espace spécifiquement féminin, réservé à l'intimité familiale. Lors des visites, les femmes sont exclues de la sociabilité publique, qui n'est gérée que par les hommes. Similairement à d'autres rituels strictement masculins, la cérémonie marque la reproduction de l'identité masculine, la hiérarchie familiale et la division des sexes (Douaire-Marsaudon 2001). L'opposition des sexes y est clairement affirmée. Cette hospitalité élective doit donc être distinguée des rituels privés, effectués quotidiennement ou lors des fêtes religieuses, qui réactivent, quant à eux, les relations agnatiques et concernent tous les membres de la famille.

Déroulement d'une cérémonie d'opium

À titre d'exemple, j'évoquerai ici la visite que Vijay rend, avec d'autres membres de sa famille et de son village, à son ami Ougma en 2007. À l'arrivée de Vijay, les frères et l'oncle paternel d'Ougma, qui vivent dans des maisons accolées, se rassemblent sous l'abri familial où sont accueillis les visiteurs masculins. Un tapis tissé en poils de dromadaire et de chèvre est posé au sol et les hommes s'assoient en rond, selon un ordre de préséance où se combinent relations de parenté et hiérarchie des pouvoirs : Ougma domine le cercle, avec Vijay assis à sa gauche et l'oncle d'Ougma, à sa droite. Les plus jeunes et les plus discrets prennent place plus loin. Comme l'a souligné Sherry Ortner (1978 : 76), l'hospitalité est une arène politique.

Âgés d'environ quarante-cinq ans, Vijay et Ougma vivent dans deux villages différents. Il y a quelques années, ils ont décidé de marier leurs enfants, respectivement de cinq et sept ans, et cette alliance est censée sceller leur amitié. Charismatiques, ils endosseront chacun en octobre le rôle de chef dans deux groupes de migration pastorale durant la saison sèche. Ils se rencontrent pour évoquer notamment le futur mariage entre les deux familles et le prochain départ en nomadisation.

Pendant que les hommes s'installent, un des fils d'Ougma part chercher les oncles paternels de son père qui habitent à proximité. Alors que les hommes

22. James Tod estimait d'ailleurs que le breuvage d'opium offert aux invités était intoxicant et avait traduit, dans son ouvrage sur le Rajasthan, « coupe d'opium » (*madhava ra-peala* pour ses interlocuteurs) par *intoxicating cup* (1829 : 644).

23. Bien qu'étant une femme, j'ai pu assister aux cérémonies, mais sans consommer : mon statut d'étrangère compensait en quelque sorte mon statut de femme.

commencent à bavarder, dans sa cuisine, la femme d'Ougma, bientôt rejointe par ses belles-sœurs, prépare le thé pour l'assemblée masculine. Si les femmes ne participent pas à la réception, l'occasion leur permet cependant de faire une pause dans leurs tâches quotidiennes et de discuter. Il leur sera peut-être demandé de confectionner un repas cérémoniel composé de mets spéciaux. Un autre fils d'Ougma fait des allers-retours entre la maison et l'abri pour offrir de l'eau à tous les invités dans un *lota*, pot traditionnel indien qui sert à la fois de pichet et de verre. Quand le thé sera prêt, il se chargera de le servir. Âgé de dix ans, il prend cette tâche très au sérieux.

Rapidement, Ougma propose de confectionner la boisson d'opium. Il sort de sa poche un morceau d'*amal* et prend les ustensiles posés sur le bord de la fenêtre de l'abri. Cette fois, il se charge d'écraser et de filtrer l'opium, mais il arrive, en d'autres occasions, qu'il demande à son frère ou à l'un de ses invités de le faire. Lorsque le breuvage est prêt, Ougma, tout en discutant, prend la liqueur d'opium et en verse dans sa paume qui lui sert de coupe. La paume incurvée permet d'offrir une dose importante d'opium. Il tend sa main à Vijay en souriant. Vijay lui reproche la quantité excessive d'opium, mais Ougma lui rétorque que la liqueur est désormais versée et qu'il doit la boire. Sans insister, Vijay prend la main d'Ougma et accepte donc facilement la prise d'opium. Il touche la liqueur d'un doigt pour envoyer, par une pichenette, un peu de liquide en l'air, faisant ainsi une première offrande aux divinités. Puis, il se penche, pose ses lèvres sur le bord de la paume d'Ougma et absorbe le liquide d'un trait. Pendant qu'Ougma verse une deuxième dose, Vijay proteste, mais Ougma poursuit son geste sans l'écouter. Vijay ingère la liqueur avec une grimace, avant de se précipiter sur le *lota* rempli d'eau afin de rincer la main d'Ougma pour signifier la fin de la prise. Mais Ougma recule son bras pour empêcher Vijay d'y verser l'eau, et les deux amis se lancent dans d'interminables pourparlers, comme amusés. Ougma finit par accepter la fin de la prise. C'est désormais à Vijay qu'il revient d'endosser le rôle du donneur. Ougma prend la main de Vijay et fait à son tour son oblation. Il prend son temps et envoie plusieurs pichenettes dans l'air. Les uns et les autres se taisent en souriant. Dans ce préambule indispensable à l'ingestion, solennel, on devine le jeu entre les deux hommes. Puis, Ougma avale d'un coup sec. Vijay enchaîne les doses, et Ougma absorbe sans résistance. Stoïque, ce dernier prend jusqu'à cinq doses. À partir de la troisième, chaque déglutition s'accompagne d'un froncement de sourcil, laissant ainsi entrevoir l'épreuve de force en cours. Au fur et à mesure des doses, Vijay diminue la quantité de liquide. Dans ce jeu qui retient l'attention de tous, Ougma montre son courage, et Vijay sa capacité de persuasion. Afficher sa force est impératif. Dans ce moment d'amitié, chacun réaffirme sa position et son prestige. Pour terminer

