

ARWIND SHARMA

## ŚŪDRAS, SŪTAS ET ŚLOKAS: POURQUOI LE MĀHĀBHARATA EST-IL ÉCRIT PRINCIPALEMENT EN MÈTRE ANUṢṬUBH ?

*Indo-Iranian Journal* 43: 225-278, 2000

© 2000 Kīwer Academic Publishers. Imprimé aux Pays Bas

RÉSUMÉ. Une différence fondamentale entre la littérature védique et post-védique réside dans le fait qu'alors que le mètre *anuṣṭubh* est peu représenté dans le Veda dans son ensemble, c'est le mètre standard de la littérature religieuse post-védique de l'hindouisme disponible en sanskrit. Ainsi le *Mahābhārata*, un document essentiel de l'hindouisme post-védique, est surtout écrit en mètre *anuṣṭubh*. Comment peut-on expliquer ce fait métrique frappant ? Cet article montre les différentes explications que l'on peut en donner. En I, il présente les explications que l'on peut en donner sur la base des connaissances critiques modernes. En II-IX, il développe l'idée que la réponse pourrait se trouver dans une association du *Mahābhārata* avec les *sūdras* et des *sūdras* avec le mètre *anuṣṭubh*.

On pourrait commencer cet article par un examen de son titre qui soulève immédiatement deux questions:

1. pourquoi limiter la discussion au *Mahābhārata* seul, alors que l'autre œuvre à laquelle il est régulièrement associé, le *Rāmāyaṇa* est dans le même mètre, et
2. pourquoi employer le terme *anuṣṭubh* quand on nomme régulièrement *śloka* le mètre utilisé dans ces deux épopées ?

Il est vrai que ces deux termes, *anuṣṭubh* et *śloka* sont pratiquement utilisés comme des synonymes dans les recherches sanskrites actuelles<sup>1</sup>. Il n'en est pas moins vrai, cependant, qu'ils ne sont pas exactement synonymes. Une convention constante veut qu'*anuṣṭubh* soit « accepté comme un terme général désignant tout type de quatrain octosyllabique, sans tenir compte des séquences de brèves et de

---

<sup>1</sup> Margaret et James Stutley *A Dictionary of Hinduism*, Routledge et Kegan Paul, Londres et Henley 1977, p. 282; Julius Lipner, *Hindus: Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge, Londres et New York 1994, p. 126.

longues dans les vers»<sup>2</sup>, tandis que dans le *śloka*, « une plus grande rigidité est exigée dans la longueur des syllabes qui le constituent »<sup>3</sup>. Ainsi, le *śloka* représente une forme d'*anuṣṭubh* avec une cadence déterminée. La relation entre les deux est celle qui existe entre une classe générique et un de ses membre possédant des caractéristiques spécifiques<sup>4</sup>. *śloka* a presque remplacé *anuṣṭubh* dans les lexiques, car c'est la forme sous laquelle on trouve généralement l'*anuṣṭubh*. Mais, bien que la distinction entre les deux soit affaiblie, elle n'a pas disparue et de fait, bien qu'elle puisse apparaître négligeable, elle n'est pas insignifiante. On considère souvent que le *śloka* a évolué à partir de l'*anuṣṭubh*<sup>5</sup>.

Le *śloka* est le mètre le plus courant dans la poésie sanskrite épique et populaire, et il en a été ainsi durant des siècles<sup>6</sup>. Cependant, le *śloka* avec sa cadence définie<sup>7</sup> est une caractéristique de la littérature sanskrite classique et parler de son utilisation dans le *Mahābhārata* revient à poser la question que pose cet article: pourquoi le *Mahābhārata* est-il écrit dans ce mètre ? Cela entraîne une réponse en boucle: le *Mahābhārata* est dans ce mètre parce que ce mètre est le plus courant dans la poésie sanskrite populaire. Mais le *Mahābhārata* n'est pas une épopée travaillée au sens où l'est le *Rāmāyaṇa*<sup>8</sup> qui précise lui-même que son mètre est le *śloka* (plutôt que l'*anuṣṭubh*)<sup>9</sup>. Une partie de l'argument de cet article est que l'explication de la prépondérance de l'*anuṣṭubh* dans le *Mahābhārata* n'est pas littéraire, mais sociologique, et la perspective de cette association sociologique émerge avec l'*anuṣṭubh* dans le contexte du *Mahābhārata* juste comme la nature métrique et littéraire de cette association émerge avec le *śloka* dans le cas du *Rāmāyaṇa*. Ainsi, l'une des raisons d'utiliser le terme *anuṣṭubh* est de montrer que des mètres avec des caractéristiques semblables peuvent avoir été adoptés pour des raisons différentes. C'est une des raisons de préférer le terme *anuṣṭubh*. Deux autres considérations semblent faire pencher la balance en sa faveur. La première est le fait que l'*anuṣṭubh* est plus ancien que le *śloka* qui s'est « développé à partir de l'*anuṣṭubh*

2 Amulyadhan Mukherji, *Sanskrit Prosody: Its Evolution*, Saraswat Library, Calcutta 1976, p. 88.

3 *Ibid.*

4 Voir aussi *ibid.*, p.40.

5 *Ibid.*, p. 22.

6 A.L. Basham, *The Wonder That Was India*, Sidgwick & Jackson, Londres 1967, troisième ed. révisée, p. 509.

7 Amulyadhan Mukherji, *op. cit.*, pp. 88-92.

8 M.A. Mehendale, « Language and Litterature », in Majurndar R.C. ed., *The Age of Imperial Unity*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1951, p. 252

9 Robert P. Goldman tr., *The Rāmāyaṇa of Vālmiki*, Princeton University Press, Princeton 1984, vol. I, p. 128.

védique»<sup>10</sup>. Ainsi l'emploi du terme *anuṣṭubh* peut annoncer le fait qu'une connexion védique avec le *Mahābhārata*, telle qu'on a pu l'établir, pourrait jouer un rôle important dans l'utilisation de ce mètre dans le *Mahābhārata*. La seconde est que le *Mahābhārata* ne semble pas se plier rigoureusement à la cadence définie du *śloka*<sup>11</sup> et que donc ses caractéristiques métriques sont mieux décrites par le terme plus général d'*anuṣṭubh* que par celui plus spécifique de *śloka*.

L'édition critique du *Mahābhārata*<sup>12</sup> contient plus de soixante-quinze mille strophes<sup>13</sup>. soixante-dix mille sont en mètre *anuṣṭubh*<sup>14</sup>, soit plus de quatre-vingt-dix pour cent<sup>15</sup>. Pourquoi ? Pourquoi le *Mahābhārata* est-il avant tout écrit en *anuṣṭubh* ?<sup>16</sup>

Il est utile de commencer par deux observations préliminaires. La première est le silence relatif de la tradition hindoue sur ce point. Elle n'offre pas d'explication

---

<sup>10</sup> Margaret et James Stutley, *op. cit.*, p. 82.

<sup>11</sup> Voir Daniel H.H. et Daniel H.H. junior Ingalls, «The *Mahābhārata*: Stylistic, Study, Computer Analysis and Concordance», in Sharma Arwind ed., *Essays on the Mahābhārata*, E.J. Brill, Leiden 1991, pp. 18-56.

<sup>12</sup> Vishnu Sitaram Sukthankar ed., *The Mahābhārata*, Bandharkar Oriental Research Institute, Poona 1970; voir aussi J.A.B. van Buitenen, *The Mahābhārata I, The Book of the Beginning*, The University of Chicago Press, Chicago et Londres 1973, pp. xxx-xxxii.

<sup>13</sup> Mary Caroll Smith, «The *Mahābhārata* Core», *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 95, n° 3 (Juil.-Sept. 1975), p. 480.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Cette proportion importante de mètre *anuṣṭubh* a été notée par les chercheurs avant la publication du texte de Poona. Pour Winternitz, «le *Śloka* qui vient de l'ancienne *Anuṣṭubh* est certainement le mètre par excellence (du *Mahābhārata*). Ses formes anciennes et plus récentes sont toutes représentées» (M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, University of Calcutta, 1927, Vol. I, pp. 461-462 Il note aussi que le mètre *Triṣṭubh* est souvent utilisé dans le *Mahābhārata*, quoique le *Śloka* soit vingt fois plus fréquent. (*Ibid.*, p. 462). E. Washburn Hopkins note que «la plus grande partie de l'épopée (environ quatre-vingt-quinze pour cent) est écrite dans une des deux formes de rythme syllabique libre», à savoir le *śloka* et la *triṣṭubh*. (E.W. Hopkins, *The Great Epic of India*, Charles Scribner's Sons, New York 1901, p. 92).

<sup>16</sup> Les termes *anuṣṭubh* et *śloka* sont souvent utilisés comme des synonymes (Voir Monnier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1964, p. 1104; Vaman Shivram Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary* Motilal Banarsidass, Delhi 1965, p. 1036). L'*anuṣṭubh* est parfois considérée comme «une classe complète de mètres consistant en quatre fois huit syllabes» (Monnier Williams, *op. cit.*, p. 40), dont le *śloka* est un exemple particulier qui se distingue par la terminaison régulière des *pada* (voir *ibid.*, p. 1104; voir aussi Vaman Shivram Apte, *op. cit.*, p. 77). La distinction n'est pas seulement technique, mais aussi partiellement historique, le *śloka* étant «un développement de la stance védique *anuṣṭubh* composée de quatre vers octosyllabiques, mais alors que les quatre vers se terminaient de façon iambique dans le prototype, le premier et le troisième vers ont acquis un rythme trochaïque» (Arthur A. MacDonell, *A History of Sanskrit Literature*, Haskell House Publishers, New York 1968, pp. 234-235).

directe de l'emploi de l'*anuṣṭubh* dans le *Mahābhārata*, contrairement au *Rāmāyaṇa*, l'autre épopée nationale indienne dans laquelle, comme c'est bien connu, le *śloka* est présenté comme une composition métrique spontanée du saint-poète Vālmīki, alors que, sous l'empire de l'émotion, il maudissait un cruel chasseur qui avait blessé un *krauñca*<sup>17</sup> en train de s'accoupler. Brahmā, le créateur, lui demande alors de composer la grande histoire de Rāma dans la même forme métrique pour immortaliser ainsi le sujet, le poème et le poète<sup>18</sup>.

En l'absence de toute indication directe sur la raison pour laquelle le *Mahābhārata* a été composé en *anuṣṭubh*<sup>19</sup>, on peut essayer de rassembler quelques explications indirectes. Arrivés là, il devient nécessaire, comme seconde observation préliminaire, de comprendre qu'essayer de répondre à cette question, même indirectement, peut se faire de deux points de vue assez différents. Comme le notait M. Winternitz, « Ce que le *Mahābhārata* signifie pour les indiens » est une chose, et « ce qu'il signifie pour les historiens de la critique littéraire<sup>20</sup> » en est une autre. Il est donc utile de préciser dès le départ le niveau auquel on se place, si l'on reste « intratraditionnel » ou « extratraditionnel ». Et si l'on veut utiliser ces deux approches, il faut que le point de passage de l'une à l'autre soit évident, ou clairement indiqué.

17 Voir Peter Peterson ed., *The First Book of Ramayana*, Gov. Central Book Depot, Bombay 1883, pp. 10-13; À tel point que le *Rāmāyaṇa* « donne pour le premier *śloka* qui aurait été composé par Vālmīki, chagriné de voir un oiseau tué, une étymologie fantaisiste, faisant dériver ce mot de *śoka*, « chagrin » (voir Monnier Williams, *op. cit.*, p. 1104). T. Burrows suggère une dérivation historique de *śloka* à partir de la racine *śru*, comme représentant un cas où « certains dérivés qui ont été isolés de leur racine préservent IE 1 » (*The Sanskrit Language*, Faber & Faber, Londres 1955, pp. 84; 197).

18 Shantikumar Nanoram Vyas, *India and the Rāmāyaṇa Age*, Atma Ram and Sons, Delhi 1967, p. 13. Voir aussi Eric A. Huberman, « Who is Vālmīki ? The Ādikavi and the Origins of Lyric Poetry », *Journal of Vaiṣṇava Studies* 2:4, Fall 1994, pp. 17-30; et Robert P. Goldman tr., *op. cit.*, Vol. I, p. 128.

19 Cette question doit être distinguée d'une autre question similaire mais distincte: pourquoi le *Mahābhārata* a-t-il été composé ? « Le *Mahābhārata*, comme le poème lui-même nous le rapporte, est né d'une question posée par Janamejaya au grand ṛṣi Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa, à l'occasion du sacrifice du serpent (I, 54, 19):

*Katham samabhadra bhedas teṣām akliṣṭakāriṇām /  
tac ca yuddham katham vṛttaṃ bhūtāntakaraṇam mahat //*

Comment est née la querelle entre ces hommes aux actes irréprochables ?

Comment s'est déclenchée cette guerre qui a causé la destruction de tant d'hommes ? »

(V.S. Suthankar, *On the Meaning of the Mahābhārata*, The Asiatic Society of Bombay, 1957, p. 33). « À l'énoncé de cette question, Kṛṣṇa Dvaipāyana se tourna vers son disciple Vaiśampāyana assis à ses côtés et lui ordonna: "Dis lui complètement, comme tu l'as entendu de moi, comment autrefois la Rupture se produisit entre les Kurus et les Pāṇḍavas". Alors ce puissant brahmane acquiesça à la demande de son maître et raconta l'épopée entière aux rois, aux sadasyas et à tous les guerriers présents, la Rupture entre les Kurus et les Pāṇḍavas qui explique la destruction du royaume » (J.A.B. van Buitenen, *op. cit.*, pp. 126-127).

20 M. Winternitz, *op. cit.*, pp. 325-326.

Dans le cours de cet article, les deux approches seront abordées, avec d'abord l'approche extratraditionnelle.

## I

L'approche extratraditionnelle est normalement associée à la démarche des chercheurs occidentaux<sup>21</sup>. Dans la plupart des études menées sur le *Mahābhārata* par des chercheurs occidentaux<sup>22</sup>, bien que la prédominance de l'*anuṣṭubh* soit pleinement reconnue<sup>23</sup>, et bien qu'une analyse métrique extrêmement détaillée soit conduite<sup>24</sup>, la question de savoir pourquoi le *Mahābhārata* a été composé principalement de ce mètre semble avoir été rarement soulevée<sup>25</sup>. Les points qui ont attiré l'attention semblent être les suivants:

1. Quels sont les antécédents historiques et littéraires du *Mahābhārata* ?
2. Sous quelle forme littéraire le *Mahābhārata* a-t-il été créé ? En prose ? En vers ? En prose et vers ?
3. Parmi qui le *Mahābhārata* a-t-il été créé ?
4. Sa forme métrique est-elle comparable à celle des autres épopées orales ?
5. Le *Mahābhārata* était-il en *anuṣṭubh* à l'origine ?

Toutes ces questions, même si elles ne se rapportent pas directement au problème de l'*anuṣṭubh* dans le *Mahābhārata*, peuvent jeter quelque lumière sur cette question.

On croit généralement que le *Mahābhārata* est « un des derniers survivants d'un long passé poétique »<sup>26</sup>, représenté par des œuvres telles que le *Suparṇākhyāna* et les *gāthās nārāśaṃsīs*<sup>27</sup>. Si le *Mahābhārata* dérive de ces antécédents, et si le mètre dominant de ces précurseurs était, par exemple, l'*anuṣṭubh*, on pourrait dire que le *Mahābhārata* est en *anuṣṭubh* par suite de ce lignage littéraire: que l'explication de sa composition en *anuṣṭubh* dérive du fait que ses prédécesseurs littéraires étaient rédigés dans ce mètre. Mais il n'est pas facile de déterminer avec un certain degré

---

21 Voir J.A.B. van Buitenen, *op. cit.*, pp. xxxi-xxxv

22 *Ibid.*; voir aussi Arthur A MacDonell, *o. cit.*, p. 445; etc.

23 Hermann Oldenberg, *Das Mahābhārata*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1922, pp. 137-145, passim; etc.

24 E.W. Hopkins, *op. cit.*, pp. 191-356; etc.

25 Voir Alf Hiltebeitel, Religious Studies and Indian Epic Texts, *Religious Studies Review* 21:1, Janv. 1995, pp. 26-32; etc.

26 M. Winternitz, *op. cit.*, p. 314; etc.

27 *Ibid.*, pp. 310-314; E.W. Hopkins, *op. cit.*, p. 365; etc.

d'exactitude le mètre des *gāthās nārāśaṃsīs*<sup>28</sup> d'après les références éparpillées qu'on en possède. Dans le cas du *Suparṇākhyāna* nous sommes mieux placés et les chercheurs tendent à considérer la *triṣṭubh* comme le mètre principal de ce récit, bien que le *śloka* soit également représenté<sup>29</sup>. Ainsi, l'émergence de l'*anuṣṭubh* en position dominante dans le *Mahābhārata* reste à expliquer.

Une piste intéressante cependant se présente si le *Mahābhārata* est considéré dans le contexte de la littérature Gāthā. Paul Horsh a tenté cette approche en mettant en lumière les liens étroits de la littérature épique hindoue avec la littérature Gāthā d'une part et ceux de la littérature Gāthā avec les cercles profanes de la société védique, y compris les *vrātyas*<sup>30</sup>, de l'autre. La pertinence d'une telle approche basée, pour ainsi dire, sur la sociologie de la connaissance, apparaîtra plus tard.

La controverse entourant la forme littéraire dans laquelle le *Mahābhārata* a été créé est complexe et représente un vaste spectre d'opinion<sup>31</sup> des chercheurs, mais n'est pas sans intérêt pour le problème posé ici. Oldenberg pense que les sections en prose du *Mahābhārata* ont été mises en *śloka* quand l'épopée a été entièrement versifiée, parce que ce mètre est plus sobre que la *triṣṭubh*<sup>32</sup>. Nous avons ici une explication de la prédominance de l'*anuṣṭubh* dans le *Mahābhārata*. Mais elle implique que le *Mahābhārata* était à l'origine en prose et en vers, ce qui est sujet à discussion<sup>33</sup>. De plus, cela impliquerait que la majeure partie du *Mahābhārata* était en prose ce qui est difficile à faire cadrer avec la désaffection générale pour la prose de la littérature sanskrite après la période des *Brahmaṇas*<sup>34</sup>. De plus, Oldenberg considère que l'*anuṣṭubh* est plus proche de la prose<sup>35</sup> que la *triṣṭubh* pour expliquer que les sections en prose ont été rendues en *anuṣṭubh* et non en *triṣṭubh*. Mais le problème n'est pas seulement de savoir pourquoi l'*anuṣṭubh* a été préféré à la *triṣṭubh*, mais pourquoi on l'a utilisé parmi les différents autres mètres disponibles. Il faut se rappeler que la *triṣṭubh* a été traditionnellement préférée à l'*anuṣṭubh* qui

28 Voir V.N. Apte ed., *Āśvalayānagṛhyasūtra*, Séries Ānandāśrama 105, Poona 1937, p. 86.

29 Jarl Charpentier, *Die Suparṇasage*, Akademiska Bokhandeln, Upsaal 1930, p. 396.

30 Voir Paul Horsch, *Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur*, Francke Verlag, Bern 1966; Harry Falk, *Bruderschaft und Würfelspiel*, Hedwig Falk, Freiburg 1986.

31 Pour un résumé de ces différentes opinions, voir Gisela Kraatz, *Vers und Prosa, Entstehungstheorien zum deutschen und indischen Heldenepos*, Steinbauer et Rau, Munich 1961, p. 148.

32 Hermann Oldenberg, *op. cit.*, p. 143.

33 Gisela Kraatz, *op. cit.*, passim.

34 Arthur A. MacDonell, *op. cit.*, p. 279

35 Hermann Oldenberg, *op. cit.*, p. 143.

semble avoir une réputation plutôt mauvaise par rapport à elle<sup>36</sup>. Finalement, il faut se garder de confondre historique et logique. Il est un fait qu'historiquement l'*anuṣṭubh* l'emporte, ce que reconnaît poétiquement Oldenberg en disant que dans le *śloka* on respire pour ainsi dire l'air indien<sup>37</sup>. Mais ce développement historique ne rend pas le *śloka* logiquement plus proche de la prose. Cela doit être établi d'après les qualités propres de ce mètre.

Des considérations similaires se présenteraient chaque fois que l'on examinerait les formes littéraires d'origine du *Mahābhārata*, et cela rend très improbable qu'une de ces théories puisse être en mesure d'expliquer par elle-même, avec une degré suffisant de cohérence, pourquoi le *Mahābhārata* est avant tout composé en *anuṣṭubh*.

Il faut examiner ensuite la question de la classe des gens parmi lesquels le *Mahābhārata* a trouvé son origine. Cette classe a été identifiée comme celle des *sūtas*, et ces *sūtas* ont été identifiés par Winternitz comme « ceux qui vivaient dans la cour des rois et récitaient ou chantaient leurs chants aux grandes fêtes pour proclamer la gloire des princes. Ils allaient ainsi dans les batailles pour pouvoir chanter les actions héroïques des guerriers d'après leurs propres observations<sup>38</sup> ». Ces *sūtas* sont décrits comme formant une « caste spéciale », et il est suggéré que « la poésie épique est probablement née dans des cercles formés de tels bardes qui étaient certainement très étroitement liés à la caste des guerriers<sup>39</sup> ». Ces *sūtas* sont distingués par Winternitz des *kuśilavas* « à qui l'on doit la circulation des chants héroïques dans le peuple<sup>40</sup> ». Le raisonnement serait que les *sūtas* étaient associés à la composition d'une poésie orale dédiée à leurs héros, dont ils conduisaient également le char, et puisque l'*anuṣṭubh* est un mètre qui convient à la poésie orale (nous y reviendrons), le *Mahābhārata* a été composé en *anuṣṭubh*.

Que la poésie épique ait été cultivée parmi des classes de gens étroitement alliés, et que les *sūtas* en aient fait partie, est une position couramment admise<sup>41</sup>. Cela peut donner un indice pour l'utilisation de l'*anuṣṭubh* dans le *Mahābhārata*. Il faut noter ici, cependant, que les *sūtas* sont considérés par Winternitz comme étroitement liés à la « caste des guerriers »<sup>42</sup>, mais cela semble être une erreur provenant d'une confusion entre les deux sens du mot *sūta*,

---

<sup>36</sup> Voir *Jaiminīyopaniṣad*, 3, 4, 4.

<sup>37</sup> Hermann Oldenberg, *op. cit.*, p. 144.

<sup>38</sup> M. Winternitz, *op. cit.*, p. 315.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Voir E.W Hopkins, *op. cit.*, Chapitre Cinq; etc.

<sup>42</sup> Ainsi « Winternitz, dans le Vol. II de son Histoire de la Littérature Indienne, édition allemande, parle "des Sūtas comme des représentants de l'ancienne poésie héroïque qui vivaient à la

1. conducteur de char et
2. barde,

car « nous ne trouvons nulle part que les Sūtas jouent le rôle de bardes chantant la gloire des rois ou sont en quelque sorte dépositaires de la poésie héroïque<sup>43</sup>, quand le mot est utilisé dans le sens de conducteur de char<sup>44</sup>. Il semble cependant que par suite de ce regroupement entre *sūta* le barde et *sūta* le conducteur de char, et entre *sūta* le conducteur de char et la caste des guerriers, le statut peu relevé des gens impliqués dans la compilation épique ait été caché, ce qui fait obstacle à l'approche développée plus loin dans cet article<sup>45</sup>.