la prise, Ougma serre fortement la main de Vijay pour l'empêcher d'y verser à nouveau de l'opium, et prend le *lota* contenant de l'eau pour la verser sur la main de Vijay. Ce dernier ne s'acharne pas, jugeant sans doute que cela suffit. Ougma prend ensuite la liqueur et se tourne vers son oncle, qui demande une faible dose arguant qu'il est malade. Ougma fait mine d'insister, mais il ne creuse pas sa paume et ne lui donne qu'une petite quantité. Son oncle boit en grimaçant. Ougma se verse lui-même de l'eau sur la main et donne la liqueur pour qu'elle soit distribuée dans le cercle.

Une hospitalité agonistique

Durant la cérémonie, la première prise d'opium revient à l'invité, personnage à honorer représentant le groupe agnatique en visite. Puis, c'est au tour de l'hôte et, dans un troisième temps, aux autres hommes présents. Cependant, la dose varie en fonction du statut du donneur et du receveur, et dépend de la position du pouce et de l'incurvation de la paume : pour une dose optimale destinée aux hommes les plus importants, le pouce sera serré contre la paume très creusée. Cette dose peut être réitérée lorsque les deux personnages charismatiques s'engagent dans un rapport de force. En revanche, les plus jeunes et de statut moindre boiront une seule dose donnée dans une paume peu incurvée. L'ingestion d'opium est pour eux une manière de participer à la rencontre et d'afficher les relations cordiales qu'ils entretiennent avec les membres de leur caste. La cérémonie d'opium met ainsi en exergue la hiérarchie à l'intérieur du groupe. Donner de l'opium rappelle ce que Maurice Godelier écrivait à propos du potlatch, lequel constituait « plus un moyen de sanctionner un statut que de l'acquérir ou de le créer » (1971 : 229).

L'impression d'affrontement est liée, d'une part, à la résistance, surjouée, du buveur et, d'autre part, à la pression du donneur qui, en tendant sa main jusqu'à la bouche, contraint le buveur. La résistance du receveur et l'insistance du donneur font partie intégrante de l'étiquette de l'hospitalité (Ortner 1978 : 81). La prise implique aussi une certaine violence, étant donné que la consommation excessive, nocive, n'entraîne aucun plaisir gustatif²⁴. Chaque prise d'opium s'accompagne d'une grimace ou d'un froncement de sourcil. Le goût amer et acide rappelle le caractère dangereux de la liqueur. L'absence totale de plaisir gustatif des boissons d'opium est d'ailleurs attestée de manière récurrente, au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, dans les témoignages des observateurs européens : ainsi le botaniste polonais

24. Mais il est probable que la prise s'accompagne d'un bien-être intérieur, conséquence immédiate de l'ingestion de la drogue.

Anton P. Hove²⁵, James Tod²⁶, ou bien encore Alexander K. Forbes²⁷. Le danger est associé à la dose et tout plaisir organoleptique avoué semble exclu.

La notion de plaisir s'inscrit non pas dans le goût, mais dans l'émulation sociale que le partage de la boisson permet de créer. Ce moment martial constitue un acte de sociabilité qui instaure une ambiance joyeuse, indispensable à l'hospitalité et à l'accueil. Il ne vise pas à gérer une hostilité préexistante dans laquelle les deux protagonistes auraient des comptes à régler. S'il y a antagonisme et désaccord, ils ne sont pas exprimés lors de la cérémonie. Cette hospitalité se veut pacifique et offre l'occasion de construire de futurs échanges sociaux.

L'excès n'entraîne pas l'ivresse et le contrôle de soi reste au centre du rituel. Comme pour certaines pratiques impliquant le partage d'alcool, par exemple chez les éleveurs russes (Dudeck 2015), montrer sa bravoure se mesure à la maîtrise de soi. L'excès de consommation d'opium ne doit pas engendrer une modification visible de comportement. Hormis la grimace qui accompagne l'ingestion, les buveurs ne montrent aucun signe d'intoxication²⁸. Le contrôle de soi est une condition de l'acceptation sociale²⁹. La cérémonie d'opium représente une parenthèse dans les activités quotidiennes et ne doit pas entraîner une perturbation des autres activités³⁰. Même si la toxicité de la boisson est reconnue, les débordements émotionnels ou les réactions physiques excessives liés à la prise d'opium n'en sont pas moins perçus comme inconvenants.

Malgré le caractère social de la liqueur d'opium, tous les Raika ne souhaitent pas en boire. Dans le groupe, certains hommes montrent certaines réticences et la prise d'opium semble être parfois vécue comme une contrainte. En prétextant une santé fragile, soit ils réclament une faible dose, soit ils tentent de s'abstenir. En ce cas, le receveur doit empêcher le donneur de verser le breuvage dans sa paume. Pour cela, il lui touche la main, puis son propre front pour s'excuser avec respect. Le donneur peut alors

25. «After supper he [Raja of Amod] introduced a beverage of opium diluted in water, which was the horridiest treat a man could invent» (cité in Farooqui 2005 [1998]: 73).

26. «To judge by the wry faces [...] none can like it, and to get rid of the nauseous taste, comfit balls are handed around» (1829: 644).

27. «*kusumba* is wholly repugnant to his taste» (cité in Russell 1916: 424).

28. Cette tolérance physiologique, en apparence du moins, pourrait sans doute s'expliquer par une consommation faible, mais régulière.

29. Un comportement déviant est celui d'un homme qui ne se soucie plus de son foyer et qui consacre tous ses revenus à l'achat de drogues.

30. Bien que la substance d'opium soit à base de morphine, je n'ai jamais vu les buveurs se relaxer et s'étendre après une cérémonie d'opium. De plus, en période de migration, les cérémonies ont lieu le matin et tous les participants doivent être en capacité de poursuivre leur longue journée de déplacement.

accepter ce refus. Les règles de l'offre et du refus auront été respectées. Par ailleurs, les Raika qui vivent depuis plusieurs années en ville et qui ne sont pas accoutumés à la boisson d'opium déclinent souvent l'offre de cérémonie d'opium et encouragent l'hôte à partager seulement un morceau d'opium lorsqu'ils rendent visite à des affins habitant dans les villages.

Une commensalité égalitaire

Proposer une cérémonie indique le caractère honorable et supérieur de l'invité. Au-delà du statut personnel de l'invité, l'inégalité entre l'hôte et l'invité est liée au principe de l'hospitalité et à la situation de réception (Pitt-Rivers 1967 ; Boudou 2012). Cependant, cette inégalité est supprimée au cours de la cérémonie.

Dans le rapport de force, les deux hommes deviennent à tour de rôle donneur et receveur. Ce double sens de la prestation permet d'affirmer leur égalité. La compétition supprime ainsi l'asymétrie car, comme le souligne Raymond Jamous, « on ne provoque que celui qui est digne de l'être » (1993 : 14). Cette réciprocité établit par conséquent une égalité temporaire entre les deux groupes agnatiques qui envisagent une alliance matrimoniale. En reprenant l'affirmation de Raymond Jamous, on peut ajouter : « on ne s'allie qu'à celui qui est digne de l'être ». Cela est en adéquation avec les anciennes règles de mariages (*atta satta*) des Raika, selon lesquelles le donneur d'épouse devient le receveur d'épouse³¹. Chez les Raika, l'infériorité du donneur d'épouse est faiblement marquée et la relation hiérarchique n'induit pas une absence de réciprocité, telle qu'on l'observe chez d'autres castes.

L'égalité est instituée grâce au partage alimentaire. La commensalité joue en effet un rôle essentiel dans la construction du lien social. Elle transforme la rencontre en rapport politique et confirme ce que Yves Schemel postulait dans l'introduction de son ouvrage sur les banquets publics : « Rien n'est plus politique que manger ou boire en commun quand les convives ne sont ni consanguins ni conjoints » (2004 : 1684). Le liant social est d'autant plus fort qu'il s'établit par l'ingestion d'une substance dangereuse. En effet, comme le note Maurice Bloch, plus un aliment « sert de véhicule à l'empoisonnement », plus il est un bon « conducteur social » et « créateur de proximité corporelle » (2010 : 88). La boisson d'opium est, en ce sens, un « conducteur rhétorique » ayant une triple qualité : elle est proposée à un être honorable, supprime la distance entre l'hôte et l'invité, et confirme l'ordre hiérarchique au sein du groupe.

31. Ce type de mariage tend à disparaître avec les nouvelles générations.

La gestualité par laquelle l'opium est bu renvoie aux notions de pureté et d'impureté : on boit dans la main, dans la paume de l'autre, non dans la sienne propre. L'offreur tend sa paume jusqu'à la bouche du buveur qui prend la main et se penche pour boire le liquide.

Or, dans un contexte hindou, la nourriture et le contact physique sont vecteurs de pollution. De plus, si la paume droite est souvent utilisée, il arrive que l'offreur donne à boire de l'opium dans sa paume gauche, bien que la main gauche, impure, soit appelée la « main des ordures ». Cette forte proximité corporelle n'existe dans aucune autre occasion de partage alimentaire. Si, dans le cadre d'un rituel d'hospitalité, les Raika partagent parfois un repas dans une même assiette (*thali*), l'usage de la paume est spécifique à la boisson d'opium. Notons également que ce geste n'est pas propre aux basses castes, puisque les Rajput, haute caste, buvaient également l'opium dans la paume d'autrui (Russell 1916 : 424).