8

---

cour des princes et chantaient leurs louanges. Ils allaient aussi aux batailles, pour être capables de chanter les exploits des guerriers d'après leurs propres observations. Ces bardes de cour étaient plus proches des guerriers que les brahmanes. Ils étaient aussi conducteurs des chars de guerriers durant leurs campagnes et prenaient part à la vie militaire.» » (cité par S.N. Dasgupta ed., *A History of Sanskrit Literature*, Université de Calcutta 1974, Vol. I, p. xiii.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. xiv. L'impression générale du *sūta* agissant comme barde-conducteur de char est si répandue que la réfutation de Winternitz par S.N. Dasgupta mérite d'être approfondie. Après avoir cité Winternitz, il dit: « Mais Winternitz ne donne aucune référence d'où il pourrait tirer sa vision du *sūta* comme gardien traditionnel de la poésie héroïque. Le *sūta* apparaît dans l'Ātharva *Veda*, III, 5, 6, 7 avec le *rathakāra* et le *karmāra*. Nous trouvons des références à ce *sūta* dans *Gautama*, (IV, 15), *Baudhāyana*, (X, 1, 9, 9), *Vasiṣṭha* (XVIII, 6), *Manu* (X, 11), *Viṣṇu Dh...Ś.* (XVI, 6), *Yāj.* (I, 3) et la *Sūta-saṃhita* où il apparaît comme une caste *pratiloma*, né d'un Kṣatriya avec une Brahmine. Kautilya, dans son *Arthaśāstra* (III, 7), dit que Romaharṣaṇa, appelé aussi *Śūta* dans les *Purāṇas*, n'était pas né d'une union *pratiloma*. Dans le *Viṣṇupurāṇa* et dans l'*Agnipurāṇa*, le *sūta* est dit sacré. Le devoir du *sūta* selon *Manu* est de conduire les chariots, et selon le *Vaikhānasa-smārta-sūtra* (X, 13), une partie de ses moyens d'existence consistait à rappeler ses devoirs au roi et à cuisiner pour lui. Selon le *Karṇaparva* (XXXII, 46-47), les *Sūtas* étaient les servants (*paricāraḥ*) des Kṣatriyas. Selon le *Vāyupurāṇa* (ch. 3), les *sūtas* conservaient les arbres généalogiques des rois et des nobles et aussi les traditions concernant l'étude et les livres. Mais nulle part nous ne trouvons que les *sūtas* avaient d'autres tâches que celles-ci, ni qu'ils aient jamais joué le rôle de bardes chantant la gloire des rois, ni qu'ils étaient d'aucune façon dépositaires de la poésie héroïque. » (S.N. Dasgupta, *op. cit.*, pp. xiii-xiv).

<sup>44</sup> Cela semble être le seul sens retenu par John Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, Routledge & Kegan Paul, Londres 1972, p. 312.

<sup>45</sup> Ce point est important. Pour montrer clairement à quel point, il faut montrer la nature envahissante de cette identification des deux sens du terme *sūta*, et examiner sa signification. Winternitz considère que le *sūta* est étroitement allié à la caste guerrière (*op. cit.*, p. 315). Monnier Williams ne fait aucune distinction entre conducteur de char et barde (*op. cit.*, p. 1241), tandis qu'A.L. Basham déclare que le *sūta* « combine les fonctions de conducteur du char royal, de héraut et de barde » (*The Wonder that was India*, Taplinger Publishing Co, New York 1967, 3ème ed. révisée, p. 91). Plus récemment, J.A.B. van Buitenen remarque: « Le *Mahābhārata* est un tout récité par le "Fils du Barde", Ugraśravas, fils de Lomaharṣaṇa, deux noms suffisamment imposants; "celui à la voix redoutable" et "celui dont les récits font se dresser les cheveux" » (*op. cit.*, p. xxi). L'identification est prégnante. Comment cela s'est-il fait ? L'homonymie des noms y est sûrement pour quelque chose, mais il y a plus. Nous avons noté plus haut que le *sūta* Ugraśravas a récité le *Mahābhārata* Winternitz va

Passons maintenant à la question suivante: en tant que forme métrique épique, comment l'*anuṣṭubh* peut-il se comparer avec les formes des autres épopées orales dans d'autres parties du monde, et quelle lumière cela peut-il apporter à la question de la composition du *Mahābhārata* en *anuṣṭubh* ?

Les études comparatistes dans la poésie épique orale sont associées aux noms de N.K et H.M Chadwicks, C.M. Bowra, Milman Parry, A.B. Lord et G.S. Kirk. Leurs conclusions ont été appliquées par Nabaneeta Sen au *Bālakāṇḍa* du *Rāmāyaṇa*<sup>46</sup>, mais les tentatives pour les appliquer au *Mahābhārata* sont encore à leurs débuts. Cependant, sur la base de l'application au *Rāmāyaṇa* de l'approche de Parry-Lord-Kirk par Nabaneeta Sen, on peut faire quelques hypothèses. « Les bardes et les chanteurs de récits ne répètent pas mot-à-mot un ensemble de vers, mais cherchent à raconter des histoires anciennes bien connues en des vers nouveaux, rapidement composés. Cela fait du barde, non seulement un récitant, mais aussi un poète oral<sup>47</sup>. Un poète oral, cela va de soi, tendra à travailler avec un mètre qui facilite la composition, ou au moins avec lequel la composition orale est aisée. L'*anuṣṭubh* est un tel mètre. « Il est étonnant de voir combien il est facile de construire un vers dans le mètre śloka »<sup>48</sup>. Je suggère donc que le *Mahābhārata* a été composé dans le mètre

## 9

---

plus loin et note que à l'intérieur de l'épopée elle-même, « dans le *Mahābhārata* lui-même, c'est le *Sūta* Sañjaya qui décrit les événements de la bataille au roi Dhṛtarāṣṭra » (*op. cit.*, p. 315), Comme Sañjaya est aussi le conducteur du char du roi, les deux sens se mêlent dans ce cas, ajoutant peut-être à la confusion. Mais alors de qui Ugraśravas est-il le conducteur de char ? Pour éclaircir le tableau, il faut considérer la structure de narration dans le *Mahābhārata*. Il y a trois narrateurs dans l'épopée: Sauti qui raconte à des sages dans la forêt des « légendes contenues dans les chapitres 1-58. Aux chapitres 59 et 60, on lui demande de raconter l'histoire du *Mahābhārata*. À partir de là, (I, 61), Vaiśampāyana devient le narrateur... Mais, quand on arrive à la description de la grande bataille, Vaiśampāyana à son tour cède la place à Sañjaya, le conducteur du char du roi aveugle Dhṛtarāṣṭra ... Ainsi, nous avons Sauti s'adressant au roi Śaunaka dans les *Upa-parvas* 1-6, Vaiśampāyana s'adressant au roi Janamejaya 7-66, 84-100, Sañjaya s'adressant au roi Dhṛtarāṣṭra, 67-83 » (Edward Rice, *The Mahābhārata*, Oxford University Press 1934, p. 5). Cependant le fait que Sañjaya, grâce à la vision divine que lui a accordée Vyāsa, raconte la bataille au roi aveugle Dhṛtarāṣṭra ne fait pas de lui un barde. Il semble que Winternitz a confondu la description du Sauti comme un *sūta*, un barde, avec celle de Sañjaya comme un *sūta*, un conducteur de char, qui se trouve jouer le rôle d'un barde en cette occasion. Ceci est confirmé par l'utilisation du terme *sūta* dans l'épopée. C'est l'épithète attribué à Ugraśravas, Lomahaṣaṇa et Karṇa; avec Ugraśravas et Lomahaṣaṇa, il signifie barde; avec Karṇa un conducteur de char, ainsi qu'avec Sañjaya (la confusion venant de ce qu'il joue parfois un rôle de barde).

<sup>46</sup> Nabaneeta Sen, « Comparative Studies in Oral Epic Poetry and the Vālmiki *Rāmāyaṇa*: un compte rendu du *Bālakāṇḍa* », *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 86, No 4 (Oct.-Dec. 1966), pp. 397-409.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 403.

*anuṣṭubh* parce que c'est une épopée orale et que ce mètre se prête le mieux à la composition orale.

Ce point de vue, qui semble être particulièrement solide, soulève également quelques problèmes. Il y a l'opinion, que nous allons traiter bientôt, que le *Mahābhārata* originel était en *triṣṭubh*<sup>49</sup>. Mais cela ne supprime pas la présente discussion car il faudrait quand même expliquer le passage du texte de l'épopée de la *triṣṭubh* à une *anuṣṭubh* dominante. Cependant, il faut garder à l'esprit que la plupart des mètres dans la littérature sanskrite – védique et post-védique – sont réglés par leurs syllabes plutôt que leurs mores. En général, il semble plus facile de composer dans des types de mètres syllabiques. Une complication intervient quand les poids des syllabes sont spécifiés. Et l'on sait que dans le *śloka*, cette spécification est donnée seulement pour les quatre dernières syllabes de chaque *pāda*, de sorte que la nature essentiellement syllabique du mètre n'en est pas beaucoup affectée. Cependant, l'*anuṣṭubh* n'est pas le seul mètre syllabique dans la littérature sanskrite<sup>50</sup>. Tous les principaux mètres védiques sont largement syllabiques, de telle sorte qu'on peut se demander pourquoi les poètes oraux présumés du *Mahābhārata* ont choisi l'*anuṣṭubh*. Il faudrait aussi noter que les techniques de composition orale traversent des formes métriques spécifiques, comme l'a montré l'étude comparative des textes homériques, yougoslaves et maintenant indiens, de telle sorte que ces techniques pourraient s'appliquer non pas à un seul, mais à une batterie complète de mètres. On pourrait se demander bien sûr si le mètre et la technique s'accordent mieux ensemble dans le cas du mètre A que dans celui du mètre B, mais on entrerait alors dans la zone grise des spéculations académiques où des conclusions définitives peuvent sembler plutôt évasives. De ce point de vue, il est intéressant de noter que des répétitions stylistique apparaissent même dans les *Vedas*<sup>51</sup> bien que ceux-ci représentent un genre de poésie orale différent – orale à la fois dans leur composition et dans leur transmission – et que leur mètre dominant soit la *triṣṭubh* et non l'*anuṣṭubh*.

---

<sup>49</sup> Mary Carroll Smith, *The Warrior Code of India's Sacred Songs*, Garland Publishing, New York et Londres 1992.

<sup>50</sup> Même ici, il faut être prudent. Puisque toute quantification syllabique du mètre complique d'une certaine manière la tâche du compositeur, pourquoi l'*anuṣṭubh*, au sens le plus général, a-t-elle cédé la place au *śloka*, plus strictement défini, voilà une question qu'il vaut la peine d'examiner. Est-ce que cette régulation partielle du mètre est plus utile à la composition orale que pas de régulation du tout ?

<sup>51</sup> Maurice Bloomfield, *Rig-Veda Repetitions*, Harvard University Press 1916, passim. Pour les travaux les plus récents sur le *Mahābhārata*, voir Daniel H.H. Ingalls et Daniel H.H. Ingalls Jr., *op. cit.*, pp. 19-56.

Mais que penser de l'opinion que le *Mahābhārata* était originellement en *triṣṭubh* et non pas en *anuṣṭubh*<sup>52</sup> ? La question reste posée, mais de manière légèrement différente: si le *Mahābhārata* avait été en *triṣṭubh* à l'origine, comment alors en est-il venu à être en *anuṣṭubh* à une écrasante majorité ? Ainsi, même si nous supposons que le *Mahābhārata* était en *triṣṭubh* à l'origine, la prépondérance de l'*anuṣṭubh* telle que nous la connaissons actuellement reste à être expliquée.

## II

Tournons-nous maintenant vers une approche plus traditionnelle: quelles différentes explications possibles peuvent être trouvées dans la tradition hindoue qui puissent expliquer pourquoi le *Mahābhārata* est en *anuṣṭubh* ?

Sur la base de la tradition védique qui assigne certaines familles de *maṇḍalas* à certains *ṛṣis*<sup>53</sup>, on pourrait peut-être dire que certains types de mètres peuvent être associés à certaines familles. Une de ces familles aurait pu être associée au mètre *anuṣṭubh*, et si l'on pouvait montrer que cette même famille a été étroitement associée au *Mahābhārata*, on disposerait d'une explication prima facie du fait que le *Mahābhārata* est en *anuṣṭubh*. Le *ṛṣi* auquel la composition du *Mahābhārata* est le plus étroitement associée est Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa, un descendant du sage Vasiṣṭha<sup>54</sup>. Mais selon E. Vernon Arnold, « la famille de Vasiṣṭha n'a pas de vers en *anuṣṭubh* dans le *R̥gVeda* »<sup>55</sup>.

Une autre explication possible de la composition du *Mahābhārata* en *anuṣṭubh* pourrait être cherchée dans une analogie avec le *Rāmāyaṇa* qui est en *śloka*, une variété de l'*anuṣṭubh*. Cette hypothèse jouit d'une certaine plausibilité dans ce cadre, puisque l'on dit que le *Rāmāyaṇa* a été composé avant le *Mahābhārata*<sup>56</sup> et qu'il

---

52 Voir Mary Carroll Smith, *The Mahābhārata Core*, *op. cit.*, pp. 478-482; J.A.B. van Buitenen, *op. cit.*, p. xxxix, note 44.

53 R.C.Majumdar, ed., *The Vedic Age*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1965, pp. 232-233; etc.

54 Voir J.A.B. van Buitenen, *op. cit.*, folio ntre pp. 12 and 13. Dans quelque *stutis* on l'appelle Vāsiṣṭha; voir *Purāṇam*, Vol. IX, No. 2 (July 1967), p. 217; etc.

55 E. Vernon Arnold, *Vedic Metre*, Cambridge University Press 1905, p. 169.

56 « Pour un esprit hindou strictement orthodoxe, le *Rāmāyaṇa* semble avoir été composé avant le *Mahābhārata*. Les indiens croient que des deux incarnations du Seigneur, Rāma et Kṛṣṇa, la première était la plus ancienne » (Gaurinath Sastri, *A Concise History of Classical Sanskrit Literature*, Oxford 1960, p. 37). On peut faire remarquer que si Rāma précédait Kṛṣṇa, il ne s'en suit pas obligatoirement que le *Rāmāyaṇa* soit antérieur au *Mahābhārata*. C'est plutôt parce que suivant la tradition Vālmīki précédait Vyāsa qu'à strictement parler, une telle affirmation a pu prendre forme à l'intérieur de cette tradition.

aurait donc pu servir de modèle. La plupart des historiens cependant s'accordent à dire que la chronologie relative au *Rāmāyaṇa* et au *Mahābhārata* est trop complexe<sup>57</sup> pour confirmer la simple hypothèse que l'un a pris l'autre pour modèle, si bien qu'aucune des deux épopées « ne pourrait s'être développée indépendamment de l'autre »<sup>58</sup>.

Une autre manière possible d'expliquer la prépondérance de l'*anuṣṭubh* dans le *Mahābhārata*, serait de considérer que ce mètre n'a pas été tiré du *Rāmāyaṇa*, mais est une extension naturelle de la *gāyatrī des Vedas*. Selon Yāska, l'*anuṣṭubh* est appelée ainsi parce qu'elle suit avec ses louanges, *anuṣṭobhati*, la *gāyatrī* qui a trois *pādas*<sup>59</sup>. Car la *gāyatrī* est également octosyllabique – mais avec trois *pādas*. En ajoutant un *pāda*, on obtient l'*anuṣṭubh*, qui a aussi le mérite d'équilibrer l'organisation métrique en complétant le second vers.

Devant cela, cette hypothèse jouit de beaucoup de choses en sa faveur. H. Oldenberg<sup>60</sup> est conscient de cette possibilité, et A.A. MacDonell<sup>61</sup> la soutient avec force. Il faut donc examiner soigneusement cette hypothèse.

---

57 Voir R.C.Majumdar, ed., *The Age of Imperial Unity*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1968, p. 254.

58 Voir E.W. Hopkins, *op. cit.*, pp. 59 sq.

59 Vaman Shivram Apte, *op. cit.*, p. 77: « Selon le Daivata Brāhmaṇa, cité dans le Nirukta (vii, 12), l'*anuṣṭubh* est ainsi appelée parce qu'elle « *anuṣṭobhati* » c'est-à-dire qu'elle suit avec ses louanges la *gāyatrī*, qui consiste en trois *Pādas* » (Monier-Williams, *op. cit.*, p. 40). A.L. Basham semble faire écho à cette hypothèse quand il écrit: Dans les derniers hymnes du ṚgVeda, une stance de quatre vers de huit syllabes, appelée *Anuṣṭubh*, devint populaire, Elle ressemblait beaucoup à la *Gāyatrī*, avec un quatrième vers en plus », bien qu'il ajoute: « Il y avait des variations considérables dans la cadence finale » (*op. cit.*, p. 511). Voir aussi *ṚgVeda*, V, 82, 1, pour un cas où « il y a seulement une stance en *anuṣṭubh* dans un hymne autrement en *gāyatrī* » (voir V.P. Limaye et R.D. Vadekar ed.s, *Eighteen Principal Upanishads*, Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala, Poona 1958, Vol I, p. 264.

60 H. Oldenberg, *Kleine Schriften*, F. Steiner, Wiesbaden 1967.

61 Arthur MacDonell, *op. cit.*, pp. 45-47: « Il faut remarquer que les stances védiques ont une certaine élasticité à laquelle ne nous avait pas habitués la prosodie grecque et qui rappelle les irrégularités des strophes latines saturniennes. Seul la cadence des quatre ou cinq dernières syllabes est déterminée, la première partie du vers n'étant soumise à aucune règle. Considérés dans leur contexte historique, les mètres védiques qui sont le fondement de toute la prosodie de la littérature postérieure, occupent une position médiane entre le système de la période indo-iranienne et celui du sanskrit classique. D'évidence l'Avesta, avec ses vers de huit et onze syllabes, ignorant les quantités, mais regroupés en stances par ailleurs les mêmes que celles du *Ṛg-Veda*, indique que la pratique métrique de la période où les Persans et les Indiens étaient un seul peuple ne dépendait de rien d'autre que du décompte des syllabes. Dans la période sanskrite d'autre part, la quantité de chaque syllabe du vers était déterminée pour chaque mètre, à la seule exception de la mesure lâche (appelée *śloka*) utilisée dans la poésie épique. La régulation métrique du vers, a commencé par la fin, de celui-ci, puis s'est étendue finalement au vers entier. La cadence définie à la fin du vers védique est

L'hypothèse est séduisante, mais présente quelques difficultés quand on y regarde de près. Sur la base du commentaire de MacDonell lui-même sur les mètres védiques, il faut faire face aux arguments contraires suivants:

1. l'une des raisons pour lesquelles l'*anuṣṭubh* apparaît comme une évolution métrique logique de la *gāyatrī*, semble être que son quatrième *pāda* complète le dernier *pāda* de la *gāyatrī* et en faisant un hémistiche. Mais on a fait remarquer que les deux premiers Pādas de la *Gāyatrī* sont traités comme un hémistiche, probablement pour imiter les hémistiches de l'*Anuṣṭubh* et de la *Triṣṭubh*; mais il n'y a pas de raison de croire que dans le texte originel le second vers était plus nettement séparé du troisième que du premier<sup>62</sup>.
2. Contrairement à l'hypothèse que la *gāyatrī* a conduit à l'*anuṣṭubh*, A.A. MacDonell a également suggéré que, « comme la *Gāyatrī* ne se trouve

13

---

appelée *vr̥tta*, littéralement tournant (de *vr̥t*; lat. *vert-ere*), qui correspond étymologiquement au latin *versus*.

Le vers de huit syllabes se termine généralement par deux iambes; les quatre premières syllabes, bien que non rigoureusement déterminées ont une tendance à être également iambiques. Ce vers est donc l'équivalent presque exact du dimètre iambique grec.

Trois de ces vers se combinent pour former la *gāyatrī*, qui représente pratiquement un quart (2450) du nombre de stances dont le *Ṛg-veda* est composé. Un exemple de *gāyatrī* est la première stance du *Ṛg-veda* qui se présente ainsi:

*Agnim īḷe purohitam*  
*Yajñasya devam ṛtvijam*  
*Hotāram ratnadhātāmam.*

On peut rendre ces vers par:

*Je loue Agni, prêtre domestique,*  
*Dieu, ministre du sacrifice,*  
*Héraut, prodigue en richesses.*

Quatre de ces vers de huit syllabes se combinent pour former la strophe de l'*anuṣṭubh*., dans laquelle les deux premiers vers et les deux derniers sont plus étroitement liés. Dans le *Ṛg-veda*, le nombre de stances rédigées dans ce mètre n'est que le tiers de celles rédigées en *gāyatrī*. Cette proportion s'inverse graduellement jusqu'à la période post-védique où la *gāyatrī* a disparu et où l'*anuṣṭubh* (maintenant généralement appelé *śloka*) est devenu le mètre prédominant de la poésie sanskrite. Une évolution dans les caractéristiques de ce mètre peut être observée dans le *Ṛg-veda* lui-même. Toutes les stances des hymnes les plus anciens ont les mêmes, avec une cadence iambique. Dans les hymnes plus récents, cependant, une tendance commence à se manifester de différencier le premier et le troisième vers du deuxième et du quatrième en les rendant non-iambiques. Finalement dans les derniers hymnes du dixième Livre, la prévalence de la cadence iambique disparaît dans les vers impairs. On trouve dans les quatre dernières syllabes toutes les combinaisons possibles des quantités, mais la plus fréquente, presque aussi fréquente que la cadence iambique, est U – U. Cette dernière combinaison devient régulière dans le premier et le troisième vers du *śloka* post-védique.

<sup>62</sup> Arthur A. MacDonell, *A Vedic Grammar for Students*, Oxford University Press 1971, p. 438, note 2.

jamais en combinaison avec la Triṣṭubh, mais souvent avec la Jagatī, il paraît possible que l'influence iambique de la Gāyatrī conduise à la création de la Jagatī, qui formerait avec elle une combinaison homogène»<sup>63</sup> – plutôt qu'à celle de l'*anuṣṭubh*.

3. L'*anuṣṭubh*, en tant que mètre, semble remonter assez loin dans le temps. De même que l'*Avesta* possède une strophe de 3 x 8 syllabes semblable à la *gāyatrī*<sup>64</sup>, de même il possède une strophe de 4 x 8 syllabes, semblable à l'*anuṣṭubh*<sup>65</sup>. Ainsi il serait plus raisonnable de considérer l'*anuṣṭubh* épique comme dérivée de l'*anuṣṭubh* védique plutôt que de la *gāyatrī* védique.

Ainsi, tandis que l'on peut voir, en suivant Yāska, l'*anuṣṭubh* succédant naturellement à la *gāyatrī*, en découlant presque, on peut aussi bien soutenir que « bien qu'environ un quart de la Ṛgveda Saṃhitā soit en Gāyatrī, celle-ci a entièrement disparu du sanskrit classique »<sup>66</sup> et ne s'est pas réincarnée avec un *pāda* supplémentaire dans l'*anuṣṭubh*.

Ces arguments montrent les limites du point de vue selon lequel l'*anuṣṭubh* serait une *gāyatrī* étendue, mais ne l'annulent pas et le gardent comme une possibilité ouverte. Ce qui demande toujours à être expliqué, c'est pourquoi l'*anuṣṭubh* l'aurait emporté sur la *gāyatrī* durant la période post-védique, alors que les deux co-existaient durant la période védique, avec une balance nettement favorable à la *gāyatrī*, comme le montre le tableau suivant:

Mètre	Vers	Syllabes dans chaque vers	Nombre total de strophes
1. Gāyatrī	Trois	8-8-8	2447
2. Uṣṇih	Trois	8-8-12	341
3. Anuṣṭubh	Quatre	8-8-8-8	855
4. Bṛhatī	Quatre	8-8-12-8	181
5. Pañkti	Cinq	8-8-8-8-8	312
6... Triṣṭubh	Quatre	11-11-11-11	4253
7. Jagatī	Quatre	12-12-12-12	1318 <sup>67</sup>

Est-ce que le fait que les Vedas sont réservés aux *trois varṇas* supérieurs, dont la formule d'initiation elle-même est la *gāyatrī* avec ses *trois* vers de huit syllabes,

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 442, note 2.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 438, note 1.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 439, note 3.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 438, note 1.