2 Prise d'opium de la main gauche (cl. Sandrine Prévot)

Ce geste rituel peut s'inscrire dans le domaine plus général du don honorifique, commun en Inde. Faire manger autrui est un geste qui gratifie. Par exemple, lors d'un mariage, pour la cérémonie du *toran*³² qui scelle l'alliance entre deux familles, la mère de la mariée accueille son beau-fils en lui donnant à manger du *gur*³³ avec sa main (Schomer 1994 ; Prévot 2010). Dans un autre rituel, le prêtre domestique, *purohit*, insère un morceau de *laddu*³⁴ dans la bouche du marié (Raheja 1988). Ce don de nourriture l'honore, car il sous-entend que le gendre est considéré comme un dieu, une incarnation du dieu Vishnou Nârâyan (Toffin 1990). Cependant, l'offre d'opium se distingue de ce don honorifique, car elle s'accompagne d'une attitude respectueuse de la part du receveur : lors de la prise, le buveur se penche et doit avoir la tête couverte d'un turban, ce qui constitue un signe de respect,

32. Nom de la porte sacrée que doit franchir le jeune marié ; la porte est située à l'entrée du domicile de la jeune mariée.

33. Sucre de canne non raffiné.

34. Friandise de forme sphérique cuite dans du beurre clarifié, distribuée lors de grandes occasions telles que les fiançailles, le mariage, la naissance ou des réalisations professionnelles.

d'humilité et de gratitude³⁵. Par ailleurs, la cérémonie d'opium n'entre pas dans le cadre d'une prestation asymétrique, le partage de la boisson met en scène une symétrie entre les groupes agnatiques. La théorie du don hindou (*Danadharma*) ne peut pas s'appliquer, l'offre d'opium ne répondant pas à l'idéal du don non réciproque (Parry 1986).

L'usage de la paume pourrait également s'expliquer par le fait que le breuvage d'opium constitue un substitut de la nourriture sacrificielle ou un reste sacrificiel. La boisson serait une nourriture parfaite, au sens où l'entend Charles Malamoud (1996) – c'est-à-dire soustraite aux règles de souillure. En effet, une oblation à Shiva précède la prise d'opium. Le buveur envoie une pichenette de liquide en l'air et accompagne son geste de paroles qu'il prononce dans un murmure, pendant quelques secondes. Autrefois, un feu sacrificiel, représentant Agni ou la *dhuni*³⁶ de Shiva, était allumé à proximité, et chaque lundi matin, jour de Shiva, une cérémonie était organisée. Aujourd'hui, le feu ne brûle plus, mais parfois une figurine représentant Shiva est posée à côté du filtre et du support, support qui peut être vu comme une représentation du trident de Shiva [III. 1]. Ce caractère sacré de l'opium apparaît dans d'autres communautés : au Rajasthan, par exemple, chez les Rajput qui dédient l'opium aux divinités avant de l'absorber et en offraient dans les sanctuaires des héros rajput (Russell 1916) ; ou bien chez les Banjara qui le consacrent à la déesse Mataji³⁷.

Cette dimension sacrificielle s'inscrit dans le cadre normatif des *Lois de Manu*, l'hospitalité, appelée « sacrifice aux hommes », fait partie des cinq grands sacrifices (*Mahayajna*) à accomplir par le maître de maison (Balbir 2001 : 376). Prendre soin de ses invités est une vertu au même titre que l'apprentissage des Vedas. Honorer celui qu'on reçoit attire abondance, richesses, honneurs, longue vie (Manu, III, 106). Lors de ce rituel, on offre une boisson appelée *madhuparka*³⁸ aux rois, aux prêtres, au brahmane, au beau-fils, au beau-père et à l'oncle maternel (Manu, III, 119, 120)³⁹. Composée de miel, de lait et de ghee (beurre clarifié), l'offrande représente

35. Auparavant, lors de la cérémonie, les hommes devaient tous porter leur turban, sans aucune exception. Aujourd'hui, les hommes employés en ville, qui ne portent pas le turban, mettent une main sur la tête au moment de la prise, le geste agissant comme un substitut du turban sur le plan symbolique. Notons également que cette attitude est mentionnée dans les lois de Manu sur l'hospitalité (Manu, III, 238 : « l'invité doit avoir la tête couverte »).

36. Le terme *dhuni* renvoie au feu des ascètes.

37. Selon l'anthropologue indienne Mandira Kalra, les Banjara, présents dans les districts d'Udaipur et Chitturgarh, offrent de l'opium lors du festival de Gangaur, en juillet-août (communication personnelle).

38. Notons qu'en sanskrit *Madhuparkapani* renvoie à une libation dans la paume.

39. Ce rituel brahmanique correspond aujourd'hui à une pratique sociale : le *madhuparka* est le nom d'un rituel de mariage lors duquel les parents de la mariée offrent au jeune marié, en guise de bienvenue, une boisson composée de miel, de lait caillé ou de ghee (beurre clarifié).

un honneur rare réservé aux personnes et aux parents les plus respectés (Jha 2002 : 33 ; Pandey 1994 [1969] : 211).

Le caractère cérémoniel de la boisson existait également dans un rite de purification en cas d'exclusion de la caste. Selon Robert Russel (1916 : 164), dans le cadre du rituel d'intégration chez les communautés d'éleveurs gowaris, ahirs et sunars du pays marathe, les personnes demandant leur réintégration devaient offrir de l'opium, mélangé à de l'eau et du sucre, à l'ensemble des membres de la communauté locale.

L'Inde connaît par ailleurs un autre célèbre breuvage psychotrope, le *soma*, qui est au cœur du système sacrificiel décrit dans les textes védiques. Dans le Rig-Veda, le *soma*, issu d'une plante pressurée et filtrée, est désigné également avec le terme *madhu* qui signifie aussi « miel » (Renou 1956 : 232 ; Maurer 1986 : 70). Substance oblatrice par excellence, le *soma* est une boisson intoxicante⁴⁰ qui stimule l'intuition et l'inspiration, et dont la préparation nécessite le suivi de règles hautement codifiées. L'absence de stigmatisation des psychotropes pourrait ainsi être liée à l'utilisation rituelle du *soma*, tout comme le cannabis dont l'usage est répandu chez les yogis et les fakirs (Mahias 2009). Les Sadhus, des renonçants issus de castes variées, l'emploient aussi pour accroître leurs capacités de concentration et de méditation afin d'atteindre la délivrance et la dépersonnalisation de soi. Le *bhang*, boisson de cannabis, est consommé lors d'importants festivals religieux tels que *Holi* et *Shivaratri*. Comme le notent Molly Charles et Gabriel Britto, malgré la prohibition, « aucun fonctionnaire sain d'esprit de la police des stupéfiants n'oserait les arrêter pour usage de drogue » de nos jours (2001 : 512).

Dans le cas étudié ici, la prise d'opium est au centre de pratiques collectives reconnues socialement. Très éloignée des nouvelles formes de consommation, en particulier d'héroïne, condamnées socialement et religieusement, elle ne relève ni d'une dépendance pathologique, ni d'un besoin mystique ou d'un plaisir individuel. Ce rituel social, que l'on peut observer chez des communautés de statuts variés, telles que les Rajput, les Raika et les Bishnoi, renforce la solidarité de caste et permet d'examiner des pratiques d'hospitalité peu documentées.

En contexte hindou, en effet, l'hospitalité et la commensalité ont été le plus souvent abordées sous l'angle des prescriptions qui réglementent les

40. En revanche, dans la tradition brahmanique, consommer de l'alcool fait partie des péchés capitaux (*mahapataka*) et représente une souillure pour les deux-fois-nés. Si une boisson fermentée, le *sura*, est présente dans le Rig-Veda, elle agit comme un antipoison à un excès de consommation de soma (Malamoud 1991).

relations entre les castes, tout en obéissant aux valeurs de la séparation, de la hiérarchie et de la distance corporelle. Or, comme nous avons pu le constater, l'hospitalité est soumise à une réglementation précise à l'intérieur de la caste, où interviennent les valeurs de l'égalité et de la proximité corporelle. Cette proximité corporelle ne remet pas en cause la forte dimension symbolique de l'échange alimentaire et du contact physique puisque la transgression des règles de pureté et d'impureté se fait par le biais d'une boisson qui a une dimension cérémonielle et sacrificielle. Si l'hospitalité a une dimension sacrificielle, elle n'est pas pour autant un rituel visant la communication avec les dieux. Il s'agit d'une pratique qui a pour objectif la consolidation du lien social entre groupes agnatiques.

La boisson d'opium peut être analysée comme un catalyseur social, au sens où l'emploie Stephan Dudeck (2015), ou comme un « conducteur rhétorique », selon Maurice Bloch (2010). La nocivité du breuvage et les effets potentiels sur le corps font partie intégrante de ce rituel social. Sa dangerosité permet la mise en scène, sous une forme ludique, d'une compétitivité entre l'hôte et l'invité, et met en évidence les rapports de pouvoir. Comme l'observait Salvatore D'Onofrio à propos du *toccu*, jeu alcoolisé connu dans les tavernes siciliennes, le « pouvoir [est] sur table » (1991 : 218). Ce moment martial pacifique affirme l'égalité entre l'hôte et l'invité, qui se défient à tour de rôle en devenant successivement buveur et offreur, et souligne l'égalité entre les deux groupes agnatiques. La réciprocité immédiate supprime les inégalités de statuts. La cérémonie d'opium ratifie ainsi des valeurs de fraternité. Il s'agit d'un acte social intégrateur et englobant, où les engagements réciproques et les amitiés se réaffirment, où les alliances se scellent. Loin d'être une simple pratique de sociabilité centrée sur la générosité et sur des justifications morales ou religieuses, l'hospitalité au sein de la caste est un processus politique qui vise à entretenir ou à forger les réseaux de solidarité et d'alliance. Le partage alimentaire et l'ingestion d'une substance puissante et exceptionnelle, tout comme l'échange de cadeaux, scellent ici la cohésion sociale.

Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud, Paris
sandrineprevot@hotmail.com

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Inde du Nord/*North India* – Rajasthan – Raika – Rajput – rituel/*ritual* – opium – hospitalité/*hospitality* – commensalité/*commensality* – caste.

Alexander, Bruce K.

& Anton R.F. Schweighofer

1988 « Defining "Addiction" », *Canadian Psychology / Psychologie canadienne* 29 (2) : 151-162.

Angot, Michel, ed.

2011 *Caraka Samhitā – Traité d'ayurveda*. Paris, Les Belles Lettres (« Indika »).

Balbir, Nalini

2001 « Hospitalité obligatoire et hospitalité pervertie en Inde : ascètes, brahmanes et autres figures d'invités », in Alain Montandon, ed., *L'Hospitalité dans les contes*. Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal (« Littératures ») : 373-394.

Biardeau, Madeleine, ed.

2002 *Le Mahābhārata. Un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation*, 1. Paris, Le Seuil.

Birdwood, George

1884 « Sir George Birdwood's Second Letter to the *Times* January 20 1882 », in Hartmann H. Sultzberger, ed., *All About Opium*. London, Wertheimer, Lea & Co : 80-85.

Bloch, Maurice

2010 « Commensalité et empoisonnement », *La pensée de midi* 30 (1) : 81-89.

Bouchon, Geneviève

1991 « Notes on the Opium Trade in Southern Asia during the Pre-Colonial Period », in Roderich Ptak & Dietmar Rothermund, eds, *Emporia, Commodities and Entrepreneurs in Asian Maritime Trade, c. 1400-1750*. Stuttgart : 95-106.

Boudou, Benjamin

2012 « Éléments pour une anthropologie politique de l'hospitalité », *Revue du Mauss* 40 (2) : 267-284.

Bouillier, Véronique

1994 « La violence des non-violents, ou les ascètes au combat », in Denis Vidal, Gilles Tarabout & Éric Meyer, *Violences et non-violences en Inde*. Paris, Éd. de l'EHESS (« Purusārtha ») : 213-244.

Charles, Molly & Gabriel Britto

2001 « Le contexte socioculturel de l'usage des drogues et ses implications pour les politiques de lutte contre la toxicomanie », *Revue internationale des sciences sociales* 169 (3) : 509-517.

Charles, Molly, David Bewley-Taylor & Amanda Neidpath

2005 « Drug Policy in India: Compounding Harm? », *The Beckley Foundation Drug Policy Programme. Briefing Paper* 10 (3) : 1-7. En ligne : http://beckleyfoundation.org/wp-content/uploads/2016/04/paper_10.pdf

Chaturvedi, Himanshu K. et al.

2013 « Correlates of Opium Use: Retrospective Analysis of a Survey of Tribal Communities in Arunachal Pradesh, India », *BMC Public Health* 13 : 325. En ligne : <http://www.biomedcentral.com/1471-2458/13/325>

Chaturvedi, G.N., S.K. Tiwari & N.P. Rai

1981 « Medicinal Use of Opium and Cannabis in Medieval India », *Indian Journal of History of Science* 16 (1) : 31-35.

Chopra, Ram Nath & G.S. Chopra

1938 « Present Position of the Opium Smoking Habit in India, 2: Preparations of Opium Used for Smoking and Mode of Indulgence », *Indian Medical Gazette* 73 : 132-138.

Chopra, Ram Nath & I.C. Chopra

1955 « Quasi-Medical Use of Opium in India and Its Effects », *Bulletin on Narcotics* 7 (3-4) : 1-22.

Chouvy, Pierre-Arnaud & Laurent Laniel

2004 « De la géopolitique des drogues illicites », *Hérodote* 112 : 7-26.

D'Onofrio, Salvatore

1991 « Le vin en jeu », in Dominique Fournier & Salvatore D'Onofrio, eds, *Le Ferment divin*. Paris, Éd. de la MSH (« Ethnologie de la France » 12) : 207-223.

Douaire-Marsaudon, Françoise

2001 « D'un sexe, l'autre : le rituel du *kava* ou la reproduction de l'identité masculine en Polynésie », *L'Homme* 157 : 7-34.

Dudeck, Stephan

2015 « "Do You Respect Me?" : Drinking as a Social Catalyst in the Reindeer Herding Communities of European Russia and Western Siberia », *Folklore* 61 : 89-116.

Dumont, Louis

1967 *Homo hierarchicus*.
Essai sur le système des castes. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Dwarakanath, Shri C.

1965 « Use of Opium and Cannabis in the Traditional Systems of Medicine in India », *Bulletin on Narcotics* 17 : 15-19.

Enthoven, Reginald

1990 [1922] *The Tribes and Castes of Bombay*, 3. New Delhi, Asian Educational Service.

Farooqui, Amar

2005 [1998] *Smuggling as Subversion*. Lanham, Lexington Books.

Forbes, Alexander Kinloch

1973 [1878] *Rās Mālā. Hindu Annals of Western India, with Particular Reference to Gujarat*. New Delhi, Heritage.