<sup>67</sup> S.D. Kulkarni ed., *Study of Indian History and Culture*, Bhisma, Bombay 1988, Vol. I, p. 493.

tandis que la littérature post-védique, en majorité constituée d'*anuṣṭubh* avec ses quatre vers de huit syllabes où le quatrième vers convertit la *gāyatrī* en *anuṣṭubh*, est accessible à l'ensemble des quatre *varṇas*, et spécialement au quatrième, est une pure coïncidence – ou faut-il y voir plus? Ce problème reste à traiter, même si l'on accepte la thèse selon laquelle l'*anuṣṭubh* est considérée comme une mutation de la *gāyatrī*. Nous nous y attaquerons plus loin dans cet article.

Mais pour le moment, il nous faut compter avec un autre fait. Le *Mahābhārata* n'est pas la seule épopée dans la littérature hindoue. Bien qu'on tente parfois de le distinguer du *Rāmāyaṇa* en traitant le premier comme un *itihāsa* (ou épopée proprement dite), et le second comme un *kāvya* (ou poésie travaillée)<sup>68</sup>, ces deux épopées – le *Mahābhārata* et le *Rāmāyaṇa* – sont régulièrement citées l'une avec l'autre. Ainsi, étant donné le fait que le *Rāmāyaṇa* est aussi régulièrement en *anuṣṭubh*, le rapport de ce fait métrique avec la question étudiée doit être examiné plus en détail. De ce point de vue, relevons deux faits:

1. Vālmiki, l'auteur présumé de l'épopée est un *brāhmaṇa*<sup>69</sup> et
2. le *śloka* est décrit dans l'épopée elle-même comme né spontanément, résultat poétique d'un moment d'émotion éprouvé par Vālmiki...

Le premier livre de son *Rāmāyaṇa* raconte l'histoire de l'invention de la poésie par Vālmiki: un jour, Vālmiki voit un chasseur tuer le mâle d'un couple d'oiseaux en train de s'accoupler. Empli de compassion pour les oiseaux, le sage maudit spontanément le chasseur pour sa cruauté. Les paroles de Vālmiki se présentent sous la forme une strophe magnifiquement formée. Le sage lui-même fut surpris de cette formulation qui fut immédiatement mémorisée et récitée par son disciple Baradvāja qui l'accompagnait. Plus tard, après que Vālmiki fut rentré chez lui, Brahmā, le créateur, lui rendit visite et lui demanda de composer l'histoire du vertueux héros Rāma ébauchée par le ṛṣi Nārada, en utilisant le nouveau mètre qu'il avait créé. La tradition littéraire indienne considère donc Vālmiki comme le premier poète (*ādikavi*) et son poème, le *Rāmāyaṇa* comme le premier poème (*ādikavya*)<sup>70</sup>.

Ces deux faits semblent militer contre l'hypothèse d'une association particulière de ce mètre avec les *sūdras*, comme nous le suggérerons plus loin. Le *sūdra* tient une place importante dans le *Rāmāyaṇa*<sup>71</sup>, et nombre de ses personnages appartiennent à cette catégorie<sup>72</sup>, néanmoins ces faits sont trop tenus en eux-mêmes pour forger un lien entre le *varṇa* et le mètre, même si l'on ne tient pas compte de

---

<sup>68</sup> Gary A. Tubh, « *Śāntarasa* in the *Mahābhārata* », in Arwind Sharma ed., *op. cit.*, pp. 174-175.

<sup>69</sup> Robert P. Goldman, tr., *op. cit.*, Vol. I, p. 29. « Vālmiki se décrit lui-même comme fils de Pracetas, ce qui en fait un membre de la famille des Bhṛgus, une lignée influente de Brahmins dans l'Inde ancienne » (Velcheru Narayana Rao, « Vālmiki », in Mircea Eliade ed., *The Encyclopedia of Religion*, MacMillan Publishing Company, New York 1987, Vol. 15, p. 184).

<sup>70</sup> *Ibid.*; voir aussi Robert P. Goldman, tr., *op. cit.*, Vol. I, p. 128.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 126; 137; Voir aussi l'exposé de Śaṃbūka.

<sup>72</sup> Julius Lipner, *op. cit.*, p. 130.

ce que Vālmīki est un *brāhmaṇa* puisque Vyāsa, l'auteur présumé du *Mahābhārata*, peut également être considéré comme un *brāhmaṇa*.

Il faut néanmoins prendre en compte une autre version des origines de Vālmīki:

Une légende populaire rapporte que le sage est né d'une « fourmilière » (skt. *valmīka*) et que c'est pour cela qu'on l'a appelé Vālmīki...La légende rapporte également qu'il était un bandit à l'origine, mais que des sages, ayant pitié de lui, lui apprirent le *mantra* « marā, marā, marā ». Comme il répétait ces syllabes, elles produisirent le nom Rāma, et tandis qu'il était engagé dans une profonde méditation sur ce nom de Rāma, des fourmis bâtirent une fourmilière autour de lui. Ce récit apparaît avec des variations mineures dans le *Skandapurāṇa* et aussi dans l'*Adhyātma Rāmāyaṇa* et l'*Ānanda Rāmāyaṇa*. Bien des *bhakti* Rāmāyaṇas populaires, y compris le *Krittivāsa Rāmāyaṇa* bengali, adoptent cette histoire<sup>73</sup>.

Il y a ainsi « deux sortes de biographies pour Vālmīki »<sup>74</sup>, l'une selon laquelle il est « un sage-poète, né dans une famille brahmane de haute caste »<sup>75</sup> et l'autre selon laquelle il est « un pêcheur transformé en saint »<sup>76</sup>. Il est clair que « la première de ces biographies est conforme au statut du *Rāmāyaṇa* en tant que grande épopée dans la tradition brahmanique »<sup>77</sup>, et que la seconde se rapporte au statut du *Rāmāyaṇa* en tant que poème *bhakti* qui transforme ses lecteurs de pêcheurs en dévots du dieu Rāma<sup>78</sup>.

On a suggéré une troisième possibilité: « Vālmīki serait un des *kuśīlava* (chanteur, barde) qui a chanté l'épopée »<sup>79</sup>. C'est en soi une hypothèse intéressante, mais elle acquiert une pertinence accrue quand on considère en même temps le fait que Lava et Kuśa (ou Kuśa et Lava: *kuśīlava* ?)<sup>80</sup>, les deux fils de Rāma, sont nés dans son *āśrama*. Cela est intrigant, mais un autre fait est peut-être encore plus significatif: les *kuśīlavas* sont de basse caste. « Selon Baudhāyana, cité dans le

<sup>73</sup> Velcheru Narayana Rao, *op. cit.*, Vol. 15, p. 184.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> On les appelle *kuśīlavau* (sous la direction de P.K. Gode et C.G. Karve, *V.S. Apte's The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Prasad Prakashan, Poona 1957, Vol. I, p. 590). Le mot *kuśīlava* est en lui-même un épithète de Vālmīki (*ibid.*). E. Washburn Hopkins note: « Les Sūtas ou bardes étaient aussi des conducteurs de char. Ils formaient une sous-caste particulière et vivaient à la cour, tandis que les Kuśīlavas apprenaient les chants des bardes et allaient parmi les gens de toute sorte pour les chanter. Ce nom vient de Kuśa et Lava, les fils de Rāma, qui sont représentés comme deux chanteurs. Ils avaient appris le poème de Vālmīki, et le récitaient parmi les gens, comme le veut l'histoire (*Rāmāyaṇa*, I, 4) ». « Les princes et les peuples dans les poèmes épiques », in E.J. Rapson ed., *Ancient India*, Cambridge University Press, Cambridge 1922, p. 17, note 1.

Kṛtyakalpataru, il est le fils d'un ambaṣṭha avec une femme vaidehaka»<sup>81</sup>, tandis que selon l'*Arthaśāstra* de Kautilya (III, 7), « il est le fils d'un vaidehaka et d'une femme ambaṣṭha »<sup>82</sup>, ou exactement « le contraire de ce que dit Baudhāyana »<sup>83</sup>, comme le note P.V. Kane. En tout cas, il est un *sūdra* (voir Manu X, 41)<sup>84</sup>. Ce rapprochement entre Vālmīki est à la fois les *sūdras* et le *śloka* est très fascinante, étant donné le rapport entre les *sūdras* et l'anuṣṭubh dans l'imaginaire hindou, sur lequel nous reviendrons plus loin. Bien des castes défavorisées se nomment elles-mêmes Vālmīki<sup>85</sup>, et ceux que l'on appelait autrefois « intouchables » ou « castes répertoriées » en ont fait de même. À ce sujet, un incident relativement récent est instructif : pendant la diffusion du Rāmāyaṇa à la télévision indienne, la communauté des balayeurs de Bombay se mit en grève quand elle apprit que la série se terminerait par le retour de Rāma et son couronnement<sup>86</sup>. Ils se plaignaient de discrimination parce qu'était ainsi supprimé l'épisode du séjour de Sītā dans l'*āśrama* de Vālmīki qui, disaient-ils, appartenait à leur communauté. La série fut alors prolongée pour satisfaire leurs exigences<sup>87</sup>.

### III

Les différentes approches extratraditionnelles et intratraditionnelles proposées jusqu'ici pour expliquer pourquoi le *Mahābhārata* est principalement en *anuṣṭubh* ne vont pas plus loin – et ce n'est pas assez loin. Une nouvelle approche pourrait maintenant être proposée.

Le point de départ utilisé pour développer cette approche est l'hypothèse que si le *Mahābhārata* est écrit principalement en *anuṣṭubh*, cela pourrait d'abord avoir quelque chose à faire avec la raison pour laquelle le *Mahābhārata* a été composé. Il est bien connu que la tradition indienne attribue la composition du *Mahābhārata* à

---

81 P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1974, Vol II, part. I, p. 78.

82 *Ibid.*

83 *Ibid.*

84 *Ibid.*, p. 168.

85 Voir *Mandal Commission Report of the Backward Classes Commission*, Akalank Publications, n.d. Delhi 1980, pp. 304, 319, 337, 354; O.P. Sharma, *Scheduled Castes: Population and Literates*, Boowell Publications, New Delhi 1990, p. 410; etc.

86 Pour en savoir plus sur le lien entre les balayeurs et Vālmīki, voir Pauline Kolenda, *Caste in Contemporary India: Beyond Organic Solidarity*, Waveland Press, Inc., Prospect Heights, Illinois 1978, p. 95.

87 Communication Personnelle, Dr. S. Bhargava, Ottawa, Canada.

Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa<sup>88</sup>. Ainsi notre question prend-elle tout naturellement la forme suivante: pourquoi Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa a-t-il composé le *Mahābhārata* ?

La déclaration la plus claire que l'on puisse trouver à ce propos est contenue dans deux strophes du chapitre quatre du premier Livre du *Bhāgavata Purāṇa*. La première de ces strophes est prononcée par le fils de Lomahaṛṣaṇa, et elle dit:

*strīśūdradvijabandhūnāṃ trāyi na śrutigocarā  
karmaśreyasi mūḍhānāṃ śreya evaṃ bavediha  
iti bhāratamākhyaṇaṃ kṛpayā muninā kṛtam*<sup>89</sup>.

ou bien, brièvement:

« comme les trois Vedas ne pouvaient pas être étudiés par les femmes, les śūdra et les brāhmaṇas (qui ne le sont que de naissance)<sup>90</sup>, le sage (Vyāsa) composa, parce qu'il avait pitié d'eux, l'histoire des Bhārata »<sup>91</sup>.

On trouve ensuite la strophe suivante, qui dépeint un moment de réflexion du sage Vyāsa:

*bhāratavyapadeśena hyāmnāyārthaśca darśitaḥ  
dṛṣyate yatra dharmādi strīśūdrādibhirapyuta*<sup>92</sup>.

<sup>88</sup> J.A.B. van Buitenen, *op. cit.*, p. xxiii; etc; voir aussi M. Bruce Sullivan, *Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa and the Mahābhārata: a New Interpretation*, E.J. Brill, Leiden 1990.

<sup>89</sup> *Bhāgavata Purāṇa*, I, 4, 25. Notez la nature irrégulière de ce *śloka* à trois hémistiches. Il est cité comme un *śloka* régulier (sans l'hémistiche du milieu) par P.V. Kane, *op. cit.*, Vol II, part. I, p. 155, note 363. Thomas J. Hopkins note aussi cette strophe, mais la cite pour démontrer que « la religion de la *bhakti* elle-même est un acte de compassion de la part du Seigneur par lequel les femmes, les śūdras et ceux qui ont perdu leur statut de deux-fois-nés peuvent retrouver une condition meilleure » (Thomas J. Hopkins, « The Social Teaching of the Bhāgavata Purāṇa », in Milton Singer ed., *Krishna: Myths, Rites and Attitudes*, East-West Center Press, Honolulu 1966, p. 19). En paraphrasant ainsi cette strophe, il semble oublier le rôle primordial de Vyāsa dans la composition du *Mahābhārata*.

<sup>90</sup> L'expression *dvijabandhu* demande quelque explication. Elle est rendue littéralement par A.C. Bhaktivedanta Swami comme « amis du deux-fois-né », (*Śrīmad Bhāgavatam*, Premier Chant, part. I, The Bhaktivedanta Book Trust, New York 1972, p. 214). Mais elle semble signifier plus exactement un « simple deux-fois-né », un « brāhmaṇa seulement de nom » (voir Monier-Williams, *op. cit.*, p. 506). et peut être comparée à *brahmabandu*.

1. un terme péjoratif pour un Brāhmaṇa, un Brāhmaṇa indigne (cf. Marāṭhi: *bhaturgā*).

2. un qui n'est Brāhmaṇa que par sa caste, un Brāhmaṇa de nom (Vaman Shivram Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Shiralkar & Co, Poona 1890, p. 802).

<sup>91</sup> P.V. Kane, *op. cit.*, vol II, première part, p. 155.

<sup>92</sup> *Bhāgavata Purāṇa*, I, 4, 29. R.S. Sharma note ces deux strophes (I, 4, 25 et 29) et écrit: Le *Bhāgavata Purāṇa* dit que « le Mahābhārata est fait pour les femmes et les śūdras à la place des Vedas » (Ram Sharan Sharma, *Śūdras in Ancient India*, Motilal Banarsidass, Delhi 1958, p. 265). Cependant, comme Thomas J. Hopkins, il oublie de signaler le rôle de Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa.

« Par le moyen du Bhārata, le sens des textes védiques a été révélé. Même les femmes, les śūdras, etc, y trouvent le Dharma, etc ».

En un mot, le *Mahābhārata* a été composé par Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa pour apporter le message des Vedas à ceux à qui il était formellement interdit de l'étudier. Selon la *Bhāgavata Purāṇa*, cette intention de l'auteur du *Mahābhārata* était un élément clé de la *kṛtsnam matam*, la « pensée totale » du sage Vyāsa, que le *Mahābhārata* met en œuvre<sup>93</sup>.

Ces deux strophes mentionnent trois catégories de gens interdits d'études védiques et pour les quels le *Mahābhārata* a été composé:

1. les *śūdras*
2. les femmes
3. les *dvijabandhus* (pseudo-Brāhmanas)

On peut maintenant soutenir que de ces trois catégories, les *śūdras* semblent constituer l'élément clef, puisque les femmes et les *dvijabandhus* sont interdits d'études védiques par analogie avec les *śūdras*. L'interdiction pour les femmes est clairement exposée dans un texte puranique<sup>94</sup> comme fondée sur la *śūdrasamānatā*,

---

<sup>93</sup> *Mahābhārata* I, 55, 2 (édition critique). Ce point, pour autant que nous sachions, n'a jamais été contesté dans la tradition, et au contraire, couramment accepté, bien qu'après quelques siècles seulement. Le *Vedārtha Prakāśa* de Mādhavācārya (quatorzième siècle), sur le *Taittirīya YajurVeda* cite verbatim les strophes du *Bhāgavata Purāṇa* en répondant aux questions qu'il pose: « Le traité (śāstra) qui déclare que seuls ceux qui ont été investis du cordon sacrificiel sont compétents pour lire le Veda laisse entendre par là que cette étude serait une source de malheur pour les femmes et les śūdras (qui ne sont pas investis ...). Comment, alors, les personnes de ces deux classes peuvent-elles découvrir les moyens de leur bonheur futur ? Nous répondons: par les Purāṇas et autres œuvres semblables. On a donc dit ... » (*Original Sanskrit*, Oriental Publishers and Distributors, New Delhi 1976, première édition 1873, Vol. III, p. 68). Cette déclaration éclaire aussi un point farouchement défendu par la tradition: que Vyāsa est également l'auteur des *Purāṇas* en plus du *Mahābhārata*, malgré le formidable prodige que cela représenterait. Cette attribution est apparemment basée plus sur une identité de motivation que sur une prolixité herculéenne. La tradition, rapportée très tôt dans le *Viṣṇu Purāṇa*, est aussi significative. Klaus K Klostermaier résume comme suit le consensus qui a cours sur la composition des *Purāṇas*: « De manière générale, on peut dire que le texte des *Mahāpurāṇas*, tels qu'ils ont été imprimés, ont été fixés entre 400 et 1000 après J.-C., le *Viṣṇu Purāṇa* étant le plus proche de la première date et le *Bhāgavata Purāṇa* de la dernière » (*A survey of Hindouisme*, deuxième ed., State University of New York Press, Albany NY 1994, pp. 96-97). Cela est significatif, parce que le *Viṣṇu Purāṇa* est chronologiquement plus ancien que le *Bhāgavata Purāṇa*. Nous avons déjà donné l'opinion de ce dernier. Le *Viṣṇu Purāṇa* (III, 4, 1-10) associe Vyāsa à la division des Vedas, à la paternité du *Mahābhārata* et à la dissémination des *Purāṇas*, tout comme le *Vāyu Purāṇa* (60, 16-25), relativement ancien., mais un motif distinct n'est pas donné pour la composition du *Mahābhārata*. Cependant, l'attitude positive de Vyāsa envers les femmes et les *śūdras* est apparente dans le *Viṣṇu Purāṇa*.

<sup>94</sup> Voir P.V. Kane, *op. cit.*, 1992, Vol. II, part. I; voir aussi A.S. Altekar, *The Position of Women in Hindu Civilization From Prehistoric Times to the Present Day*, Motilal Banarsidass, Delhi 1973, p. 204 pour d'autres sources; voir aussi pp. 205, 327, 354.

l'analogie avec les *sūdras*, et les *dvijabandhus* ont été privés de leurs droits à l'étude des Vedas parce que, comme le dit Manu, « Un deux-fois-né qui n'a pas étudié le Veda et se consacre à d'autres (et laïques) études tombe rapidement, durant sa vie même, dans la condition d'un *sūdra*, et ses descendants après lui »<sup>95</sup>. En un mot donc, le *Mahābhārata*, selon le *Bhāgavata Purāṇa*, a été composé pour les *sūdras* pour faire de la tradition védique, telle qu'elle était, un « secret accessible » pour eux

#### IV

Comment cela est-il pertinent avec le fait que le *Mahābhārata* est principalement en mètre *anuṣṭubh*? Le reste de cet article constitue en un sens une réponse à cette question. Il est utile; cependant, d'anticiper les grandes lignes de la réponse pour rendre l'entreprise moins opaque. La réponse proposée est qu'il y a une association systématique des *sūdras* avec le mètre *anuṣṭubh* dans la tradition védique. Sur la base de cette association, on peut proposer que si le *Mahābhārata* était fait pour ouvrir aux *sūdras*, en dehors du Veda lui-même, la tradition védique, il a été composé dans un mètre associé aux *sūdras* dans la littérature védique, approprié à ce désir.

Pour rendre cette thèse, d'abord séduisante, ensuite peut-être même convaincante, il faut cependant, arrivés à ce point, dédoubler la discussion. Tout d'abord, il nous faut examiner la relation des *sūdras* avec la tradition védique en général; ensuite toute association des *sūdras* avec une veine particulière de la littérature védique doit être creusée en détail pour y trouver des filons éventuels. Le premier objectif sera abordé dans cette partie, pour être suivi par une discussion du second thème dans la partie suivante.

L'association des *sūdras* avec la tradition védique demande à être abordée en détail et longuement, car elle possède des ramifications qui serviront pour plusieurs parties de cet article. Il vaut mieux, pour nos objectifs, examiner cette relation sous forme d'une série de questions, comme suit:

1. Est-ce que les *sūdras* ont jamais eu accès aux Vedas, comme les autres *varṇas*?
2. Est-ce que les *sūdras* ont perdu leurs droits d'accomplir les sacrifices védiques à un certain moment?
3. Si le passage de 1 à 2 a bien eu lieu, et à l'époque où il a eu lieu, a-t-il été rapide ou graduel?

---

<sup>95</sup> *Manusmṛti*, II. 168; voir G. Bühler, tr., *The Laws of Manu*, Motilal Banarsidass, Delhi 1967, p. 61; Wendy Doniger avec Brian K. Smith), *The Laws of Manu*, Penguin Books, New York 1991, p. 34.

4. Est-ce que les *śūdras* se sont vus refuser l'accès au rituel védique et à la connaissance védique, ou seulement à l'un et pas à l'autre ?
5. Pour quelles raisons cet accès a-t-il été refusé ?
6. Si les Vedas ont été refusés à la fois aux *śūdras* et aux femmes, est-ce que l'association de ces deux catégories éclaire la question ?

### Question 1.

Il y a des passages dans le *Śatapatha Brāhmaṇa* qui ne peuvent être expliqués correctement qu'en admettant la participation de *śūdras* au moins dans certaines parties du rituel védique. Nous donnons ci-dessous trois de ces passages:

1. (I, 1, 4, 11-12): Il appelle ensuite le Haviskṛt (préparateur de la nourriture sacrificielle), « Haviskṛt, viens ici. L'Haviskṛt est la parole, sans aucun doute, de telle sorte qu'ainsi il libère la parole des empêchements. Et de plus, la parole représente le sacrifice, de telle sorte qu'ainsi il appelle le sacrifice à lui. Maintenant, cet appel prend quatre formes différentes: « Viens ici (ehi) ! » dans le cas d'un Bṛāhman; « approche (āgahi) ! » et « hâte-toi de venir (ādrava) ! » dans le cas d'un Vaiśya et d'un membre de la caste militaire (rājanyabandhu) et « cours ici (ādḥāva) ! » dans le cas d'un Śūdra. Dans le cas présent, il utilise l'appel réservé au Brāhmaṇa, parce que c'est le mieux adapté au sacrifice et le plus noble; laisse-lui donc dire Viens ici (ehi) ! »<sup>96</sup>.
2. (V, 5, 4, 9): Car il y a quatre castes, les Brāhmaṇas, les Rājanyas, les Vaiśyas et les Śūdras. Mais il n'y a pas une d'entre elles qui vomit le Soma; mais s'il y en avait une, alors ce serait la rédemption<sup>97</sup>.
3. (XIII, 8, 3, 11): Qu'il ne le fasse pas trop grand (le tertre funéraire), de peur de rendre grand le péché (du défunt). Pour un Kṣatriya, il peut le faire de la hauteur d'un homme les bras en l'air, pour un Brāhmaṇa de la hauteur de la bouche, pour une femme, de la hauteur des hanches, pour un Vaiśya, de la hauteur des cuisses, pour un Śūdra, de la hauteur des genoux, car telle est leur vigueur<sup>98</sup>.

Dans ce contexte, on dit souvent que le *śūdra* était interdit de boire du lait comme part du rituel<sup>99</sup>. On oublie souvent de noter que « dans le Somayāga, à la place du payovrata (vœu de ne boire que du lait), du mastu (petit-lait) est prescrit au śūdra (indiquant par là que le śūdra peut célébrer le Somayāga)...<sup>100</sup>

Plusieurs autres faits montrent à l'évidence que le *śūdra* avait parfois accès aux Vedas. Cette évidence est de nature à la fois textuelle et historique.

---

<sup>96</sup> Julius Eggeling tr., *The Śatapatha Brāhmaṇa According to the Text of the Mādhyandina School*, Clarendon Press, Oxford 1882, part. I, pp. 27-28.