Ganguly, K.K., H.K. Sharma
& K. A. V. R. Krishnamachari

1995 « An Ethnographic Account of Opium Consumers of Rajasthan (India) : Socio-Medical Perspective », *Addiction* 90 (1) : 9-12.

Ghatak, Saran

2010 « "The Opium Wars" : The Biopolitics of Narcotic Control in the United States, 1914-1935 », *Critical Criminology* 18 : 41-56.

Godelier, Maurice

1971 « L'anthropologie économique », in Jean Copans *et al.*, *L'Anthropologie, science des sociétés primitives?* Paris, EP-Denoël (« Le point de la question » 8) : 177-243.

Humphrey, Caroline

2012 « Hospitality and Tone : Holding Patterns for Strangeness in Rural Mongolia », *Journal of Royal Anthropological Institute* 18 (1) : 63-75.

Jamous, Raymond

1993 « Honneur, don et baraka », *MAUSS-Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales* 1 : 13-19.

Jha, Dwijendra Narayan

2002 *The Myth of the Holy Cow*. London, Verso.

Kapoor, L.D.

1995 *Opium Poppy, Botany, Chemistry, and Pharmacology*. New York, Food Products Press.

Khare, Ravindra S.

1992 « Food with Saints : An Aspect of Hindu Gastrosemantics », in Ravindra S. Khare, eds, *The Eternal Food. Gastronomic Ideas and Experiences of Hindus and Buddhists*. Albany, State University of New York Press.

Kurian, Anna

2016 « Community, Hospitality, Identity : Teaching the English Country House Poem in India », *The Journal of Inclusive Scholarship and Pedagogy* 26 (2) : 239-245.

Loiseleur-Deslongchamps, Auguste, ed.

2007 *Lois de Manou*. Trad. du sanskrit par Auguste Loiseleur-Deslongchamps. Genève, Arbore d'Or.

Mahias, Marie-Claude

2002 « Le tabac et l'opium en Inde : leur rôle dans l'histoire des Nilgiri », in *Le Barattage du monde. Essais d'anthropologie des techniques en Inde*. Paris, Éd. de la MSH : 291-321.

2009 « La morale de l'histoire : thé et alcools en Inde », *Anthropos* 104 (2) : 542-549.

Malamoud, Charles

1991 « Le soma et sa contrepartie », in Dominique Fournier & Salvatore D'Onofrio, eds, *Le Ferment divin*. Paris, Éd. de la MSH (« Ethnologie de la France » 12) : 19-33.

1994 « Remarques sur la dissuasion dans l'Inde ancienne », in Denis Vidal, Gilles Tarabout & Éric Meyer, eds, *Violences et non-violences en Inde*. Paris, Éd. de l'EHESS (« Purusārtha » 16) : 53-61.

1996 « Alimentation, pollution et pureté dans l'Inde traditionnelle », in Claude Fischler, ed., *Pensée magique et alimentation aujourd'hui*. Paris, Observatoire CIDI de l'harmonie alimentaire (« Les Cahiers de l'Ocha » 5) : 32-35.

Markovits, Claude

2009 « The Political Economy of Opium Smuggling in Early Nineteenth Century India : Leakage or Resistance? », *Modern Asian Studies* 43 (1) : 89-111.

Mathee, Rudi

2005 *The Pursuit of Pleasure. Drugs and Stimulants in Iranian history, 1500-1900*. Washington, Mage.

Maurer, Walter, ed.

1986 *Pinnacles of India's Past. Selections from the Rgveda*. Ed. by Walter Maurer. Amsterdam-Philadelphia, Benjamins (« University of Pennsylvania Studies on South Asia » 2).

Mauss, Marcel

2004 [1950] *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France (« Quadrige. Grands textes »).

Mondini, Umberto

2013 *L'Epoea di Pabuji. Le cerimonie nuziali*. Roma, Progetto Cultura.

Munn, Nancy D.

1992 *The Fame of Gawa. A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (New Guinea) Society*. Durham, Duke University Press.

Nourrisson, Didier

2004 « Les “ fines herbes ” du plaisir », *Ethnologie française* 34 (3) : 435-442.

Ortner, Sherry B.

1978 *Sherpas Through their Rituals*. Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Pandey, Rajbali

1994 [1969] *Hindu Saṃskāras. Socio-religious Study of the Hindu Sacraments*. Delhi, Motilal Banarsidass.

Parry, Jonathan

1986 « The Gift, the Indian Gift and the “ Indian Gift ” », *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Man*, New Series 21 (3) : 453-473.

Paton, William

1925 « India and Opium », *International Review of Missions* 14 (1) : 116-125.

Paulès, Xavier

2008 « Drogue et transgressions sociales : les femmes et l'opium à Canton dans les années 1930 », *Clio. Histoire, Femmes et Sociétés* : 223-242. En ligne : <https://clio.revues.org/8732>

Pietschmann, Thomas

2007 « Un siècle de lutte contre la drogue », *Bulletin des stupéfiants*, Office des Nations unies contre la drogue et le crime. En ligne : https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/bulletin/2007/Century_of_Drug_Control-F-WEB_FILE.pdf

Pitt-Rivers, Julian

1967 « La loi de l'hospitalité », *Les Temps modernes* 253 : 2153-2178.