<sup>97</sup> *Ibid.*, troisième part. p. 131.

<sup>98</sup> *Ibid.*, part. V, p. 435, avec les diacritiques rectifiés..

<sup>99</sup> Jogiraj Basu, *India of the Age of the Brāhmaṇas*, Sanskrit Pushtak Bandhar, Calcutta 1969, pp. 12-13; Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 77.

<sup>100</sup> P.V. Kane, *op. cit.*, Vol. II, part. I, p. 157.

1. Selon le *Mīmāṃsāsūtra* (VI, 1, 27), l'opinion de Bādari (contestée par Jamini) était que les *sūdras* pouvaient accomplir des sacrifices védiques<sup>101</sup>. Cette question est discutée avec un luxe de détails qui montre que c'était un point contesté. En tout cas, la position de Bādari est sans équivoque.
2. Selon le *Bhāradvāja Śrauta Sūtra* (V, 2, 8), c'est « l'avis de certains que les *sūdras* (ou un *sūdra* ?) pouvaient consacrer les trois feux védiques ». Le texte montre bien la controverse: *vidyate caturthasya varṇasyāgnyādeyamityeke na vidyata ityaparam*<sup>102</sup>.
3. Selon la *Vṛddha Gautamasmṛti* (ch. 13), les *sūdras* de bonne conduite ont droit à l'initiation: *sūdro vā caritavrataḥ*<sup>103</sup>.
4. Selon le deuxième chapitre d'un texte appelé *Yogī Yājñavalkya*<sup>104</sup> identifié par K. Satchidananda Murty<sup>105</sup>, certains sages sont d'avis que les *sūdras* peuvent entrer dans le stade de la vie appelé *brahmacarya: śūdrāsāṃ brahmacaryatvam munibhiḥ kaiścid iṣyate*<sup>106</sup>.
5. Une preuve intéressante du droit des *sūdras* à maintenir les feux sacrificiels est fournie par l'*Āpastambha Dharmasūtra* (V, 14, 1) qui établit que le feu peut être accepté venant d'un *brāhmaṇa*, d'un *kṣatriya*, d'un *vaiśya* ou d'un *sūdra* « bien établi » (*bahupuṣṭa*). J.C. Heestermann fait remarquer comment ce schéma des quatre castes est imposé par le *sūtra* sur la

<sup>101</sup> Voir B.D. Basu, ed., *The Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini*, AMS Press, New York 1974, (première ed., Allahabad 1923–1925), p. 306. R.S. Sharma cite la série de *sūtras* impliqués plus haut. (*op. cit.*, p. 121), mais le *sūtra* pertinent est cité comme I, 3, 27 par P.V. Kane, (*op. cit.*, Vol. II, part. I, p. 157). Voir aussi K. Satchidananda Murty, *Vedic Hermeneutics*, Motilal Banarsidass, Delhi 1993, p. 13: « même les commentateurs du moyen âge admettent que Bādari, un grand sage cité par Jaimini, maintenait que tous, y compris les *sūdras* avaient droit d'accomplir les sacrifices védiques ». Le texte dit: *nimittārthena bādaristasmāt sarvādikāraṃ syāt*.

<sup>102</sup> P.V. Kane, *op. cit.*, Vol. II, part. I, p. 157. Ceci n'est pas repris dans les essais en faveur des *sūdras* cités par K. Satchidananda Murty, (*op. cit.*, pp. 19–20). Cela est par contre reconnu par Ram Gopal, *India of Védic Kalpasūtra*, Motilal Banarsidass, Delhi 1983 (2ème ed.), pp. 119; 129.

<sup>103</sup> Cité par K. Satchidananda Murty, *op. cit.*, pp. 19, note 30. Quant à sa date tout ce qu'en dit P.V. Kane, c'est qu'elle est postérieure à la *Gautama Smṛti* (*op. cit.*, Vol. I, part. I, p. 305).

<sup>104</sup> P.V. Kane n'identifie pas un tel texte. Selon lui, « à côté de la Yājñavalkya Smṛti, il faut compter avec trois autres textes en relation avec le nom de Yājñavalkya, à savoir Vṛddha Yaj., Yoga Yaj. et Bṛhad Yaj. » (*op. cit.*, Vol I, part. I, p. 44). Il remarque aussi: « Ces trois ouvrages sont relativement anciens » (*ibid.*). Cet auteur ne voit pas clairement si Murphy se réfère à un ouvrage indépendant ou au Yoga Yāj, en tant que Yogi Yāj.

<sup>105</sup> K. Satchidananda Murty, *op. cit.*, p. 19.

<sup>106</sup> K. Satchidananda Murty, *op. cit.*, p. 19.

*Kāthaka Saṃhitā* (8, 12; 96, 7)<sup>107</sup>. Ce qui est curieux, c'est que le *varṇa* manquant est celui des *kṣatriyas*, et non celui des *sūdras*. R.S. Sharma note que l'adjectif *bahupuṣṭa* est employé pour tous, mais « semble s'appliquer plus spécialement au *sūdra* qui, autrement serait écarté du feu »<sup>108</sup>.

### Question 2.

Que le droit d'accomplir des sacrifices védiques soit dénié aux *sūdras*, cela est un fait assez bien établi<sup>109</sup>. La distinction entre le *dvijāti*<sup>110</sup> et l'*ekajāti* (le deux-fois-né<sup>111</sup> et celui qui ne l'est pas) est une distinction fondamentale de l'hindouisme classique. Ce qui est curieux et que notre enquête dans la première partie a révélé, est que le refus à ce droit semble toujours avoir été accompagné d'opinions opposées. Le refus supportait le jour, mais pas le crépuscule.

### Question 3.

La nature de cette transition demande à être examinée de près. Tout d'abord, traditionnellement, les *varṇas* ne sont pas apparus simultanément, mais successivement. On ne réalise pas souvent que la seconde opinion est presque aussi ancienne que la première. Le récit de l'apparition simultanée des quatre *varṇas* est habituellement attribué au *Puruṣa-sūkta*, mais ce *sūkta* apparaît dans le dixième *maṇḍala* du *R̥gVeda*, qui est largement considéré comme plus récent que les livres de famille et est habituellement daté du huitième siècle avant J.-C. environ. C'est aussi la date des *Brāhmaṇas*, et le *Śatapatha Brāhmaṇa* (IV, 2, 23) contient déjà le récit de chaque *varṇa* survenant après le précédent. En fait, on dit que les *varṇas* ont été modelés d'après leur prototypes au ciel; de sorte que nous avons une doctrine archétypale des *varṇas* récusant celle qui allait devenir la version stéréotypée. La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* suit le récit du *Śatapatha Brāhmaṇa*. La signification du fait que les deux peuvent être en rapport avec la tradition de la *Vājasaneyā* du *YajurVeda* sera développée en son temps. Une troisième version se trouve dans le *Mahābhārata*, selon laquelle non seulement les *varṇas* apparaissent successivement,

---

107 J.C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1993, pp. 136–137 et notes 117 et 118.

108 Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 80, note 2.

109 B.R. Ambedkar, *Who Were the Shudras?*, Thackers, Bombay 1946) pp. 29–48;; etc.

110 Voir Patrick Olivelle, *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford University Press, New York 1993, p. 193; « Hindu Rites », sous la direction de Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, The Macmillan Publishing Co., New York 1987 Vol. 12, p. 391; etc.

111 Voir Rita M. Gross, « Birth, », sous la direction de Mircea Eliade, *op. cit.*, Vol. 2, p. 227.

mais il apparaissent à *partir* d'un *varṇa* originel, le *brāhmaṇa*<sup>112</sup>. La littérature plus récente conserve un souvenir clair de cette version, en même temps que des deux opinions plus traditionnelles, et selon toutes ces vues étiologiques, tous les *varṇas* ont sans doute droit au rituel et aux études védiques. S'il n'y avait qu'un seul *varṇa*, ce serait évidemment le cas, car il serait identifié comme *brāhmaṇa*: mais même quand la doctrine des quatre *varṇas* distincts est acceptée, il y a des indices montrant que jadis tous avaient accès aux Vedas. À part le fait que les quatre *varṇa* sont organiquement parties du *puruṣa* dans l'hymne fameux, la littérature plus tardive fait allusion à la perte par les *sūdras* de l'accès aux rites védiques, par exemple *Mahābhārata*, (*Śāntiparva* 181, 15; vulgate)

*varṇāscatvāra ete hi yeṣāṃ brāhmī sarvasvatī  
vihitā brahmaṇā pūrvā lobhāttvajñānatām gataḥ*<sup>113</sup>

Ainsi, contrairement à l'opinion populaire, la mise à l'écart des *sūdras* des études védiques, bien qu'effective à la longue, a été graduelle et contestée. Il y a des témoignages considérables pour démontrer le fait qu'à une certaine période, les *sūdras* étaient associés au rituel védique. Par exemple, l'expression *pañcajanāḥ* apparaît dans le *RgVeda* (I, 53, 4) et se réfère à la participation de ces cinq « gens » au sacrifice. Qui sont ces cinq gens? Yāska dans le *Nirukta* (III, 8) retient la possibilité qu'il s'agisse des quatre *varṇas*, avec les *niṣādas* constituant le cinquième élément. Il est vrai que la *Bṛhaddevatā* « nous informe qu'il est possible de le comprendre d'autres manières, par exemple:

1. les cinq feux,
2. les quatre prêtres principaux et le yajamāna (le sacrifiant),
3. l'œil, l'oreille, l'esprit, la parole et le souffle,

et nous dit que les spiritualistes acceptent la troisième explication»<sup>114</sup>. Il n'en reste pas moins que l'interprétation du terme *pañcajanāḥ* par Yāska tendrait à montrer que, pour lui, les *sūdras* jouissaient de ce droit<sup>115</sup> aux sacrifices. Que ce droit ait été graduellement circonvenu peut se démontrer par une étude comparative des textes.

112 Ce texte est cité sans référence particulière par S. Radhakrishnan in P.V. Kane, *op. cit.*, Vol. V, part. II, p. v, et un autre texte est cité sans référence particulière, mais provenant du *Śānti Parva* in *The Hindu View of Life*, Indus, New Delhi 1993, p. 85. Voir aussi P.H. Prabhu, *Hindu Social Organization*, Popular Prakashan, Bombay 1963, pp. 292–295.

113 Cité in Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 25. Voir aussi Louis Renou ed., *Hinduism*, George Braziller, New York 1962, p. 142.

114 K. Satchidananda Murty, *op. cit.*, p. 13. Voir aussi Muneo Tokunaga, *The Br.haddevatā*, Rinsen Book Co., Kyoto 1997, p. 126.

115 R.S. Sharma, *op. cit.*, p. 73. Yāska présente cela comme une interprétation optionnelle, un point négligé à la fois par Sharma et Murty. « Quelques linguistes modernes ont suggéré que *pañca* pouvait à l'origine avoir le sens de « tout » (G.C. Pande, *Dimensions of Ancient Indian Social History*, Books & Books, New Delhi 1984, p. 264, note 1.

R.S. Sharma montre que, selon le *Taittirīya Brāhmaṇa* (III, 2, 3, 9-10), il est interdit au *sūdra* de traire une vache pour l'*agnihotra* au sacrifice du Soma. Cependant, « cette prohibition ne se trouve pas dans la *Vājasaneyi*, et dans les collections *Taittirīya* du *Yajus*; elle se trouve seulement dans les suppléments des collections *Maitrāyaṇi* et *Kaṭiṣṭhala*. Le passage correspondant dans la *Kāṭhaka Saṃhitā* n'est pas accentué, ce qui suggère une insertion plus récente<sup>116</sup>. De plus, l'*Āpastambha Śrautasūtra*, la plus ancienne de son genre, donne une disposition alternative, que le *sūdra* peut traire la vache. Le commentateur essaye de contourner cette affirmation en faisant ressortir qu'il peut le faire quand il en a la permission. Tout ceci montrerait que l'interdiction faite au *sūdra* de traire la vache à l'*agnihotra* pourrait ne pas appartenir aux parties authentiques des *Saṃhitās*. Elle pourrait être attribuée à l'époque du *Taittirīya Brāhmaṇa* »<sup>117</sup>.

Il semble donc que l'érosion de la participation du *sūdra* dans le rituel védique a été progressive, mais constante. Un élément en faveur de la persistance de leur participation pourrait bien être le fait que pendant les rituels de la période des *Brāhmaṇas*, « il existe un substrat intéressant de religion populaire sous-jacent au rituel complexe et élaboré du sacrifice. Le *Rājasūya*, la cérémonie de la consécration royale, doit avoir eu jadis un attrait pour les instincts festifs du peuple. Le *Vājapeya* est caractérisé par une course de chars qui a dû être à l'origine l'élément principal et qui a toujours dû avoir beaucoup de succès auprès du peuple. Le rituel du *Mahāvratā*, qui est probablement une réminiscence d'une célébration primitive très populaire du solstice d'hiver, joue un rôle notable dans le *Gavāmayana*, le *Sattra* qui dure une année »<sup>118</sup>. Le *Mahāvratā* est particulièrement intéressant dans ce contexte, car il implique un échange d'insultes rituelles, un peu comme dans un carnaval romain, entre un *brāhmaṇa* et un *sūdra*<sup>119</sup>. Un autre élément, d'un caractère plutôt opposé, mais donnant un résultat similaire, serait l'*habileté* des ouvriers *sūdras*, qui doivent être respectés parce que leur travail représente l'équivalent dans cette

---

116 Il faut prendre ce point avec précaution. La *Kāṭhaka Saṃhitā* n'est pas accentuée car elle a perdu ses accents au Moyen Âge, et ceux qui y sont ont été pris à des manuels de rituel médiévaux. Communication personnelle du Pr. Michael Witzel.

117 R.S. Sharma, *op. cit.*, pp. 77–78. Il faut noter cependant que tandis que, selon R.S. Sharma the *Āpastambha Śrautasūtra* « est considérée comme la plus ancienne de son genre », l'opinion récente des chercheurs est que c'est un texte de « niveau moyen » (voir C.G. Kashikar, *A Survey of the Śrauta Sūtras*, University of Bombay, Bombay 1968, p. 161; voir aussi C.G. Kashikar, ed., *The Śrauta, Paitṛmedhika et Pāriśeṣa Sūtras of Bharadvāja*, Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala, Poona 1964, p. xcii).

118 V.M. Apte, « Religion and Philosophy », in R.C. Majumdar, ed., *The Vedic Age*, George Allen & Unwin Ltd., London 1953, pp. 442–443.

119 Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 73. Pour plus de preuves sur ce point, voir Michael Witzel, « Śrama et les Paṇis: Origins of Prosimetric Exchange in Archaic India », in Joseph Harris et Karl Reichk ed., *Prosimetrum: Crosscultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*, D.S. Brewer, Cambridge U.K. 1977, pp. 387-409, spécialement 403-404.

société de notre technologie moderne. Le *rathakāra*, fabricant de chariots, serait ainsi admis à participer malgré son statut contesté<sup>120</sup>. Il semble aussi qu'occasionnellement les *sūdras* faisaient valoir leur droit à être *kṣatriyas* pour affirmer qu'ils devaient être acceptés. La dimension politique de ce point ne peut pas être ignorée. On s'en est servi pour expliquer les sentiments positifs associés au *varṇa* des *sūdras*, quand ceux-ci sont exprimés<sup>121</sup>; pour expliquer les rôles positifs du *rathakāra* et du *niṣāda-sthapati*<sup>122</sup>; l'inclusion des *sūdras* comme guerriers dans le *Mahābhārata*<sup>123</sup>; leur présence au couronnement de Yudhiṣṭhira<sup>124</sup> et l'affirmation qu'un roi *sūdra*, Paijavana, a accompli de nombreux sacrifices<sup>125</sup>.

Mais la situation est plus complexe. Il y avait deux classes de *sūdras*, comme le suggère un *sūtra* de Pāṇini (II, 4, 10)<sup>126</sup>. Dans ce contexte, K. Satchidananda Murty a soutenu que s'il pouvait exister une base védique pour interdire le rituel védique aux *sūdras*, il n'y a pas de texte védique en tant que tel (distinct des textes post-védiques) pour leur interdire les études védiques. Il écrit: Alors qu'il n'y a aucun texte qui interdise aux *sūdras* les études védiques, Il y a un texte Taitirīya qui dit qu'ils n'ont pas le droit d'accomplir des sacrifices. "*Tasmāt sūdro yajñe anavaklaptah* (sic)". Dans son commentaire au *sūtra* de Pāṇini (II, 4, 10) qui mentionne les Anirvasita Śūdras, Patañjali explique que tous les Śūdras ne sont pas interdits de sacrifices. Certains le sont (Nivarsita Śūdras) et certains ne le sont pas (Anirvasita Śūdras). En commentant

120 Christopher Minkowski, « The Rathakāra's Eligibility to Sacrifice », *Indo-Iranian Journal*, Vol. 32 (1989), pp. 177–194.

121 Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 56.

122 *Ibid.*, p. 70 sq.

123 *Ibid.*, p. 54. Voir aussi *Arthaśāstra* (IX, .2). The *Anuśāsana Parva*, contrairement au *Śānti Parva* semble occasionnellement être plus orthodoxe, voir XIII, 59, 33; 165, 10 (vulgate); mais aussi 143-148.

124 Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 53.

125 *Ibid.*, p. 37. D'un point de vue historique, cette conclusion est outrée et peut-être basée sur une confusion entre Sudās et Sudāsa. Ce qui est intéressant, c'est que une telle idée ait pu faire surface dans la tradition; et peut-être encore plus intéressant qu'elle ait été exprimée dans le *Mahābhārata*. D'un point de vue historique cependant, il est difficile de garantir l'authenticité de la tradition rapportée dans le *Śānti Parvan* selon laquelle Paijavana était un *sūdra*. Il a été identifié à Sudās, le chef de la tribu des Bhāratas, et l'on prétend que ce fameux héros de la Bataille des Dix Rois était un *sūdra*. Rien dans la littérature védique n'appuie ce point de vue et la tradition rapportée dans le *Śānti Parvan* n'est corroborée par aucune autre source, épique ou puranique. La tradition dit que le Śūdra Paijavana a accompli des sacrifices, et cela survient dans un contexte où il est dit que les *sūdras* peuvent accomplir les cinq grands sacrifices et faire des dons. Il est difficile de juger si cette tradition est vraie ou fausse, mais elle était clairement destinée à servir de précédent au fait que des *sūdras* accomplissaient des sacrifices et faisaient des dons, ce qui, comme nous le verrons plus tard, était conforme avec l'attitude libérale du *Śānti Parvan* (*ibid.*).

126 V.S. Agrawala, *India as Known to Pāṇini*, Prithvi Prakashan, Varanasi 1963, p. 80.

cela, Kaiyaṭa dit que les Śūdras ont le droit d'accomplir les cinq Mahāyajñas (grands sacrifices). Ceux-ci comprennent le Brahmajājña, qui implique l'étude védique (Svādhyāya), le Sandhyāvandana, le Japa etc. Ainsi, comme le précise Nāgeśa (*Uddyota*), ces Taittirīya interdisent seulement aux Śūdras d'accomplir des sacrifices comme l'Agnihotra, et pas les cinq grands sacrifices. Cela leur donne le droit aux études védiques<sup>127</sup>.

Un troisième problème concerne, non pas la possibilité d'accomplir le rituel védique ni le droit de mener des études védiques, mais le droit de pratiquer des austérités. De manière significative, c'est pour cette dernière raison que Rāma tue Śaṃbūka dans le *Rāmāyaṇa*, et non pas parce que, tout en étant un *śūdra*, il accomplissait un rituel védique ou menait des études védiques<sup>128</sup>. Nous y reviendrons plus loin<sup>129</sup>.

---

127 K. Satchidananda Murty, *op. cit.*, p. 16.

128 *Rāmāyaṇa*, VII, .67, 1-3; voir aussi VII, .65, 8-24.

129 Toutes les sources admettent que le *śūdra* avait droit aux *pākayajñas* et que *svāhā* etc devaient être remplacés par *namaḥ*. Le *śūdra* « était autorisé à accomplir les cinq sacrifices quotidiens appelés Mahāyajñas, dans le feu ordinaire, il pouvait accomplir la śrāddha, il devait penser aux devatās et prononcer à voix haute le mot “namaḥ”, qui était le seul *mantra* dans son cas (c'est-à-dire qu'il ne pouvait pas dire “Agnaye svāhā” mais seulement penser à Agni et dire “namaḥ”). Manu, X, 127, prescrit que tous les rites religieux pour le śūdra se fassent sans *mantras* védiques. Selon Manu, III, 67 et Yāj., I, 97, le śūdra pouvait aussi posséder le feu qu'on appelle Vaivāhika (c'est-à-dire un feu allumé à l'occasion du mariage), cependant le Medhātithi (sur la même strophe), le Mit. (sur Yāj., I, 121), le Madanapārijāta (p. 231) et d'autres textes disent qu'il doit offrir des oblations dans le feu ordinaire et qu'il n'y a pas de feu Vaivāhika pour le śūdra. Tout le monde, y compris les śūdras et même les cāṇḍālas était autorisé à répéter le Rāmamantra de treize syllabes (Śrī Rāma jaya, Rāma jaya jaya Rāma) et le Śivamantra de cinq syllabes (namaḥ Śivāya), tandis que les dvijātis pouvaient répéter le Śivamantra de six syllabes (Om namaḥ Śivāya). Voir Śūdrakamalākara, pp. 30-31, où sont cités des passages de Varāha, Vāmana et Bhaviṣya Purāṇas pour montrer que les śūdras ont le droit d'apprendre et de répéter les mantras de Viṣṇu à partir des textes Pañcarātra, ainsi que ceux de Śiva, du Soleil, de Śakti et de Vināyaka. Le Varāhapurāṇa, 12, 22-31, décrit l'initiation (dikṣā) d'un śūdra en dévot de Viṣṇu (bhāgavata)» (P.V. Kane, *op. cit.*, Vol II, part I, pp. 157-158). La situation concernant les *saṃskāras* était similaire. « Laghuviṣṇu, I, 15, contient l'affirmation que le śūdra est dépourvu de tout *saṃskāra*. Le Mit. (sur Yāj, III, 152) expliqua que les paroles de Manu (IV, 80) sur les vratas, dans le cas des śūdras, sont applicables seulement aux śūdras qui ne sont pas au service d'un membre d'une des trois castes supérieures, et établit que les śūdras peuvent accomplir des vratas (mais sans homa ni récitation à voix basse de mantras). Aparārka sur la même strophe (Manu, IV, 80) explique que les śūdras ne peuvent pas accomplir de vratas en personne, mais seulement par le moyen d'un brāhmaṇa. Le Śūdrakamalākara (p. 38) maintient que les śūdras peuvent accomplir des vratas, des jeûnes, des mahādānas et des prāyaścittas, mais sans homa ni japa. Manu (X, 127) autorise les śūdras pieux à accomplir tous les actes religieux accomplis par les dvijātis, à condition de ne pas utiliser de mantras védiques. D'autre part Śaṅkha (cité par Viśvarūpa sur Yāj, I, 13) est de l'opinion que les *saṃskāras* peuvent être accomplis pour les śūdras, mais sans mantras védiques. Yama cité dans la Sm. C. (I, p. 14) dit la même chose. Veda-Vyāsa (I, 17) prescrit que les *saṃskāra* (à savoir garbhādhāna, puṃsavana, sīmantonnayana, jātakarma, nāmakaraṇa, annaprāśana, caula, karṇavedha et vivāha peuvent être

## Question 4.

De même que le *Mīmāṃsāsūtra* interdisait aux *sūdras* l'accès au rituel védique, le *Vedāntasūtra* leur interdisait l'accès à la connaissance des Vedas. De même qu'ils ne pouvaient pas profiter directement des pratiques rituelles védiques, ils ne pouvaient pas accéder directement à la connaissance des Vedas. Cependant, de même qu'ils pouvaient accomplir des rituels sans utiliser les mantras védiques, ils pouvaient acquérir une connaissance salvatrice par l'intermédiaire de la *smṛti*, mais pas par celui de la *śruti*. Il faut souligner énergiquement que le fait qu'ils n'avaient pas accès au Vedānta ne signifiait pas qu'ils n'avaient pas accès à la libération. La glose de Śaṅkara sur *Brahmasūtra* I, 3, 38, est particulièrement instructive à ce sujet<sup>130</sup>.

Il est curieux que le même schéma vaille pour la connaissance du Veda et pour celle du Vedānta. Il est aussi curieux que la tradition donne Bādarāyaṇa comme auteur du *Vedāntasūtra*, lui « que la tradition identifie avec Vyāsa »<sup>131</sup>, l'auteur du *Mahābhārata*, dont la *Bhagavadgītā* fait partie. La *Bhagavadgītā*, bien qu'étant un texte de la *smṛti*, contient certaines citations virtuelles (mais pas réelles) des *Upaniṣads*<sup>132</sup> ! Ainsi, si il faut en croire la tradition, Vyāsa, en même temps qu'il fermait d'un coup de pied une porte aux *sūdras* avec le chapitre des *Apasūdrādhikaraṇa* dans les *Brahmasūtras*, en ouvrait une autre en composant la *Bhagavadgītā* !

On distinguait autrefois trois interdictions concernant les *sūdras*:

1. interdiction de rituel védique
2. interdiction de connaissance vedantique

28

---

accomplis pour les *sūdras*, mais sans les mantras védiques. Haradatta (sur Gautama, X, 51) cite un *grhyakāra* pour montrer que, même dans le cas d'un *sūdra*, les rites du *niṣeka*, *pūṃsavana*, *sīmantonayana*, *jātakarma*, *nāmakaraṇa*, *niṣkramaṇa*, *annaprāśana* et *caula* sont autorisés, mais sans mantras védiques. Quand Manu (II, 32) prescrit que le *sūdra* doit recevoir un nom en rapport avec le service, il indique que le *sūdra* peut accomplir la cérémonie du *nāmakaraṇa*. Ainsi quand Manu (IV; 80) déclare qu'il n'a pas droit au *saṃskāra*, il veut dire qu'aucun *saṃskāra* avec des mantras védiques ne peut être accompli pour lui. Medhātithi (sur Manu IV, 80) dit que l'interdiction de conseiller et d'instruire sur le *dharma* ne s'applique que quand cela est fait pour lui permettre de gagner sa vie, mais que quand un *sūdra* est l'ami de la famille d'un *brāhmaṇa*, on peut lui donner des conseils amicaux ou l'instruire. Voir *Śūdrakamalākara*, p. 47, pour différentes opinions concernant l'autorisation des *saṃskāra* aux *sūdras* ».

<sup>130</sup> Voir critique d'Anantanand Rambachan, *Accomplishing the Accomplished: The Vedas as a Source of Valid Knowledge in Śaṅkara*, University of Hawaii Press, Honolulu 1991, par Arwind Sharma in *Philosophy East and West*, 43: 4, 737-747 et « A Reply to Anantanand Rambachan » in *Philosophy East and West*, 45: 1, 105-113.

<sup>131</sup> T.M.P. Mahadevan, *Outlines of Hinduism*, Chetana, Bombay 1971., p. 140.,

<sup>132</sup> Cf. *Bhagavadgītā*, II. 19–20; 29 avec *Kaṭha Upaniṣad*, II, 18–19; 7, etc.

### 3. interdiction de *tapas*<sup>133</sup>.

Nous ne sommes concernés ici que par les deux premières. mais il ne faut pas laisser de côté la troisième. Elle fournit un autre exemple intéressant montrant comment, avec le temps, le *sūdra* était privé même de cela, comme le montre l'exemple de Śaṃbūka dans le *Rāmāyaṇa* (VII, 67, 2-4) qui est décapité par Rāma pour avoir pratiqué le *tapas*, alors que le *sūdra* est explicitement associé au *tapas* dans le *Śatapatha Brāhmaṇa*

Pour le *brahman*, il s'empare d'un Brahmin, car le Brahmin est le *brahman*: il fait ainsi prospérer le *brahman* avec le *brahman*. Pour le *kṣatra*, il s'empare d'un Kshatriya (*rājanya*), car le Kshatriya est le *kṣatra*: Il fait ainsi prospérer le *kṣatra* avec le *kṣatra*. Pour les Maruts (un groupe de divinités, il s'empare) d'un Vaishya, car les Maruts sont la puissance du *viś*. Il fait ainsi prospérer le *viś* avec le *viś*. Pour les austérités (*tapas*), un *Śūdra*, car le *Śūdra* est austérité. Il défait ainsi prospérer l'austérité avec l'austérité. Suivant leur différentes formes, il fait ainsi prospérer ces divinités avec les victimes sacrificielles. Ainsi pourvus, ils le (le sacrifiant) font prospérer avec tous les objets qu'il désire. (ŚB, 13, 6, 2, 10; cf. TB, 3, 4, 1)<sup>134</sup>

Nous avons montré ainsi que tandis qu'il pouvait y avoir dans le Veda des bases pour interdire aux *sūdras* l'accès au rituel védique, il n'y en avait aucune pour leur interdire l'étude de Vedas. Cette position est confortée par la *Maitrī Upaniṣad* (7, 8) qui parle de *sūdras* versés dans les Écritures, mais pas d'une manière flatteuse. Il est cependant clair qu'en parallèle une telle interdiction a été instituée en matière d'étude des Vedas puisqu'elle était conditionnée par un acte rituel d'initiation. Bien que cela ressemble au problème de l'œuf et de la poule, cette remarque prend quelque force dans l'hindouisme tardif<sup>135</sup>.

### Question 5.

Les textes védiques fournissent trois raisons à l'exclusion des *sūdras* du rituel védique. L'une d'entre elle est basée sur l'affirmation que les *sūdras* ont été créés sans une divinité. Ce rapport est mis en lumière par G.S. Ghurye. Après avoir cité le récit de la création de la *Taittirīya Saṃhitā*, (VII, 1, 1, 6), Ghurye conclut: « Il est dit qu'aucune divinité n'a été créée avec les *sūdras*, ils sont donc disqualifiés pour le sacrifice »<sup>136</sup>.

Une seconde raison de ce refus est basée sur le fait que les *sūdras* ont été créés sans un mètre, et ce point est souligné par P.V. Kane. Il écrit: « Un texte de la śruti

---

<sup>133</sup> L'épisode de Śaṃbūka est souvent dénaturé. Pour un exemple récent, voir Vijay Prasad, « May Days of Mayavati », *Economic and Political Weekly*, 10 Juin 1955, p. 1357. Pour une discussion utile, voir Rosalind Lefebvre tr., *The Rāmāyaṇa of Vālmiki*, Princeton University Press, Princeton N.J. 1994, Vol. IV, p. 244, note 31.

<sup>134</sup> Brian K. Smith, *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varṇa System and the Origins of Caste*, Oxford University Press, New York 1994, p. 30.

<sup>135</sup> Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 37.

<sup>136</sup> G.S. Gurye, *Caste, class and Occupation*, Popular Book Depot, Bombay 1961, p. 44.

dit: “(le créateur) a créé le Brāhmaṇa avec la Gāyatrī, le Rājanya avec la Triṣṭubh, le Vaiśya avec la Jagatī, mais il ne créa pas le śūdra avec un mètre. C’est pourquoi le śūdra est dit inapte au Saṃskāra (de l’Upanayana)”<sup>137</sup>.

Une troisième raison est fournie par l’absence de saison correspondante. L’argument est le suivant: « L’étude du Veda découle de l’Upanayana et le Veda parle de l’Upanayana pour seulement trois castes: “il faut accomplir l’Upanayana au printemps pour un brāhmaṇa, en été pour un rājanya, en automne pour un vaiśya”<sup>138</sup>.

La tradition orthodoxe insiste sur ce point et considère l’exclusion du śūdra de l’*upanayana* comme une caractéristique qui définit son statut. L’*upanayana* représente une seconde naissance, et, selon Manu (X, 4), le śūdra n’a qu’une naissance.

L’exclusion du śūdra de l’*upanayana* tient une place tellement centrale dans la perception que l’hindouisme tardif a de lui-même et dans la représentation qu’il s’en donne, qu’elle mérite d’être traitée comme un point de plein droit. Il devient rapidement apparent qu’un élément métrique significatif est impliqué dans cette situation. Le *mantra* par lequel se fait l’initiation est la fameuse *gāyatrī*, en mètre *gāyatrī*. Ainsi, un élément métrique est également impliqué, qui exclut toute association de la *gāyatrī* avec le śūdra.

Si l’on examine quelques mythes cosmogoniques de la littérature védique<sup>139</sup> dans son ensemble, chacun des trois facteurs qui rendent le śūdra inapte au sacrifice peut être remis en question explicitement ou implicitement. Ainsi, dans quelques hymnes, on lui assigne un mètre (*Jaiminīya Brāhmaṇa*, I, 68-69); dans d’autres, il peut être mis en relation avec une saison, notamment l’automne, par un système de correspondances ou *bandutā* (*Śatapatha Brāhmaṇa*, 5, 4, 1, 3-7; etc); et dans certains, un dieu lui est attribué directement, comme Pūṣan dans le *Śatapatha Brāhmaṇa*, (XIV, 4, 2, 25). En ce qui concerne l’*upanayana* elle-même, sa première mention explicite se trouve dans l’*Atharva Veda* (XI, 5, 3).

Il n’est pas moins vrai que le point le plus souvent mis en avant pour justifier l’exclusion du śūdra est qu’il a été créé sans une divinité; comme par exemple dans le *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* (6, 1, 6-11)<sup>140</sup>. Par contre, dans le *Jaiminīya Brāhmaṇa*, I, 68-69, on trouve déclaration bien plus ambiguë, qui dit:

<sup>137</sup> P.V. Kane, *op. cit.*, Vol. II, part. I, p. 154. Kane emprunte cette citation à Vasiṣṭha (IV, 3), et ajoute dans la note 356: « cité par Aparārka... qui cite Yama ... »

<sup>138</sup> P.V. Kane (*ibid.*) ajoute en note 357 que « c’est le point de départ de Jaimini, VI, 1, 33, et que Śabara lui fait confiance ».

<sup>139</sup> Pour une présentation synoptique de treize mythes semblables, voir Brian K. Smith, *op. cit.*, pp. 329-348; pour d’autres, voir J. Muir, *op. cit.*, Vol I, chap. 1.

<sup>140</sup> Voir Brian K. Smith, *op. cit.*, pp. 335; Christopher Minkowski, *op. cit.*, passim.

Il désira: « Puissè-je me propager plus avant ». De son pied, de sa base solide, il émit l'hymne de louange à vingt et une strophes, le mètre *anuṣṭubh*, le *yajñāyajñīya*, pas un seul parmi les dieux, le Śūdra parmi les hommes, le mouton parmi les animaux. Ainsi, le mètre du Śūdra est l'*anuṣṭubh*, et sa divinité est associée au Dieu de la Maison (*veśmapati*). Ainsi, le Śūdra cherche à gagner sa vie en lavant les pieds, parce que de ses pieds, de sa base solide, il (Prajāpati) l'a émis. Et ayant émis ceux-ci, Prajāpati émit les créatures<sup>141</sup>.

Il est dit d'abord qu'aucun dieu n'a été créé avec le *Śūdra*, mais il est ajouté: « le mètre du Śūdra est l'*anuṣṭubh*, et sa divinité est associée au Dieu de la Maison (*veśmapati*) ».

Le tableau qui semble se dégager de tout cela est celui d'une diminution progressive des droits de ces *sūdras* de participer au rituel, des rites solennels aux rites non-solennels, de la *śrauta* à la *grhya*, de la sphère publique à la sphère domestique.

### Question 6.

Ceci nous permet de relier les points précédents, non pas seulement par ordre de numéro, mais aussi logiquement avec celui que nous allons discuter. Quand on pose la question: pourquoi les femmes sont-elles déclarées inaptées aux études védiques et au rituel, une des raisons donnée est "*sūdra-samānatā*" ou le fait qu'elles sont mises dans le même sac que les *sūdras*. Il est bien connu qu'à une certaine époque, les deux participaient aux études védiques et au rituel<sup>142</sup>. Ce qui semble être arrivé, c'est que leur *dharma* s'est orienté progressivement vers les mâles. « Pour les femmes le mariage vaut un rite védique, servir son mari vaut vivre avec son *guru* (ce qui, pour les garçons, suit l'initiation aux études védiques), et le travail domestique vaut l'entretien des feux sacrés (Manu, II, 67) ». Le mariage (*vivāha*), le service de son mari (*patisevā*), et le travail domestique (*grhārtha*) forment globalement les paramètres du *strī-dharma*, la voie éthique pour les femmes. Voilà ce qui remplace pour elles leur engagement dans le Veda qui était le moyen traditionnel d'obtenir l'accomplissement suprême et la libération, maintenant réservé aux hommes. Manu n'est pas seul. Il résume une tradition de longue date, qu'il renforce ainsi et aide à se perpétuer. Il ne fallut pas longtemps pour que les femmes et les *sūdras* fussent normativement regroupés comme sujets d'une multitude d'interdictions religieuses et sociales. Cette association a continué tout au long des siècles, et persiste aujourd'hui encore dans bien des esprits conservateurs, y compris ceux des femmes elles-mêmes<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>142</sup> A.S. Altekar, *op. cit.*, p. 10 sq. Voir aussi *Jaiminīya Brāhmaṇa*, II, 219: *striyo mantrakṛta āsuḥ*, en relation avec les femmes Ātreya.

<sup>143</sup> Julius Lipner, *op. cit.*, p. 100. Dans les écrits hindous modernes, la réhabilitation des *sūdras* et des femmes marche de front. Comme le fait remarquer K. Saccidananda Murty (*op. cit.*, p. 17): « Les *Mīmāṃsā Śūtras*, VI, 1, 24 à 38, ont été interprétés par leur commentateurs médiévaux comme

De même que les femmes sont censées recevoir les mérites des rituels accomplis par leurs maris (maîtres), les *sūdras* reçoivent les mérites de leurs maîtres. Une anecdote illustre ceci: Un jour, Vyāsa se baignait dans le Gange, et il scandalisa les sages assemblés en faisant par trois fois, entre ses immersions baptismales dans la rivière, la déclaration suivante: « le Kali Yuga est béni, les femmes sont bénies, les *sūdras* sont bénis ». Quand on lui demanda de s'expliquer sur ces déclarations paradoxales; il expliqua:

1. Au Kali Yuga, même un peu de *tapas* produit de grands effets, comparé aux autres Yugas.
2. Le *sūdra* s'assure indirectement son salut en servant les trois autres *varṇas*, sans avoir à faire les efforts qu'ils doivent faire.
3. De même la femme, simplement en servant son mari, gagne les mérites qu'il obtient.

En bref, le *sūdra*, en pratiquant la *dvijaśuśrūṣā*, et la femme, en pratiquant la *patiśuśrūṣā*, obtiennent tout ce qu'ont obtenu les objets de leur service attentif<sup>144</sup>.

Il y a de nombreuses convergences entre les *sūdras* et les femmes: aucun des deux ne participe aux études védiques et au rituel, les deux doivent servir leur maître, etc. Le glissement théologique sous-jacent à cette conception est une réorientation de la « divinité » – pour les femmes, le mari, et pour le *sūdra*, le *dvija*. La glorification du *pati* et du *brāhmaṇa*, qui peut sembler si déroutante, pour ne pas dire mégalomane, pour un esprit moderne, semble posséder cette logique sous-jacente.

Mais tout le monde n'était pas satisfait d'une telle domestication du divin, à commencer par Vyāsa qui souhaitait que tous puissent partager les intuitions des Vedas. Il est intéressant de noter que ce sentiment devrait être exprimé dans la *Sūta Saṃhitā*<sup>145</sup>, étant donné ce qui va être dit sur les *sūtas* dans cet article. C'est la même *Sūta Saṃhitā* qui exclut les femmes en raison de leur similitude avec les *sūdras*. Le

---

interdisant aux *sūdras* les études védiques et les sacrifices. Les Ārya Sārnajistes cependant n'acceptent pas une telle interprétation et maintiennent que, selon Jaimini, tous ont droit à étudier le Veda et à accomplir le rituel védique, parce que tous désirent la récompense qu'ils apportent et que quiconque a les capacités voulues pour les entreprendre et les mener à terme doit le faire. Même les commentateurs médiévaux admettent que Bādari, un grand sage cité par Jaimini, maintenait que tous, y compris les *sūdras*, avaient le droit d'accomplir les sacrifices védiques. De même, des sages comme Aitiśāyana refusait aux femmes le droit aux études védiques et aux sacrifices, tandis que Bādarāyana et Jaimini affirmaient le contraire. Quelques *smṛtis* rendent l'étude des Écritures obligatoire pour les femmes. » La pratique de faire manger les femmes après les hommes est ancienne et pourrait remonter jusqu'à 1000 avant J.-C., voir *Maitreya Saṃhitā*, I, 6, 12; *Kaṭha Saṃhitā*, 11, 6; *Taittirīya Saṃhitā*, VI, 5, 6 et *Śatapatha Brāhmaṇa*, III, 1, 3, 3-4.

<sup>144</sup> Voir P.V. Kane, *op. cit.*, Vol. V, part II, pp. 928–929.

<sup>145</sup> *Ibid.*, Vol. II, part I, p. 594, note 1392.

fait que cela apparaisse dans ce texte<sup>146</sup> est une fois de plus significatif en lui-même, puisque c'est ce texte qui affirme aussi: « l'effort pour acquérir la vraie connaissance (de soi-même) est destiné à tous (même à des gens d'un niveau inférieur à celui des *sūdras*). L'effort fait pour expliquer dans un langage différent (du sanskrit védique ?) et suffisamment de temps conduiront au bien (des plus petits)»<sup>147</sup>.

De plus, un des arguments utilisés pour dénier les droits des *sūdras* s'appuie sur l'affirmation qu'il a été créé sans une divinité. Outre le fait que cela n'est pas forcément vrai, même pour l'hindouisme védique, comme nous l'avons montré plus haut, les témoignages de l'hindouisme classique, non seulement permettent de s'opposer à cette affirmation, mais servent indirectement à conforter notre thèse. Selon un texte appelé *Śaṅkaravijaya* (quatorzième siècle)<sup>148</sup>, *viprānāṃ daivatam śaṃbuḥ kṣatriyāṇāṃ tu mādhaveḥ / vaiśyānāṃ tu bhaved brahmā sūdrāṇāṃ gaṇanāyakaḥ*<sup>149</sup>. Si Gaṇeśa est la divinité des *sūdras*, alors l'histoire traditionnelle de Gaṇeśa écrivant le *Mahābhārata* en tant que copiste de Vyāsa prend une signification particulière<sup>150</sup> à la lumière de la thèse que nous soutenons dans cet article. Ce récit, cependant, n'a pas été repris dans l'édition critique du *Mahābhārata*.

Arrivés à ce point, une question se pose: y a-t-il une preuve quelconque qui relie les femmes au mètre *anuṣṭubh*, comme pourraient l'être les *sūdras*? En d'autres termes, jusqu'où peut-on pousser le parallélisme entre les *sūdras* et les femmes? Il existe peu de preuves d'une connexion des femmes avec l'*anuṣṭubh*, puisque le propos du *Śatapatha Brāhmaṇa* (XXVII, 1) qui compare l'*anuṣṭubh* à « une putain *sūdra*, juste bonne à être approchée »<sup>151</sup>, est suggestive mais peu concluante. Ce point est donc un maillon faible dans notre argumentation. Il y a pourtant dans les *Purāṇas* d'autres considérations qui pourraient appuyer cette hypothèse. A.S. Altekar observe: « Nous avons vu plus haut que les femmes sont déclarées avoir le même statut que les *sūdras*, et qu'ainsi elles ont été graduellement privées d'étudier et de se familiariser avec la théologie et la philosophie les plus hautes. Les femmes, cependant, sont par nature plus religieuses que les hommes, et ainsi un nouveau type de littérature religieuse s'est développé pour répondre à leurs aspirations. Ce fut la littérature puranique remaniée. Elle annonçait les principes de l'hindouisme d'une façon simple, facile et attrayante, en les illustrant d'un grand nombre d'histoires édifiantes. Dans tout le pays, des gens pieux firent le nécessaire pour présenter en

---

146 *Ibid.*, Vol. V, part II, p. 930.

147 *Ibid.*

148 Pour la date du *Śaṅkaravijaya*, voir Paul Hacker, *Kleine Schriften*, Steiner, Wiesbaden 1978, p. 206, sur la supposition qu'elle est identique à celle du *Śaṅkaradigvijaya*.

149 J.L. Shastri, ed., *Manusmṛtiḥ*, Motilal Banarsidass, Delhi 1983, p. 17.

150 *Mahābhārata* (Citraśālā éd.), *Ādiparva*, chap. I.

151 Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 64.

public ces Purāṇas. Les femmes s'établirent solidement dans la culture de leur peuple en prenant l'habitude d'écouter cette littérature. La foi, et même la foi aveugle, était tenue en haute estime dans les Purāṇas. Elle s'est donc répandue fortement chez les femmes, au détriment du rationalisme cependant. Il faut pourtant remarquer que la raison était en déclin chez les hommes aussi à cette époque, aussi bien en Inde qu'en Europe»<sup>152</sup>.

Au vu du rôle assigné aux *Purāṇas* dans le paragraphe précédent, il faut noter que, selon la tradition, Vyāsa n'est pas seulement le rédacteur (arrangeur<sup>153</sup>) des Vedas et l'auteur du *Mahābhārata*, mais aussi l'auteur des *Purāṇas*<sup>154</sup>. De plus des récits montrant son intérêt pour le bien-être tant des *sūdras* que des femmes sont clairement attestés dans le *Brahmapurāṇa* (226, 62-80) et le *Viṣṇupurāṇa* (VI, 2, 15-30)<sup>155</sup>.

## V

Dans le cours de notre examen des réponses aux six questions formulées pour enquêter sur la relation des *sūdras* avec la tradition védique en général, il est devenu évident que, malgré l'image populaire d'une rupture nette caractérisant les relations des *sūdras* avec les Vedas, l'image d'un recul général ou d'une dissolution de cette relation semble plus conforme aux faits dont nous disposons. Devant cette séparation louvoyante plutôt que nettement tranchée, se produisant graduellement au cours du temps, devant la nature de ces relations se chevauchant partiellement, on peut se demander si les *sūdras* ont joui également d'une relation particulière avec tel ou tel corps de la littérature védique. Car si c'était le cas, et si ce corps pouvait être identifié, cela pourrait conduire à une compréhension plus nuancée de la question. Une fois de plus, il pourrait être utile d'anticiper ce que nous avons trouvé avant de le présenter: à savoir que les *sūdras* semblent avoir un lien particulier avec le *Yajur Veda* et le corps de la littérature védique qui y est rattaché, comme les *Taittirīya* et *Śatapatha Brāhmaxas* et la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Quelques-uns de ces liens sont apparus dans la section précédente, et demandent maintenant à être examinés plus avant.

Les *sūdras* semblent posséder une grande affiliation avec le *ŚuklaYajurVeda*. Les passages suivantes pointent dans cette direction.

152 A.S. Altekar, *op. cit.*, pp. 357–358.

153 J. Muir, *op. cit.*, Vol. II, p. 38, note 41.

154 Selon le *Matsya Purāṇa* (53; 70), Vyāsa composa d'abord les *Purāṇas*, puis le *Mahābhārata*, mais selon le *Bhāgavata Purāṇa* (chap. 2), ce dix-huitième *Purāṇa* a été composé après le *Mahābhārata*.