Prévot, Sandrine

2009 « Le nomadisme pastoral en Inde : de la caste à la tribu », *Études rurales* 184 : 123-132.

2010 *Les Éleveurs raika en Inde : nomades d'aujourd'hui ?* Paris, L'Harmattan.

Raheja, Gloria Goodwin

1988 *The Poison in The Gift. Ritual, Prestation, and The Dominant Caste in a North Indian Village*. Chicago, University of Chicago.

Rapin, Ami-Jacques

2003 « La "divine drogue" : l'art de fumer l'opium et son impact en Occident au tournant des XIX^e et XX^e siècles », *A contrario* 1 (2) : 6-31. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-a-contrario-2003-2-page-6.htm>

Renou, Louis

1956 *Hymnes spéculatifs du Vêda*. Paris, Gallimard (« Connaissance de l'Orient. Collection Unesco d'œuvres représentatives. Série indienne » 3).

Richards, John F.

2002 « The Opium Industry in British India », *The Indian Economic Social History Review* 39 : 149-180.

Russell, Robert Vane

1916 *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*, 4. London, Macmillan & Co.

Schemeil, Yves

2004 « Banquets publics : réseaux de sociabilité dans le monde », in Alain Montandon, ed., *Le Livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*. Paris, Bayard.

Schomer, Karine

1994 « Testing the Groom Riddling at Rajasthani Wedding as Cultural

Performance », in Karine Schomer *et al.*, eds, *The Idea of Rajasthan. Explorations in a Regional Identity*. New Delhi, Manohar-American Institute of Indian Studies : 110-142.

Shukla, B. R. K.

1970 « A Note on Drinks and Drugs in Historical Perspective », *The Eastern Anthropologist* : 299-306.

1987 *Drink and Drugs in a North Village. An Anthropological Study*. Lucknow, Ethnographic and Folk Culture Society.

Smith, John D.

2005 *The Epic of Pabuji*. New Delhi, Katha.

Srivastava, Vinay Kumar

1997 *Religious Renunciation of a Pastoral People*. Delhi-New York, Oxford University Press.

Stern, Henri

1996 *L'Inde des familles. Le Rajasthan, des royaumes à l'État*. Paris, L'Harmattan.

Tambs-Lyche, Harald

2000 « La substance du courage : du rôle de l'opium chez les Rajput de l'Ouest de l'Inde », in Annie Hubert & Philippe Le Faillier, eds, *Opiums. Les plantes du plaisir et de la convivialité en Asie*. Paris-Montréal, L'Harmattan (« Recherches asiatiques ») : 185-206.

Tod, James

1829 *Annals and Antiquities of Rajasthan, or the Central and Western Rajput States of India*, 1. London, Smith, Elder & Co.

Toffin, Gérard

1990 « Hiérarchie et idéologie du don dans le monde indien », *L'Homme* 114 : 130-142.

Trocki, Carl A.

1999 *Opium, Empire and the Global Political Economy. A Study of the Asian Opium Trade 1750-1950*. London, Routledge.

Van Gennepe, Arnold

1969 [1909] *Les Rites de passage*. Paris-La Haye, Mouton / New York, Johnson / Wakefield, SR.

Vaudeville, Charlotte

1962 *Les Duhā de Dholā-Mārū*.

Une ancienne ballade du Rājasthān.

Pondichéry, Institut français d'indologie.

Zimmermann, Francis

1989 *Le Discours des remèdes au pays des épices. Enquête sur la médecine hindoue*. Paris, Payot (« Médecine et sociétés »).

235

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Sandrine Prévot, *Boire l'opium : un rituel d'hospitalité en Inde du Nord*. — Cet article porte sur la consommation de la boisson d'opium, une ancienne pratique sociale faisant l'objet d'un rituel communautaire en Inde du Nord. Réservé à l'accueil des membres d'une même caste, ce breuvage est au cœur de la commensalité qui constitue un aspect fondamental de la sociabilité et de la solidarité de caste. Toxique, la boisson d'opium joue le rôle de catalyseur social grâce à son partage lors d'un rituel agonistique. Sacrificielle, elle transcende les règles ordinaires de pureté et de contact corporel. Cette pratique sociale, peu commune en contexte hindou en raison des restrictions de contacts physiques entre castes, nous montre que l'hospitalité au sein de la caste peut être analysée comme un processus politique visant à entretenir ou forger les réseaux de solidarité et d'alliance.

Sandrine Prévot, *Opium Drinking : A Ritual of Hospitality in North India*. — This article is about consumption of an opium beverage, an ancient social practice subject to a community ritual in northern India. Reserved for the welcome of members of the same caste, this drink is at the heart of the commensality which constitutes a fundamental aspect of the sociability and solidarity of a caste. This toxic opium beverage when shared during an agonistic ritual acts as a social catalyst. It transcends the usual rules concerning purity and bodily contact given its sacrificial nature. This social practice, unusual in the Hindu context due to restrictions on physical contact between castes, shows us that hospitality within the caste can be analysed as a political process designed to maintain or strengthen networks of solidarity and alliance.