155 Voir P.V. Kane, *op. cit.*, Vol. V, part II, p. 929.

1. Le *ŚuklaYajurVeda* contient une strophe (26, 2) qui est interprétée comme une ouverture de la connaissance védique à tous les *varṇas*, y compris les *sūdras*<sup>156</sup>. La signification exacte de cette strophe est peu claire<sup>157</sup>, mais l'inclusion des *sūdras* n'a pas été remise en question<sup>158</sup>.
2. Le *Pāraskara Gṛhyasūtra* est rattaché au *ŚuklaYajurVeda* et stipule explicitement (2, 6) que les *sūdras* de bonne réputation. peuvent être initiés aux études védiques . Cette précision n'est pas inhabituelle; l'*Āpastamba* interdit d'initier des *brāhmaṇas* de mauvaise réputation<sup>159</sup>.
3. Dans quelques textes de la *smṛti*, on trouve l'affirmation suivante: *sūdrāḥ vājasaneyinaḥ*<sup>160</sup>. « Cela signifie, explique-t-on, que le sūdra doit suivre les prescriptions contenues dans la gṛhasūtra de Vājasaneya Śākhā et qu'un brāhmaṇa doit répéter le mantra pour lui »<sup>161</sup>. À la lumière de l'évidence ci-dessus, il semble que les droits des *sūdras* ont été interprétés, car le *Samkāra Mayūkha*<sup>162</sup> semble établir leurs droits sur la base de ce passage: *atra ca sūdrāḥ vājasaneyinaḥ iti vasiṣṭhavākyaṭ*. La mention de Vasiṣṭha est importante, parce que même Manu le met en relation avec les *sūdras* (III, 197-198).
4. P.V. Kane note que dans le *Harivaṃśa (Bhaviṣyat-Parva, chap. III, 13)* se trouvent des strophes qu'il traduit ainsi: « Tous exposeront le brahman, tous seront Vājasaneyin; quand le yuga arrivera à sa fin, les sūdras utiliseront "bhoḥ" comme formule pour s'adresser aux gens (sarve brahma vadiṣyanti sarve vājasenayinaḥ) »<sup>163</sup>.
5. Ceci trouve un soutien indirect dans une strophe trouvée dans certains passages de la *smṛti* dont un vers dit: *sūdraḥ kaliyugaḥ smṛtaḥ*<sup>164</sup>. On peut

---

156 K. Satchidananda Murty, *op. cit.*, p. 19.

157 Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, pp. 65–66.

158 K. Satchidananda Murty, *op. cit.*, p. 14, note 30.

159 *Ibid.*, p. 19, note 30.

160 P.V. Kane cite les références suivantes: *Śūdrakṛtyatattva, Varṣakriyākaumudī* (qui le cite comme venant du *Kūrma Purāṇa*) and *Śūdrakamalākara* voir P.V. Kane, *op. cit.*, Vol. II, part I, p. 156, note 365).

161 *Ibid.*, p. 156.

162 Ce texte appartient probablement au dix-septième siècle (voir P.V. Kane, *op. cit.*, Vol. I, part II, pp. 938, 940–941).

163 *Ibid.*, p. 156.

164 J.L. Shastri, ed., *op. cit.*, p. 24.

l'interpréter de différentes manières, mais aussi: « Le Kaliyuga appartient au śūdra ! »<sup>165</sup>.

.Une version énigmatique de l'origine des *śūdras* pourrait être pertinente ici: suivant cette version, les *śūdras* auraient été créés en même temps que le jour. cette déclaration est étonnante, car les *śūdras* sont plutôt associés à l'obscurité ou la couleur noire<sup>166</sup> qu'avec le jour. Cependant, selon la version mythique de l'origine de la *Vājasaneyi Saṃhitā*, celle-ci a été révélée à Yajñavalkya par le soleil. Il est possible que ce fait, rapproché de sa désignation comme *ŚuklaYajurVeda* et de l'association de ce Veda avec les *śūdras*, puisse justifier leur association chromatique surprenante avec la lumière, d'autant que cette association se trouve à la fois dans le *YajurVeda* Noir et dans le Blanc<sup>167</sup>. Un autre passage, que l'on trouve dans toutes les recensions du *YajurVeda*<sup>168</sup>, a attiré l'attention parce qu'il cherche la clarté pour les quatre *varṇas*, y compris les *śūdras*: *rucaṃ viśveṣu śūdreṣu mayi dhehi rucā rucam (Taittirīya Saṃhitā, V, 7, 6, 3-4)*. P.V Kane semble en donner une interprétation minimaliste avec le commentaire suivant: « Dans la Tai. S., V, 7, 6, 3-4, nous avons: “Mets la clarté (la gloire) dans nos brāhmaṇas, mets-la dans nos chefs (ou rois), mets la clarté dans les vaiśyas et les śūdras, mets la lumière en moi par ta lumière”. Ceci montre clairement que qui a pris la place du dāsa est placé ici au même niveau que les trois autres classes en ce qui concerne recevoir la lumière de Dieu et pour cela, au lieu d'être considéré comme un ennemi, il en est venu à être considéré comme un membre de la société (bien qu'au plus bas de l'échelle) »<sup>169</sup>

La *Vājasaneyi Saṃhitā* contient la même strophe (XVIII, 48) qui demande à Agni de conférer la clarté aux quatre *varṇas*, y compris les *śūdras*. Ram Sharan Sharma, contrairement à Kane, en donne une interprétation maximaliste: « Un passage remarquable, que l'on trouve dans tous les recueils des *Yajus*, contient une prière à Agni de donner la clarté à “nos” prêtres, nos guerriers, nos vaiśyas et nos śūdras. Le contexte dans lequel ce passage apparaît dans la *Vājasaneyi Saṃhitā* traite des formules pour la célébration du *vasordhārā*, une sorte de consécration royale d'Agni. À cette occasion, le prêtre officiant (*adhvaryu*) récite des formules destinées à conférer toutes les bénédictions temporelles et spirituelles sur le sacrificiant. Il n'est

<sup>165</sup> Ce vers peut être compris figurativement (voir S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, p. 87) ou littéralement (Patrik Olivelle, *op. cit.*, p.236, note 53).

<sup>166</sup> Comme dans l'*Āpastmba Dharma Sūtra*, I, 9, 29, 11, etc., cité par P.V. Kane, *op. cit.*, Vol. II, part. I, pp. 33-34; voir aussi K.M. Sen, *Hinduism*, Penguin, Harmondsworth 1971, p. 28; K. Klostermaier, *op. cit.*, p. 334.

<sup>167</sup> J. Muir, *op. cit.*, Vol. I, p. 18.

<sup>168</sup> Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 56.

<sup>169</sup> P.V. Kane, *op. cit.*, Vol. II, Part I, p. 34.

pas sur, mais probable, que ce rituel soit prescrit au roi qui prie Agni de placer sa clarté dans tous les varṇas de ses sujets, y compris les śūdras»<sup>170</sup>.

Ces strophes peuvent impliquer une relation rituelle avec le *śūdra*, si limitée et marginale soit-elle, qui peut avoir été étroitement liée à une relation métrique, si ténue soit-elle, car l'argument qui met en question le droit du *śūdra* aux Vedas est basé, au moins en partie, sur l'argument que manque au *śūdra* un mètre associé. Ce qui n'existe qu'empiriquement (= rituellement), a-t-on dit, est vulnérable, à moins que cela ne soit également fondé en idéologie (= en métrique). Il est donc significatif, par contre, que le *KṛṣṇaYajurVeda* fournisse une relation métrique. La *Taittirīya Saṃhitā* (VII, 1, 1, 4-5) attribue l'*anuṣṭubh* au *śūdra*, tout comme elle attribue la *gāyatrī* au *brāhmaṇa*<sup>171</sup>.

L'association des *śūdras* avec des dieux particuliers vient aussi à l'appui de cette thèse. Ram Sharan Sharma note: « Des dieux associés aux śūdras, Pūṣan semble avoir été un dieu berger et, en tant que tel, il représente probablement les activités d'élevage et de production de nourriture du Āryan viś. Les Aśvins, qui sont décrits dans les dernières sections du *ṚgVeda* comme semant le grain avec la charrue et trayant de la nourriture pour l'homme, peuvent être associés aux activités agricoles du viś. Les Viśvedevas sont associés au viś par suite de leur grand nombre. Le fait que précisément les trois mêmes dieux qui étaient associés à l'Āryan viś furent plus tard, directement ou indirectement assignés aux śūdras tendrait à prouver que, même quand des parties du viś furent réduites à la position de śūdras, elles continuaient à conserver leurs anciens dieux védiques»<sup>172</sup>.

Il est possible, en principe, de mettre en relation ces trois dieux avec les *śūdras* et le mètre *anuṣṭubh*. D'abord Pūṣan. Nous lisons dans le *Śatapatha Brāhmaṇa* (4, 2, 25): « Il créa la classe des śūdras, Pūṣan. Cette terre est Pūṣan, car elle nourrit tout ce qui existe»<sup>173</sup>. Dans le *ṚgVeda* (X, 90, 12-14), le *śūdra* et la terre à la fois sont dits sortis des pieds du *puruṣa*. Le *Nirukta* assigne le mètre *anuṣṭubh* à la sphère terrestre. Il est donc clair que les trois sont en rapport. De même les Aśvins sont associés aux *śūdras* dans le *Mahābhārata*. Ce sont des divinités duelles, et en tant que telles, elle peuvent être associées à d'autres divinités duelles – Mitra et Varuṇa – qui sont associés à l'*anuṣṭubh* (*Taittirīya Saṃhitā*, 7, 5, 14). De même les Viśvedevas peuvent être associés aux *śūdras* par le mètre *anuṣṭubh*, par des passages du *Jaiminīya Brāhmaṇa* (II, 101; III, 101) sur la base desquels R.S. Sharma conclut que « Prajāpṇati et Indra étaient honorés parmi les Viśvedevas, et le prince Pāñcāla Darbha Śātānīki parmi les śūdras », par le même mètre, l'*anuṣṭubh*, qui va montrer que « les Viśvedevas de la

170 Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 56.

171 Voir Hari Narayana Apte ed., *Kṛṣṇāyajurvedīyātaittirīya*, Saṃhitā Ānandāśrama Press, Poona 1905, p. 4236.

172 Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 75.

173 J. Muir, *op. cit.*, part I, p. 20.

société divine correspondent aux *sūdras* de la société humaine»<sup>174</sup>. De plus, la *Śāṅkhāyana Āraṇyaka* (I, 7) relie encore plus directement les Viśvedeva avec l'*anuṣṭubh*. Une autre connexion entre les trois est possible par le truchement du Jour des Divinités, qui est associé aux *sūdras* (*Vājasaneyi Saṃhitā*, XIV, 28) aussi bien que le mètre *anuṣṭubh*.

Le lecteur doit se demander où nous voulons aller, avec toutes ces correspondances tirées de passages des *Brāhmaṇas*.

Le point-clef qu'il faut noter, c'est que l'interdiction aux *sūdras* du rituel et des études védiques est basé sur l'argument théologique que le *sūdra* en est privé parce qu'il a été créé sans un dieu<sup>175</sup> (parfois on ajoute le fait d'avoir été créé sans une saison ou sans un mètre). Ainsi, si les *sūdras* doivent être privés de droits (ou maintenus sans droits) en matière sacrificielle, leur relation avec quelque divinité que ce soit ne doit pas être soutenue, bien que leur relation avec l'*anuṣṭubh* puisse être retenue.

C'est ici qu'une étude plus approfondie de la *Taittirīya Saṃhitā* s'avère particulièrement utile<sup>176</sup>. Elle contient, par exemple l'incantation suivante:

Avec le quart est, je te place, avec le mètre Gāyatrī, avec Agni comme divinité; Avec la tête d'Agni, je pose la tête d'Agni.

Avec le quart sud, je te place, avec le mètre Triṣṭubh, avec Indra comme divinité; Avec l'aile d'Agni, je pose l'aile d'Agni.

Avec le quart ouest je te place, avec le mètre Jagatī, avec Savitr̥ comme divinité; Avec la queue d'Agni, je pose la queue d'Agni.

Avec le quart nord, je te place, avec le mètre Anuṣṭubh, avec Mitra et Varuṇa comme divinité; Avec l'aile d'Agni, je pose l'aile d'Agni<sup>177</sup>.

L'association des divinités duelles Mitra et Varuṇa est significative, car elle correspond à l'association des Aśvins avec les *sūdras* et tout aussi bien de l'*anuṣṭubh* avec eux. Les deux dieux sont également associés en un autre endroit (VIII, 5, 14) à l'*anuṣṭubh*<sup>178</sup>. Le lien des *sūdras* avec le bétail vient à l'esprit quand le bétail au pied fourchu est associé à l'*anuṣṭubh* (VI, 6, 11, 5), et il faut noter que même quand les dieux ne son pas associés à l'*anuṣṭubh*, il est associé aux *sūdras*. Il est dit (VII, 1, 1, 4-

<sup>174</sup> Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 74.

<sup>175</sup> G.S. Gharye, *op. cit.*, p. 44. Il s'appuie sur la *Taittirīya Saṃhitā*, vii, 1, 1, 4-5.

<sup>176</sup> Toutes les traductions en anglais sont de Arthur Bernedale Keith, *The Vedas of the Black Yajus School Entitled Taittirīya Saṃhitā*, reed. Motilal Banarsidass, Delhi 1967, 1ère ed. 1914, sauf indication contraire.

<sup>177</sup> *Ibid.*, pp. 447-448.

<sup>178</sup> Ces divinités duelles iniquent-elles une tendance à mettre sur le même plan social les *vaiśyas* et les *sūdras*, les deux *varṇas*. Voir Brian K. Smith, *op. cit.*, p. 27; Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, pp. 58, 140-141; etc.

5): « de ses pieds...Après cela, le mètre Anuṣṭubh a été créé...des hommes le Śūdra, du bétail, le cheval. Ainsi les deux, le cheval et le Śūdra, dépendent des autres. Ainsi, le Śūdra n'est pas digne du sacrifice, car il n'a pas été créé après un dieu ». La *Taittirīya Saṃhitā*. contient l'eulogie suivante de Prajāpati, qui est en rapport avec le mètre *anuṣṭubh*:

Prajāpati alla au monde des cieux. Mais quelque soit le mètre avec lequel les dieux l'attelaient, ils ne l'atteignaient pas. Ils voyaient (le rite de) ces trente-deux nuits. L'Anuṣṭubh a trente-deux syllabes, Prajāpati est lié à l'Anuṣṭubh; vraiment, ayant conquis Prajāpati par son propre mètre, ils le montèrent et allèrent au monde des cieux. Ceux qui, sachant cela, accomplissent (le rite de) trente-deux (nuits) – l'Anuṣṭubh a trente-deux syllabes; Prajāpati est lié à l'Anuṣṭubh – conquérant Prajāpati par son propre mètre, vont à la prospérité, car le monde des cieux est prospérité pour les hommes. Ces (nuits) sont trente-deux, l'Anuṣṭubh a trente deux syllabes, l'Anuṣṭubh est langage; vraiment, ils conquièrent tout le langage; tous deviennent parleurs de langage, car tous atteignent la prospérité<sup>179</sup>.

Normalement, bien sûr, Prajāpati signifie seigneur des créatures, mais il est significatif qu'il soit mis en relation avec des animaux sacrificiels (Voir *Bhagavadgītā*, III, 10); le *śūdra* est décrit comme *bahupaśu* (*Pañcaviṃśa Brāhmaṇa*, VI, 1, II), tandis que, selon un passage de la *Vājasaneyi Saṃhitā* (XXX, 22), ni un *brāhmaṇa* ni un *śūdra* ne peuvent être offerts en sacrifice à Prajāpati, « ce qui indique probablement que, tandis que le *brāhmaṇa* était trop supérieur pour cela, le *śūdra* était trop inférieur »<sup>180</sup>.

On trouve aussi dans le passage suivant (V, 4, 12) une association de l'Anuṣṭubh avec le cheval (associé par ailleurs au *śūdra* et à Prajāpati (*Taittirīya Saṃhitā*, III, 4, 9, 6):

« Sois pur pour gagner la force »; c'est la strophe de l'Anuṣṭubh; trois Anuṣṭubhs font quatre Gāyatrīs; parce qu'il y a trois Anuṣṭubhs, le cheval quand il est à l'arrêt, se tient sur trois pieds; et parce qu'il y a quatre Gāyatrīs, quand il avance, il pose ses quatre pieds. L'Anuṣṭubh est le plus haut des mètres, le quadruple Stoma est le plus haut des Stomas, le sacrifice de trois nuits est le plus haut des sacrifices, le cheval est le plus haut des animaux; vraiment, par le plus haut, il le fait aller à l'état le plus haut<sup>181</sup>.

Une partie des preuves vient également des politiques divines de pouvoir. Selon la *Taittirīya Saṃhitā* (VI, 2, 2): « Les dieux et les Asuras étaient en guerre. Les dieux se fâchèrent entre eux. Refusant d'accepter la prééminence de l'un d'eux, ils se séparèrent en cinq corps, Agni avec les Vasus, Soma avec les Rudras, Indra avec les Maruts, Varuṇa avec les Ādityas, Bṛhaspati avec les Tous-les-Dieux »<sup>182</sup>. Cela conduit à l'équation: Bṛhaspati = Viśvedavāḥ = Śūdras. Une équation similaire est suggérée

179 A.B. Keith, *op. cit.*, pp. 603–604.

180 Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 73.

181 A.B. Keith, *op. cit.*, p. 439.

182 *Ibid.*, p. 502.

par VII, 1, 18: « Avec les Tous-les-Dieux comme divinité, avec le mètre Anuṣṭubh, je t'attelle; avec l'automne comme oblation, je te consacre »<sup>183</sup>. L'association de Bṛhaspati avec les Tous-les-Dieux est remarquable pour deux raisons. Les Tous-les-Dieux sont associés à l'*anuṣṭubh*. Les Tous-les-Dieux sont associés aux *sūdras*. C'est la première raison. La seconde est que Bṛhaspati lui aussi est associé à l'*anuṣṭubh* (III, 1, 7). L'association de l'*anuṣṭubh* avec le “quatrième” est également apparente dans l'invocation suivante (IV, 2, 1):

Tu es le pas de Viṣṇu, maîtrisant l'hostilité, montant le mètre Gāyatrī, marchant le long de la terre, celui que nous haïssons est exclus. Tu es le pas de Viṣṇu, maîtrisant les imprécations, montant le mètre Triṣṭubh, marchant le long de l'atmosphère, celui que nous haïssons est exclus. Tu es le pas de Viṣṇu, maîtrisant l'ennemi, montant le mètre Jagatī, marchant le long du ciel, celui que nous haïssons est exclus. Tu es le pas de Viṣṇu, maîtrisant l'adversaire, montant le mètre Anuṣṭubh, marchant le long des quartiers, celui que nous haïssons est exclus<sup>184</sup>.

De même, les quartiers étant quatre sont aussi associés à l'*anuṣṭubh* (V, 2, 1, 1)

Le point crucial est de savoir comment sera traité le quatrième élément d'une série, car c'est cela qui est en jeu dans le cas du *sūdra*, de l'*anuṣṭubh*, du cheval, des dieux et (par la suite) de l'*Atharva Veda*. Il y a fondamentalement deux modes selon lesquels la relation peut fonctionner, et cela est bien illustré par l'analogie du quarter et du dollar. Un quarter (vingt-cinq cents) en lui-même est seulement une partie du dollar, une simple fraction du dollar, et pas plus. Mais ce “pas plus” peut être plus, s'il complète le tout. Ainsi trois quarts ne peuvent jamais aspirer à être un dollar, mais le quatrième quarter, bien moins en lui-même que trois quarts, leur permet à tous de valoir un dollar.

C'est ainsi que le renversement des rôles que nous venons de voir peut être compris suivant le point de vue que l'on adopte. D'un point de vue: « Le mètre anuṣṭubh cité plus haut complète la structure en ajoutant un quatrième aux trois précédents – ici en bas. Et d'autres textes confirment l'identification, par exemple, de l'*anuṣṭubh* et du “plus bas”: elle est associée à la “base” (JB 1, 229); ou au “pied” (ŚaḍB, 2, 3); ou à “cette terre” (PB, 8,7, 2; ŚB, 1, 3, 2, 16); ou de nouveau, comme dans les Cosmologies VI et VII, aux Śūdras ou à la classe des serviteurs (JB, I, 263; I, 265-266) »<sup>185</sup>. Mais de l'autre point de vue: « Le cheval est le dernier (c'est à dire le sommet, le plus haut, le plus parfait) des animaux. L'*anuṣṭubh* est le dernier des mètres, Viṣṇu le dernier des dieux, l'hymne à quatre strophes le dernier des hymnes de louange, le rite de trois jours le dernier des sacrifices (ŚB, 13, 3, 3, 1; cf. PB, 21, 4, 6) »<sup>186</sup>. Il faut se souvenir que, structurellement, à la fois l'*anuṣṭubh* et le *sūdra*

183 *Ibid.*, p. 569.

184 *Ibid.*, p. 307.

185 Brian K. Smith, *op. cit.*, p. 301.

186 *Ibid.*, p. 312, note 64.

représentent l'addition d'un quatrième élément à une structure triadique<sup>187</sup>. On le reconnaît généralement dans le cas du śūdra<sup>188</sup>. Mais si on reconnaît aussi l'observation qui suit à propos de l'*anuṣṭubh*, le point que cette section essayait de démontrer est clairement mis en relief. Brian K. Smith observe: « Nous sommes ici une fois de plus témoins de l'ambiguïté dont faisaient preuve les auteurs des textes védiques quand il s'agissait du quatrième élément ajouté à une structure triadique. Plutôt que le plus bas, le mètre *anuṣṭubh* est souvent glorifié comme le plus haut des mètres, le quatrième transcendent. Cela se manifeste par l'association de ce mètre aux divinités qui symbolisent la totalité – les Viśve Devas (les Tous-les-Dieux, p. ex. JB, I, 239) ou Prājapati – ou l'affirmation que l'*anuṣṭubh* est “tous les mètres” (p. ex. JB, I, 285). Une autre façon dont la supériorité de ce mètre est exprimée, est son association à des signifiants royaux. Dans des textes traitant de l'Aśvamedha ou sacrifice du cheval, nous lisons que l'*anuṣṭubh* est le “plus haut” des mètres, et le cheval le “plus haut” des animaux. Le “plus haut”, ici et ailleurs, semble signifier “de roi, royal”; le cheval à la fois est le Kṣattra et “appartient à l'*anuṣṭubh*”. Avec le mètre *anuṣṭubh*, est-il dit, on atteint la suprématie (AitB, 3, 13)»<sup>189</sup>.

## VI

Nous avons ainsi une preuve substantielle que le mètre *anuṣṭubh* est systématiquement associé aux śūdras. Les Vedas associaient les différents *varṇas* aux

---

187 Pour l'interprétation de plus que trois fonctions, voir Nicholas J. Allen, «Hinduism as Indo-European: Cultural Comparativism and Political Sensitivities», in Johannes Bronkhorst et Madhav M. Deshpande eds, *Aryan and Non-Aryan in South Asia: Evidence, Interpretation, Ideology*, Opera Minora, Vol. III, Harvard Oriental Series, Cambridge 1999, pp. 19-33.

188 Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, pp. 29–35; Brian K. Smith, *op. cit.*, pp. 15, 27, etc.

189 *Ibid.*, p. 302. Le commentaire suivant basé sur treize mythes cosmogoniques dans la tradition védique est également utile (*ibid.*, p. 76): « Ici les textes, devons-nous bien admettre, ne sont pas absolument cohérents dans leurs catégorisations. Néanmoins, on peut dire que les trois premières catégories sont ici, autant que dans les structures tripartites et quadripartites, clairement identifiées aux trois *varṇas* les plus hauts. Et, de manière générale, la quatrième série doit également être lue, comme dans le cas des structures quadripartites examinées dans les Cosmogonies VII-XI, comme généralement “Śūdras” dans son orientation. Quelques-uns des taxons donnés dans la quatrième catégorie – le mètre *anuṣṭubh*, le chant *vairāja* et l'hymne de louange à vingt et une strophes – sont les mêmes dans les structures pentadiques que dans les quadripartites où figure la classe sociale des Śūdras. Des qualités élémentaires telles que “prospérité” et “fruit” pour la quatrième série, complétant celles de *brahman*, *kṣattra*, et *viś* pour les trois premières, peuvent être comprises comme le glissement des qualités Vaiśya d'origine aux Śūdras, lorsqu'ils ont été ajoutés au système. Ceci peut aussi être donné comme explication pour une partie de l'interchangeabilité des divinités de la troisième et quatrième série dans ces structures: Varuṇa et les Maruts p. ex., peuvent fonctionner comme dieux Vaiśyas ou Śūdras ».

différents mètres de la manière suivante: la *gāyatrī* avec les *brāhmaṇa*, la *triṣṭubh* avec les *kṣatriyas*, la *jagatī* avec les *vaiśyas* et l'*anuṣṭubh* avec les *sūdras*. Par exemple, le *Jaiminīya Brāhmaṇa* nous informe que: « le prince Pāncāla Darbha Śātānīki était honoré parmi les *brāhmaṇas*, les *kṣatriyas*, les *vaiśyas* et les *sūdras* au moyen de la *gāyatrī*, de la *triṣṭubh*, de la *jagatī* et de l'*anuṣṭubh* »<sup>190</sup>. De même, dans le *Śāṅkhāyana Brāhmaṇa*, « le mètre *anuṣṭubh* est comparé à une putain *sūdra*, juste bonne à être approchée »<sup>191</sup>. Le *Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra* mentionne la même association de la *gāyatrī* au *brāhmaṇa*, de la *triṣṭubh* au *kṣatriya*, de la *jagatī* au *vaiśya* et de l'*anuṣṭubh* au *sūdra*<sup>192</sup>. Ram Sharan Sharma trouve que cette association du *sūdra* à l'*anuṣṭubh* est suffisamment forte pour suggérer que ce mètre est aussi associé aux *viśvedevas*, « les *Viśvedevas* de la société divine correspondent aux *sūdras* de la société humaine »<sup>193</sup>, comme indiqué plus haut.

Ce n'est pas seulement dans la littérature des *Brāhmaṇas* et des *Sūtras* que l'on rencontre cette association de l'*anuṣṭubh* aux *sūdras*. On peut aussi la retrouver dans le *Yajur Veda*. La *Taittirīya Saṃhitā* assigne le mètre *anuṣṭubh* au *sūdra*<sup>194</sup>, juste comme elle assigne la *gāyatrī* au *brāhmaṇa*, etc<sup>195</sup>.

## VII

Il semble donc possible de suggérer que selon une partie au moins de la tradition hindoue, il est assez vraisemblable que le *Mahābhārata* a été composé en *anuṣṭubh* parce qu'il a été composé pour les *sūdras*.

À ce stade, cependant, plusieurs questions se posent, particulièrement si nous changeons de perspective, de la perspective traditionnelle à une perspective critique et historique:

1. Il a été admis plus haut, en accord avec la tradition, que le *Mahābhārata* est l'œuvre d'un seul auteur<sup>196</sup>. En est-il ainsi ?

<sup>190</sup> *Jaiminīya Brāhmaṇa*, II.102. Voir aussi Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 64.

<sup>191</sup> *Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra*, XIV, .33, 18–19. Voir aussi Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 55, note 6 et p. 74, note 10.

<sup>192</sup> *Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra*, XIV, .33, 18–19. Voir aussi Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 55, note 6, et p. 74, note 10.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>194</sup> *Taittirīya Saṃhitā*, VII, 1, 1, 4–5. Voir aussi Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 74.

<sup>195</sup> Voir Hari Narayana Apte ed., *op. cit.*, p. 4236.

<sup>196</sup> M. Winternitz, *op. cit.*, p. 323.

2. On pense généralement que le *Mahābhārata* a été composé sur une période allant de 400 avant J.-C. et 400 après<sup>197</sup>. Mais le *Bhāgavata Purāṇa*, à la lumière duquel le motif de sa composition a été dévoilé, aurait été composé aux environs de 859 après J.-C. dans l'Inde du Sud<sup>198</sup>. Jusqu'où avons-nous raison d'accepter ses affirmations à propos du *Mahābhārata* ?

Il nous faut répondre de manière satisfaisante à ces questions avant que la position que nous présentons ici puisse atteindre une certaine cohérence.

Tout d'abord, la question de la paternité du *Mahābhārata*. Même si l'on accepte que le *Mahābhārata* ne soit pas l'œuvre d'un seul auteur<sup>199</sup>, les problèmes soulevés par l'examen du matériel traditionnel doivent être abordés. Car bien que le *Mahābhārata* puisse ne pas être l'œuvre d'un seul auteur, on reconnaît qu'il s'agit d'une composition réfléchie. Le Professeur van Buitenen remarque: « que l'histoire principale du *Mahābhārata* soit une composition réfléchie est pour moi indéniable, et un poète, ou un petit groupe de poètes doit en avoir été responsable »<sup>200</sup>. Mais la question de base subsiste: pourquoi « un poète, ou un petit groupe de poètes » a choisi d'utiliser l'*anuṣṭubh* ? Et si le *Mahābhārata* a été composé entre 400 avant J.-C. et 400 après, on peut formuler la question d'une manière plus précise: pourquoi un poète, ou un petit groupe de poètes, a choisi de composer le *Mahābhārata* en *anuṣṭubh* ? Maintenant, si nous allons plus loin et maintenons que le *Mahābhārata* n'est pas seulement l'œuvre d'un poète, ou d'un petit groupe de poètes, mais de plusieurs générations de poètes, l'œuvre passant par plusieurs recensions, la question peut être encore plus pointue: pourquoi entre 400 avant J.-C. et 400 après, alors que le *Mahābhārata* passait par plusieurs rédactions, en a-t-il émergé rédigé principalement en *anuṣṭubh*<sup>201</sup> ? Et finalement, si le matériel traditionnel est passé au filtre historique, notre question semble alors prendre la forme suivante: pourquoi les auteurs anonymes du *Bhāgavata Purāṇa*, au milieu du neuvième siècle après J.-C., identifient-ils l'intention de l'auteur ou des auteurs anonymes du *Mahābhārata*, individuellement, collectivement ou générationnellement durant sa mise en forme entre le 4ème siècle avant J.-C. et le 4ème après, comme étant celle d'en faire un moyen de présenter aux *śūdras* l'essence des Vedas, tournant ainsi l'interdiction de la connaissance védique qui leur était faite par la *smṛti* ? Et avaient-ils raison jusqu'à un certain point de faire une telle affirmation ?

---

197 *Ibid.*, p. 465; R.C. Majumdar ed., *The Age of Imperial Unity*, p. 25; J.A.B. van Buitenen, *op. cit.*, p. xxv.

198 Voir Thomas J. Hopkins, *op. cit.*, pp. 3–6.

199 M. Winternitz, *op. cit.*, p. 326.

200 J.A.B. van Buitenen, *op. cit.*, p. xxiv.

201 On peut remarquer que même si cela s'est fait inconsciemment, cela demande une explication consciente.

Il est plus facile de répondre à la première question qu'à la seconde. Thomas J. Hopkins a déjà montré que le *Bhāgavata Purāṇa* a une conception extrêmement positive des *sūdras*, sous l'influence du mouvement Bhakti dont il semble dériver<sup>202</sup>. Ainsi le fait que l'auteur ou les auteurs du *Bhāgavata Purāṇa* voient dans le *Mahābhārata* le même égard pour les *sūdras* qui caractérisait leur propre composition n'est pas une surprise pour nous. De même que cela n'aurait pas été une surprise pour l'auteur ou les auteurs du *Bhāgavata Purāṇa* que l'auteur ou les auteurs du *Mahābhārata* aient utilisé le mètre *anuṣṭubh* pour s'adresser aux *sūdras*<sup>203</sup>.

Mais c'est la deuxième question cependant qui constitue le nœud du problème. Quel évidence avons-nous pour appuyer le point de vue que le *Mahābhārata* est étroitement associé aux *sūdras* ?

Avant de répondre à cette question, résumons brièvement la situation. Nous savons maintenant que la tradition védique associe les *sūdras* à l'*anuṣṭubh*. Nous savons aussi que la tradition puranique associe la composition du *Mahābhārata* aux *sūdras*. Nous savons aussi que le *Mahābhārata* est de manière prédominante en *anuṣṭubh*. Telles sont les séduisantes pièces du puzzle. Vont-elles ensemble ?

À ce stade, il faut intégrer une considération d'une importance capitale – que le *Mahābhārata* est associé, à la fois par la tradition et par la recherche moderne, aux *sūtas*. Suivant la tradition, bien que le *Mahābhārata* ait été composé par le sage Vyāsa, il a été transmis par le *sūta* Lomahaṛṣaṇa, et dans sa recension finale par son fils Sauti<sup>204</sup>. Selon la recherche moderne, la poésie épique hindoue a émergé parmi

<sup>202</sup> Thomas J. Hopkins, *op. cit.*, passim, mais voir spécialement pp. 17, 19, 20. Le volte-face le plus impressionnant dans le traitement des *sūdras* est la manière dont le fait que le *sūdra* est formé à partir des pieds du *puruṣa* dans le *R̥gVeda* (X, 90, 12) est traité dans le *Bhāgavata Purāṇa*. Dans la *Taittirīya Saṃhitā*, cela a pour effet d'abaisser son statut (vii, 1, 1, 4), mais le *Bhāgavata Purāṇa* « dit en fait: que lorsque les quatre classes ont été créées, "un service pour l'accomplissement du *dharma*, pour lequel, autrefois, est né le Śūdra dont la conduite réjouit Hari" a été produit à partir des pieds de Bhagavān » (Thomas J. Hopkins, *op. cit.*, p. 17).

<sup>203</sup> Les auteur (ou l'auteur) du *Bhāgavata Purāṇa* étaient-ils familiers avec l'association traditionnelle des *sūdras* à l'*anuṣṭubh*, pourrions-nous nous demander en manière de plaisanterie, ou bien la prépondérance de l'*anuṣṭubh* dans le *Mahābhārata* a-t-elle engendré cette pensée ?

<sup>204</sup> « L'introduction de la grande épopée nous apprend que Vyāsa transmet d'abord son poème à son élève Vaiśampāyana, qui à son tour le récita en entier durant le sacrifice des serpents au roi Janamejaya. Il fut alors entendu par le Sūta Ugraśravas qui, à la demande des Ṛṣis assemblés dans la forêt Naimiṣa pour le sacrifice de Śaunaka, leur récita le poème en entier à cette occasion » (R.C. Majumdar ed., *The Age of Imperial Unity*, p. 246). Ainsi, « tout au long de l'épopée, le narrateur est supposé être Sauti le *paurāṇika*, ou conteur d'anciennes légendes – le même qui est le récitant supposé dans l'ensemble des dix-huit Purāṇas » (Edward P. Rice, *op. cit.*, p. 5). De manière surprenante, A.L. Basham ignore le fait essentiel que la narration a été faite entièrement par Sauti: « Traditionnellement, l'auteur du poème est le sage Vyāsa, que l'aurait enseigné à son disciple Vaiśampāyana. Ce dernier, selon la tradition, le récita en public pour la première fois durant un sacrifice offert par Janamejaya, l'arrière petit-fils d'Arjuna, un des héros du récit » (*op. cit.*, pp. 409-412).

les *sūtas*<sup>205</sup>. Ainsi, la recherche moderne associe les *sūtas* à la composition du *Mahābhārata*, et la tradition les associe à sa transmission; mais les deux y voient une association étroite<sup>206</sup>.

Qui étaient donc ces *sūtas* qui semblent détenir la clef de la réponse ?

1. Il faut commencer par noter que ces *sūtas* appartenaient à un groupe de « professionnels de l'épopée » qui comprenait « les naṭas, les pāṇisvanikas, les māgadhas, les nāndivādyas, les bandins, les gāyanas, les saukhaśāyikas, les vaitālikas, les kathakas, les granthikas, les gāthins, les kuśīlavas et les pauraṇikas (*Sūtas*)»<sup>207</sup>. Bien qu'il y ait des différences dans les rôles qu'ils jouent<sup>208</sup>, qui peuvent être étroitement associés et peuvent même se chevaucher<sup>209</sup>, il est important, de notre point de vue, de noter qu'ils sont tous dits de « basse caste » ou de « caste mixte », proche des *śūdras* ou même y appartenant<sup>210</sup>.
2. Parmi eux, les *sūtas* sont considérés comme « ceux qui ré-écrivent ou récitent l'épopée »<sup>211</sup>. Il a été montré plus haut qu'il faudrait les distinguer des *sūtas* qui étaient conducteurs de char. Mais, même en acceptant pour le moment que ce soient les mêmes – que le mot *sūta* désigne les conducteurs de char et les bardes, les *sūtas*, même comme conducteurs de char, sont de « basse caste », de « caste mixte »<sup>212</sup>, ou près d'être *śūdras*<sup>213</sup>.

---

205 M. Winternitz, *op. cit.*, pp. 315; etc.

206 Pour une discussion du Ṛṣi par rapport à la tradition du Sūta, voir T.G. Mainkar, *The Upabṛṃhaṇa and the RgVeda Traditoin*, L.D. Institute of Indology, Ahmedabad 1975, passim.

207 E.W. Hopkins, *op. cit.*, p. 366, note. 2.

208 *Ibid.*, chap., 5, passim.

209 *Ibid.*, p. 369, aussi note 1.

210 Voir P.V. Kane, *op. cit.*, Vol II, part. I, pp. 84, 78, 90-91, 94, etc.

211 E.W. Hopkins, *op. cit.*, p. 369.

212 Voir *Manusmṛti*, ṇ, 17. Étant de caste mixte, il ne font certainement pas partie des *dvijāti*, les trois *varṇas* supérieurs. Mais il n'est pas entièrement sûr qu'ils étaient des *śūdras*. On fait parfois une différence entre un *sūta* et un *śūdra* (voir Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 242), et parfois non (*ibid.*, p. 49, etc). Dans l'*Amarakośa*, les classes mixtes, et donc les *sūtas*, sont clairement placées dans le *śūdra varga* (*ibid.*, p. 263). Selon le critère de l'accessibilité aux études védiques, les *sūtas* seraient des *śūdras*, car l'accès leur en était refusé (P.V. Kane, *op. cit.*, Vol. II, part. I, p.99).

213 La tradition des *sūtas* remonte jusqu'aux temps védiques (voir Arthur Anthony MacDonell et Arthur Berriedale Keith, *Vedic Index of names and subjects*, John Murray, Londres 1912, p. 462). Même alors le *sūta* avait un statut semblable à celui du *śūdra* (voir Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, chap. III, passim).

3. Si l'on maintient que les *sūtas* en tant que bardes forment une classe à part<sup>214</sup>, ils tombent encore plus bas en tant que classe mixte, encore plus près d'être *sūdras*.

<sup>214</sup> Que les *sūtas* aient été de basse caste à tous les titres, c'est clair. Mais y avait-il *sūtas* et *sūtas* ? Deux témoignages sont très significatifs à ce propos et méritent d'être examinés de près: un passage de l'*Arthasāstra* et quelques références de la *Manusmṛti*. L'*Arthasāstra*, après avoir décrit différentes castes mixtes sur le modèle de la *smṛti* ajoute cependant, après avoir mentionné les *sūtas* – *paurāṇikastvanyaḥ sūto māgadhaśca brahmakṣatrādviśeṣaḥ* (*Arthasāstra*, III, 7, 29; dans R.P. Kangle ed., *The Kauṭīliya Arthasāstra*, University of Bombay 1963, part. I, p. 107; P.V. Kane, *op. cit.*, Vol. I, part. I, p. 246, note 221, lit *viśeṣataḥ* pour *viśeṣaḥ*). Il est donc clair que Kauṭīliya fait la distinction entre deux types de *sūtas*. malheureusement la nature de cette distinction n'est pas claire:

- T. Gaṇapati Śāstrī pense que cela signifie que le *paurāṇika sūta* est supérieur (*viśeṣa*) aux Brāhmaṇa et aux Kṣatriyas, peut-être sur la base du récit de la naissance divine de Lomharṣaṇa (voir R.P. Kangle, *op. cit.*, part. II, p. 248). Mais, comme il est bien connu, « naissance divine » est souvent un moyen littéraire utilisé pour dissimuler une basse naissance, ainsi la situation n'est-elle pas claire;
- Cela peut signifier que le *paurāṇika sūta* est, en général, une classe à part de toutes ces castes mixtes; il faudrait d'autres témoignages pour le consolider;
- Cela peut signifier que le *sūta* des *purāṇas* est différent (*viśeṣaḥ*) des autres *sūtas*, car, bien qu'il soit comme eux d'une caste mixte, il vient d'une alliance différente de celle du *sūta* qui est né, lui, d'un *kṣatriya* et d'une *brāhmaṇa*. L'autre *sūta* est né d'une *kṣatriya* et d'une *vaiśya*. Comme nous le verrons plus tard, ce sens correspond d'une certaine manière à celui de la *smṛti*.

Avant d'en arriver là, cependant, il faut noter:

- Que S.N. Dasgupta (*op. cit.*, p. xiii) se réfère à ce passage de l'*Arthasāstra* à la lumière du commentaire de T.N. Gaṇapatiśāstrī, sans distinguer ce dernier du texte.
- Que ce passage est manifestement regardé comme significatif par P.V. Kane qui s'y réfère par deux fois (*op. cit.*, Vol. I, part. I, p. 246, note 221; Vol. II, part. I, p. 98).
- R.P. Kangle, (*op. cit.*, part II, p. 248, note 26), considère tout ce passage avec une certaine suspicion; pour lui, ce *sūtra* « serait un commentaire marginal tardif qui aurait été inséré dans le texte ». Se pourrait-il que, avec l'élévation du statut du *sūta* dans l'âge *paurāṇika* de l'hindouisme qui supplantait celui de la *smṛti*, il soit devenu difficile de réconcilier le texte avec le contexte de l'époque ?
- R.P. Kangle est en mesure de donner encore une autre interprétation, puisqu'un commentaire fait naître le *sūta* d'un *brāhmaṇa* et le *magadha* d'un *kṣatriya* (voir R.P. Kangle, *ibid.*).

Maintenant la *Manusmṛti*. *Manu* se réfère à deux types de *sūtas*, tous deux *pratiloma*, l'un né d'un *kṣatriya* et d'une *brāhmaṇa* (X, 11), l'autre d'un *vaiśya* et d'une *kṣatriya* (X, 17). Le problème est que, quand il s'agit de définir les activités du *sūta*, il y a une seule entrée (X, 47). *Manu* mentionne pour les *sūtas* seulement une occupation sur le plan professionnel, celle de *rathakāra*, bien qu'il en distingue deux types. Si nous tenons maintenant à l'esprit que les œuvres de la *smṛti* ne semblent pas mentionner que le *sūdra* se livre au *kārukuśīlavakarma* (travail en tant qu'artisan et barde), comme les textes de l'*Arthasāstra* semblent le faire, et tendent à mentionner seulement *kāru* (cf. *rathakāra* dans le cas présent), on peut alors soutenir que le rôle du *sūta* dans cette seconde acception a été omis dans ce modèle. Ceci justifierait l'entrée suivante de Vaman Shivram Apte sous le vocable *sūta* (*op. cit.*, p. 995):

4. Puisque nous traitons d'une situation qui implique les bardes, il semble utile d'observer la tradition politique hindoue. Dans cette optique, il est remarquable qu'un des devoirs du *sūdra*, qui ne semble pas avoir été pris en compte dans les *smṛtis*, mais qui est mentionné dans l'*Arthaśāstra*, est celui de *kārukuśīlavakarma*<sup>215</sup>, que Shamasastri traduit par « la profession des artisans et des bardes de cour »<sup>216</sup>. Le *Kāmandakīyanītisāra* décrit également la *kārukuśīlavakarma* comme faisant partie des devoirs du *sūdra*<sup>217</sup>. La *Manusmṛti* (X, 99) permet seulement en dernier ressort au *sūdra* de pratiquer l'artisanat (*kārukakarma*).
5. Ensuite, le *Mahābhārata* lui-même. Le témoignage du *Mahābhārata* lui-même, cependant, doit être analysé très soigneusement, car s'il se propose de surmonter la discrimination envers les *sūdras*, il tendra à refléter à la fois le fait qu'il tente de surmonter et ses efforts pour y parvenir. Il est donc intéressant que tandis que dans certains cas l'emploi du mot *sūta* n'est que descriptif, dans d'autres il est nettement péjoratif. Un exemple remarquable: quand Draupadī accuse Kīcaka d'essayer de la séduire, elle l'appelle *sūtaputra* et après qu'il l'a frappée, elle continue de même pendant quatre strophes de suite<sup>218</sup>. Il est clair ici que le *Mahābhārata* retient la connotation de caste inférieure pour le mot *sūta*<sup>219</sup>. D'autre part, la teneur générale du *Mahābhārata* est favorable aux

---

1. « Le fils d'un Kṣatriya avec une femme de la caste des Brāhmaṇa (sa profession étant conducteur de char).

2. « Le fils d'un Vaiśya avec une femme de la caste des Kṣatriyas (sa profession étant barde) ».

Ainsi, si l'on accepte cette distinction, il semblerait que le *sūta*, le barde, soit d'une caste inférieure au *sūta*, le conducteur de char, fruit de l'alliance de deux castes de statut inférieur.

215 *Arthaśāstra*, I, 3, .8.

216 R. Shamasastri, *Kaut.ilya's Arthaśāstra*, Mysore Printing and Publishing House, Mysore 1961), p. 7.

217 La tradition semble remonter aussi loin que le *Śatapatha Brāhmaṇa*, XIII, 4, 3, 7-13, ce qui semble impliquer qu'un prêtre pouvait instruire des membres du *sūdra varṇa*, et que les sujets d'étude incluaient *itihāsa* et *Ātharva Veda*.

218 Voir P.P.S. Sastri ed., *The Mahābhārata* (Southern Recension), V. Ramaswamy Sastrulu and Sons, Madras 1932, Vol. IV, pp. 107, 108, 117, 121–122, 129–130.

219 Kīcaka est appelé *sūta* par Vaiśampāyana à trois reprises (IV, 14, 4; 21; IV, 16, 1) et *sūtaputra* une fois (IV, 15, 6). Draupadī l'appelle seulement *sūtaputra*, manifestement par mépris, et le fait huit fois (IV, 13, 13; 17; IV, 15, 15-19; 21) Les références entre parenthèse sont celles de l'Édition Critique.

*sūdras*<sup>220</sup>, spécialement dans le *Śāntiparva* où il est même affirmé que « Les Brāhmaṇas versés dans les Vedas regardent un Śūdra vertueux comme le brillant Viṣṇu de l'univers, le premier dans tous les mondes »<sup>221</sup>.

6. Le bas statut du *sūta* est attesté dans le *Bhāgavata Purāṇa* lui-même. « Sūta, le narrateur du Bhāgavata est né d'une classe mixte inférieure »<sup>222</sup>. Il est intéressant de noter que, même alors qu'il est complimenté par les sages sur sa profonde érudition, il est clairement indiqué que sa sphère de connaissance exclut le Veda (*anyatra chāndasāt*)<sup>223</sup>, une exclusion caractéristique du *sūdra* dans l'hindouisme orthodoxe.

Certaines considérations montrent clairement que ces données sociales ont une implication métrique. Il est dit dans le *Taittirīya Brāhmaṇa*<sup>224</sup> que « le vaiśya est né du *Ṛg Veda*, le kṣatriya du *Yajur Veda*, et le brāhmaṇa du *Sāma Veda*. Cela implique manifestement que l'*Atharva Veda* était fait pour le śūdra – une disposition qui est vaguement reprise plus tard dans l'*Āpastamba Dharmasūtra* »<sup>225</sup>. Nous savons en tout cas que l'*Atharva Veda* est plus étroitement lié aux *sūdras* de la société védique qu'aucun autre des Vedas<sup>226</sup>. Et « les deux traits saillants sa forme métrique de l'*Atharva Veda* sont son extrême irrégularité et la prédominance des strophes en *anuṣṭubh*. Les strophes en *gāyatrī* et en *triṣṭubh* sont rares en comparaison, en cela l'AV présente un fort contraste avec le *Ṛg Veda* »<sup>227</sup>. Il est également intéressant de

220 Voir Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, pp. 25, 32–33, 36–37, 38, 54, 63–64, 71, 74, 79, 265, 268, 274–275; voir aussi A.A. Macdonell et A.B. Keith, *op. cit.*, p. 389.

221 *Śānti Parva*, 296, 28 (édition de Calcutta). Pour une traduction plus complète, voir P.H. Prabhu, *op. cit.*, p. 311: « Les Brāhmaṇas versés dans le Veda regardent un Śūdra vertueux comme le modèle même du Brāhmaṇa. Et moi, je regarde un tel Śūdra comme le brillant Viṣṇu de l'univers, le premier dans tous les mondes ». Le texte sanskrit: *vaidehikaṃ sūdrāmudāharanti dvijā mahārāja śrutopapannāḥ ahaṃ hi paśyāmi narendra devaṃ viśvasya viṣṇuṃ jagataḥ pradhānam*.

222 E.W. Hopkins, *op. cit.*, p. 20.

223 *Bhāgavata Purāṇa*, I, 4, 13.

224 *Taittirīya Brāhmaṇa*, III, 12, .9.2.

225 Ram Sharan Sharma *op. cit.*, p. 68; voir aussi p. 120. Sharma ne donne pas la référence. Il a peut-être à l'esprit II, 2, 29, 11-12, où l'on dit que la *vidyā* des femmes et des *sūdras* réside dans l'*Atharva Veda*.

226 Sukumari Bhattacharji, *Literature in the Vedic Age*, K.P. Bagchi Co., Calcutta 1984, Vol. I, pp. 264, 271, 179, 307, etc.

227 William Dwight Whitney, *Atharva-Veda Saṃhitā*, première moitié, Harvard University Press, 1905.

noter que le *Mahābhārata*, écrit avant tout en *anuṣṭubh*, « place l'*Atharva Veda* en tête de la liste des Vedas »<sup>228</sup> et « le prêtre Atharvan avant les autres »<sup>229</sup>.

Cela dit, il faut bien voir le fort potentiel inhérent à l'association des *sūdras* à l'*Atharva Veda*<sup>230</sup>. J. Muir avait déjà noté au siècle dernier que, étant donné que les trois premiers *varṇas* dérivait des trois *vyāhrtis* (*Śatapatha Brāhmaṇa*, II, 1, 4, 11), ou des différents Vedas (*Taittirīya Brāhmaṇa*, III, 12, 9, 3), « pour compléter sa relation de la dérivation des castes à partir des Vedas, l'auteur n'avait qu'à ajouter que les *sūdras* étaient issus des Atharvāṅgiras (l'*Atharva Veda*); mais il considérait peut-être qu'assigner une telle origine à une classe servile serait lui faire un trop grand honneur »<sup>231</sup>. Selon le *Śatapatha Brāhmaṇa* (XIII, 4, 3, 7-13), bien que le mot ne soit pas utilisé, les gens qui sont normalement classés comme *sūdras* sont considérés comme pouvant recevoir l'enseignement de sujets qui sont du domaine de l'*Atharva Veda*.

De façon significative, il nous semble que les *Śrauta Sūtras* ont tendance à substituer un sens séculier au sacré; en lisant par exemple *bheṣajam* au lieu de *atharvaṇām ekaṃ parva*<sup>232</sup>, une substitution qui devient encore plus significative à la lumière de l'affirmation de la *Suśruta*, selon laquelle, suivant certains, la science médicale peut être impartie même à un *sūdra* bien éduqué, qui n'a pas reçu le cordon sacré, tant que cela n'implique pas des textes védiques<sup>233</sup>.

Dans le présent contexte, quelques déclarations de l'*Atharva Veda* acquièrent une profondeur sémantique particulière, à la lumière de l'opinion largement admise que les *dāsas* du *R̥g Veda* sont devenus le *sūdra varṇa*<sup>234</sup>. Quelques strophes de l'*Atharva Veda*, mais pas toutes, placent les *dāsas* sous un éclairage positif. *Atharva Veda* 5, 11, 3, déclare: « Je ne puis avoir un faible, ni pour les Dāsas, ni pour

---

228 E.W. Hopkins, *op. cit.*, p. 380.

229 *ibid.* Il est intéressant que « dans les œuvres anciennes, l'Ācārya qui enseigne gratis tous les Vedas est déclaré valoir dix Upādhyāyas (Vas, xiii, 48; iii, 21-22; Manu, II, 140-145). Cet Upādhyāya est l'ancêtre étymologique direct de l'Ojha moderne, du magicien. Autrefois, il était un sous-instituteur, qui, pour gagner sa nourriture, enseignait une partie du Veda et du Vedāṅga, et dans l'épopée il est identifié avec le Purohita qui, comme l'a montré le Professeur Weber, est essentiellement un prêtre de l'*Atharva Veda*, un récitant de formules magiques, que les autres prêtres considèrent comme méprisables. La pseudo-épopée inverse le rapport et donne à l'Upācārya la valeur de dix Ācāryas.

230 Brian K. Smith (*op. cit.*, p. 307, note 6) note cette coïncidence quaternaire, mais semble ne pas en voir la signification.

231 J. Muir, *op. cit.*, Part I, pp. 17–18.

232 Julius Eggling tr., *op. cit.*, part. V, p. 365, note 3.

233 K. Satchidananda Murty, *op. cit.*, p. 20, note 31.

234 Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, pp. 32, 35; P.V. Kane, *op. cit.*, Vol. II, part. I, pp. 33, etc.

les Āryas (*na me dāso nāryo ...*) »<sup>235</sup>. R.S. Sharma fournit une déclaration plus complète: « Dans un dialogue entre un ancien prêtre Atharvan et Varuṇa, le prêtre se vante: “Ni un *dāsa* par sa grandeur, ni un Āryan ne pourra violer la loi que j’établis” »<sup>236</sup>.

L’association du *sūdra* avec le corpus védique est restée cependant, ou est devenue liminale, bien que son potentiel résonne jusque dans l’hindouisme classique, comme dans le vers suivants du *Raghuvamśa* (X, 22) de Kalidāsa:

*caturvargaphalaṃ jñānaṃ kālāvasthā caturyugā*  
*caturvarṇamayo lokāḥ tvattaḥ sarvaṃ caturmukhāt*<sup>237</sup>

si on le lit dans l’idée que les quatre Vedas sont aussi révélés par les quatre visages de Brahmā.

De fait, l’association de l’*Atharva Veda* avec les *sūdras* est tellement significative qu’elle renverse une doctrine particulière de l’origine des *varṇas*. L’idée que tous les *varṇas* se sont progressivement formés à partir des *brāhmaṇas*<sup>238</sup> (une variante du récit de la genèse des *varṇas* que nous avons rencontrée plus haut), apparaît au contraire dans l’*Atharva Veda*, bien que le mot utilisé ne soit pas *sūdra*, mis *vrātya*. Mettre ensemble les deux pose quelques problèmes<sup>239</sup>, mais ces deux catégories sont suffisamment proches pour que nous puissions considérer le fait qu’un récit retrace l’émergence à partir d’eux d’au moins deux *varṇas*, inversant l’ordre normal. Dans le passage suivant de l’*Atharva Veda*, (XV, 8, 1), une nouvelle version est donnée de l’origine des Rājanyas:

*so ‘rajyata tato rājanyo jāyata*

« Il (le Vrātya) s’emplir de passion; de là, naquit le Rājanya ».

Et dans le paragraphe suivant (XV, 9, 1 sq), la même origine est assignée aux Brāhman:

*tad yasya evaṃ vidvān vrātyo rājño ‘tithir grhān āgacchet śreyāṃsam enam*  
*ātmano mānayet | tathā kṣattrāya nāvṛscate tathā rāṣṭrāya nāvṛscate | ato vai*  
*brāhma ca kṣattram ca udatiṣṭhatām | te abrūtām “kaṃ praviśāva” iti |* (Muir)

« Que le roi dans la maison duquel le Vrātya qui sait cela vient en hôte le fasse respecter comme son supérieur. En agissant ainsi, il ne porte pas atteinte à son

<sup>235</sup> K. Satchidananda Murty, *op. cit.*, p. 14. Voir aussi p. 19, note 28.

<sup>236</sup> Voir aussi Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 16.

<sup>237</sup> Gopal Raghunath Nandargikar ed., *The Raghuvamśa of Kālidāsa*, Motilal Banarsidass, Delhi 1971, p. 303: « De toi, ayant quatre bouches, a surgi la connaissance des quatre fins (buts) de la vie, de l’arrangement (division) du temps en quatre cycles et des gens consistant en quatre castes ». Je dois cette référence au Dr. Paliath Narendram.

<sup>238</sup> Pour d’autres versions plus tardives de ce récit, voir J. Muir, *op. cit.*, Part I, p. 19.

<sup>239</sup> Voir Margaret and James Stutley, *op. cit.*, p. 339.

rang royal ou à son royaume. De lui émane le Brahman (Brāhman) et le Kṣattrā (Kṣattriya). Ils disent: “En qui devons-nous entrer ?”<sup>240</sup>.

Il est difficile de déterminer le premier sens du mot *vrātya*, son origine se perd « dans les brumes du temps »<sup>241</sup>. Il est possible de faire dériver ce mot de *vrata*<sup>242</sup>, mais il est plus probablement dérivé de *vrāta* (groupe), et signifie « celui qui appartient à un groupe, ou se meut dans un groupe »<sup>243</sup>. Ainsi P.V. Kane conclut que, à l'origine, les *vrātyas* semblent avoir été des groupes de gens qui parlaient la même langue que les Āryas orthodoxes<sup>244</sup>, mais ne partageaient pas leur discipline ou leurs habitudes<sup>245</sup>.

Cette impression, soutenue par W.B. Bollée<sup>246</sup>, que les *vrātyas* étaient des gens aux marges de l'orthodoxie ressort très vivement dans leur description, et est utilisée par Sāyaṇa pour résoudre la difficulté due à leur glorification dans l'*Atharva Veda* (15, 1, 1), « puisqu'il dit que cette description ne s'applique pas à tous les *vrātyas*, mais seulement à quelques *vrātyas* très puissants, universellement respectés et saints qui, cependant ne sont pas dans les petits papiers des brāhmaṇas, qui se consacrent seulement à leurs propres rites et sacrifices »<sup>247</sup>. Une telle glorification peut avoir conduit Bloomfield à penser – une autre manière de surmonter une dissonance cognitive, que « les *vrātyas* convertis » étaient « glorifiés comme un type parfait de Brahmacārin »<sup>248</sup>.

Ainsi, le sens exact du mot *vrātya* reste difficile à déterminer, par suite des différentes interprétations auxquelles il a donné lieu dans la littérature, tant ancienne

---

240 J. Muir, *op. cit.*, Vol. I, p. 22.

241 P.V. Kane, *op. cit.*, Vol. II, part. I, p. 386. Voir aussi Harry Falk, *op. cit.*, pp. 17–18.

242 *Ibid.*

243 *Ibid.* Voir Willem B. Bollée, « The Indo-European Sodalities in Ancient India », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 131(1), 1981, pp. 172–191. Falk, dans les premiers chapitres de son livre (*op. cit.*), les dépeint comme des étudiants en congé (de *vrata*), se regroupant pour se procurer du bétail.

244 Ceci d'après un passage du *Tāṇḍya Brāhmaṇa* (17, 1, 9) qui décrit les *vrātyas* comme « ceux qui avalent du poison et mangent la nourriture des gens du peuple comme si elle convenait à des brahmanes, qui trouvent les bonnes paroles des gros mots, qui frappent avec un bâton ceux qui ne méritent pas d'être battus (ou punis), qui, bien qu'ils ne soient pas initiés, parlent comme s'ils l'étaient. Les Śoḍaśastomas ont le pouvoir d'enlever leur culpabilité. Comme, dans ce rite, il y a quatre Śoḍaśastomas, ils sont ainsi libérés de leur culpabilité (voir P.V. Kane, *op. cit.*, Vol. II, part. I, p. 386.

245 *Ibid.*

246 Willem B. Bollée, *op. cit.*, p. 191.

247 P.V. Kane, *op. cit.*, Vol. II, part. I, p. 386.

248 R.S. Sharma, *op. cit.*, p. 67, note 3.

que moderne. Selon certains *Sūtras* – comme le *Āpastamba Dharma Sūtra* (I, 1, 1, 22; I, 1, 2, 10) et le *Pāraskara Gr̥hya Sūtra* (II, 5), « un *vrātya* est quelqu'un sur lequel, et sur les ancêtres duquel, le *saṃskāra* de l'upanayana n'a pas été accompli »<sup>249</sup>, alors que selon d'autres *Sūtras* comme le *Baudhāyana Dharma Sūtra* (I, 9, 16), « le mot *vrātya* s'applique à tous ceux qui sont nés d'un mélange de *varṇas* »<sup>250</sup>. Le facteur commun qui sous-tend ces deux explications est l'absence du cordon sacré, soit par négligence (comme dans le premier cas), soit certains n'y avaient pas droit (comme dans le second cas; d'où la signification de l'expression *patitasāvītrika* dans ce contexte. P.V. Kane explique:

*Patitasāvītrika* (ceux pour lesquels il n'y a pas eu d'upanayana, et à qui la *gāyatrī* n'a pas été enseignée; ils sont donc pécheurs et infréquentables pour la société aryenne. Les *gr̥ha* et *dharma sūtras* s'accordent pour dire que le temps de l'upanayana n'est pas passé jusqu'à l'âge de 16, 22 et 24 ans pour les *brāhamaṇas*, les *kṣatriyas* et les *vaiśyas* respectivement, mais que, après cet âge, si l'upanayana n'a pas eu lieu, ils ne peuvent plus apprendre la *Sāvitrī* (la strophe sacrée de la *gāyatrī*). Voir Gr. I. 19. 5–7; Baud. Gr, III, 13, 5–6; Āp. Dh. S, I, 1.,1.,22; Vas. XI, 71–75; Manu II, 38–39; Yāj. I, 37–38. Ils sont alors appelés *patitasāvītrika* ou *sāvitrīpatita*, et aussi *vrātya* (Manu, II, 38-39; Yāj. I, 38). Ces œuvres ajoutent que les conséquences en sont qu'aucune upanayana ne sera célébrée pour eux par la suite, qu'ils ne peuvent apprendre le Veda, que personne ne pourra officier à leurs sacrifices et qu'il n'y a aucune union sociale possible avec eux (p. ex. aucun mariage avec eux)<sup>251</sup>.

Les chercheurs actuels qui ont essayé de rassembler ces différents fils disjointes ont montré que personne, malgré des divergences de vue, n'identifie plus les *vrātyas* aux populations aborigènes<sup>252</sup>. Cependant, on admettait qu'ils parcouraient le pays et étaient difficiles à contrôler<sup>253</sup>. Dans un sens, leur caractère querelleur pourrait d'une part les relier aux *sūdras*<sup>254</sup> parce qu'il était contraire aux normes, mais d'autre part

249 P.V. Kane, *op. cit.*, Vol. II, part. I, p. 96.

250 *Ibid.* Voir aussi pp. 59–60.

251 *Ibid.*, pp. 376–377.

252 R.S. Sharma, *op. cit.*, p. 76, qui cite Weber comme distinguant les aborigènes des *vrātyas*, décrits comme des « Aryens sous-humains »; voir Willem B. Bollée, *op. cit.*, p. 174, qui montre que Winternitz a un point de vue semblable; voir aussi Harry Falk, *op. cit.*, pour une autre opinion.

253 *Ibid.*, *passim*.

254 Voir P.V. Kane, *op. cit.*, Vol. II, part. I, pp. 385–386: « Quelques uns de ces passages livrent une idée relativement claire de ce qu'étaient les *vrātyas*. « Ceux qui mènent la vie de *vrātya* sont vils, et sont réduits à un état dégradant, car ils ne prennent pas l'état d'étudiant (*brahmacarya*), ni ne labourent le sol ni ne font du commerce. C'est au moyen du *Ṣoḍaśastoma* qu'ils peuvent atteindre cela (un statut supérieur). Cela montre que le *vrātya* n'accomplit par l'upanayana et n'étudie pas les Vedas, ils ne font même pas ce que les *vaiśyas* font ». Dans la littérature plus récente cependant, l'égalité des notions *vrātyas* et *sūdras* ne tient pas toujours. Nārada (I, 332) met ensemble les *vrātyas* avec les athéistes et les esclaves et selon le *Anuśāsna Parva* du *Mahābhārata*, « le *vrātya* est défini non pas comme quelqu'un qui a failli aux devoirs d'un deux-fois-né, mais comme quelqu'un qui a été engendré par un *sūdra*

les relier (par *rajas*) aux *rājanyas*<sup>255</sup>. Ainsi, bien des explications, pas forcément contradictoires, sont possibles sur la base de matériel indien ancien et de matériel comparatif<sup>256</sup>.

Dans le cadre de cet article, cette discussion sur les *vrātyas* est utile, à la fois d'une manière générale, et très spécifique. « La glorification du *vrātya* » confirme l'impression que ceux qui se trouvent aux marges de l'orthodoxie ne sont pas toujours méprisés et sont même parfois considérés comme dignes d'éloges Ceci renforce la possibilité qu'une attitude semblable ait prévalu envers les *sūdras*. Il faut noter que le *vrātya* apparaît dans la *Praśna Upaniṣad* (II, 10)<sup>257</sup> « comme une sorte d'être cosmique, mais Śaṅkara interprète ce terme comme “non initié”, c'est-à-dire le premier né, sans personne pour l'initier »<sup>258</sup>. Ainsi, dans une curieuse rencontre des extrêmes, les dieux et les *vrātyas/sūdras* partagent le statut commun de ne pas être initiés ! En tout cas, la connotation positive du *vrātya* trouve un écho dans les *Upaniṣads* en plus des *Brāhmaṇas*<sup>259</sup>.

La signification spécifique des *Vrātyas* dans notre contexte vient du fait qu'ils sont associés à l'*anuṣṭubh* !

Tāṇḍya (17, 1, 1) commence avec l'histoire suivante: quand les dieux allèrent aux mondes célestes, ils laissèrent derrière eux, sur terre, quelques uns de leurs serviteurs qui vivaient la vie des *vrātyas*. Alors, par la faveur des dieux, ces serviteurs reçurent des mains des Maruts le *Ṣoḍaśastoma* (contenant seize strotas) et le mètre (*anuṣṭubh*) et ainsi, ces serviteurs obtinrent le ciel. Le *Ṣoḍaśastoma* est utilisé dans chacun des quatre *vrātyastomas*: le premier d'entre eux (17, 1) est destiné à tous les *vrātyas*, le deuxième à ceux qui sont *abhiśasta* (ceux qui sont mauvais ou coupables de lourds péchés et ainsi critiqués) et mènent une vie de *vrātya*, le troisième à ceux qui sont très jeunes et mènent une vie de *vrātya*, le quatrième à ceux qui sont très vieux et mènent une vie de *vrātya*<sup>260</sup>.

53

---

avec une femme *kṣatriya* et est placé dans la catégorie des *caṇḍālas* » (R.S. Sharma, *op. cit.*, p. 261; 267).

255 Willem B. Bollée, *op. cit.*, pp. 183–184.

256 *Ibid.*

257 Voir S. Radhakrishnan ed. *The Principal Upaniṣads* (NJ: Humanities Press, Atlantic Highlands N. 1996 première ed. 1953), p. 657.

258 Margaret and James Stutley, *op. cit.*, p. 339.

259 Une autre orientation générale grâce à laquelle la discussion pourrait être fructueuse, est de laisser entendre que « certaines formes d'initiation à la vie de la communauté étaient une pratique universelle parmi les indiens de l'époque védique ou leurs ancêtres – un fait qui est confirmé par la prévalence de pratiques similaires chez les peuples primitifs. Cette pratique d'initiation a été ainsi étendue aux *Vrātyas*, qui étaient admis dans la société aryenne par l'acquisition du *brahmacharya* » (R.S. Sharma, *op. cit.*, p. 67).

260 P.V. Kane, *op. cit.*, Vol. II, part. I, p. 385.

## VIII

Arrivés à ce point, il nous faut revenir à la personne de Vyāsa. Selon la tradition hindoue unanime, il ordonna les Vedas dans la quadruple division qui nous est aujourd'hui familière. Les récits qui le créditent de cet exploit éditorial en font également l'auteur du *Mahābhārata*. Cela semble suggérer que à ce moment, l'exclusion des *sūdras* était déjà un fait accompli, de sorte que tout en arrangeant le texte du Veda, il décida aussi de s'adresser à ceux pour lesquels il était devenu inaccessible. Prenons le récit du *Viṣṇu Purāṇa* (III, 4, 1 sq):

Le Véda d'origine, composé de quatre quarts, contenait cent mille strophes. De lui, émane le système complet du sacrifice, dix fois plus important (comparé au présent) et produisant tous les objets du désir. Par la suite, dans le vingt-huitième manvantara, mon fils (c'est Parāśara qui parle), le puissant Vyāsa, divisa en quatre parties le Veda qui était un, avec quatre quarts. De même que les Vedas étaient divisés par le sage Vyāsa, ils avaient été divisés par tous les Vyāsas (précédents), y compris moi-même. Sache que les divisions en śākhās (qu'il a formulées étaient les mêmes que celles) formulées dans toutes les périodes des quatre yugas. Sache aussi que Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa était le seigneur Nārāyaṇa; car qui d'autre sur terre pourrait avoir composé le *Mahābhārata* ? Écoute bien maintenant comment les Vedas furent divisés par lui, mon fils éminent, dans cet âge Dvāpara; quand Vyāsa entreprit, sur l'ordre de Brahmā, de diviser les Vedas, il prit quatre disciples qui avaient lu ces livres. Le grand ermite prit Paila pour enseigner le Rich, Vaiśampāyana pour le Yajush et Jaimini pour le Sāman, alors que Sumantu, versé dans l'Atharva-veda, était aussi son disciple. Il prit aussi comme disciple pour les Itihāsas et les Purāṇas l'éminent et intelligent ascète Sūta, appelé Romaharṣaṇa<sup>261</sup>.

Ce passage offre un relevé complet de la façon traditionnelle de voir les activités de Vyāsa en général. Il laisse entrevoir une communauté religieuse composée de deux éléments: l'un possédant un accès direct aux Vedas, l'autre auquel un tel accès est refusé. Les intentions bienveillantes de Vyāsa prennent des formes différentes pour chacun. Vyāsa sert les intérêts des premiers en réorganisant et en systématisant le corpus védique, et ceux des seconds, en diffusant parmi eux les idées du Veda par le *Mahābhārata* et les *Purāṇas*, tout en essayant d'élever leur statut. Certains aspects du *Mahābhārata* rendent plausible l'opinion qu'il était fait pour ceux auxquels était dénié l'accès aux Vedas, et fait également pour élever leur statut. Il contient une strophe, dans la vulgate, citée ci-dessus, qui trahit le sentiment du fait que les *sūdras* avaient perdu le droit aux Vedas (*Śānti Parva*, vulgate,

---

261 *Ibid.*, Vol. III, pp. 38–39.

181,15)<sup>262</sup>, et aussi, toujours dans le même Parva (297, 98)<sup>263</sup>, la strophe glorifiant le *śūdra* au dessus du *brāhmaṇa*, et l'identifiant à Viṣṇu. En dehors de ces précédents védiques<sup>264</sup>, on peut se demander si cette identification est en rapport avec l'exploit de Viṣṇu sous la forme d'un nain dans la mythologie hindoue<sup>265</sup>, quand en trois enjambées il traversa tout l'univers, étant donné l'association traditionnelle du pied avec le *śūdra*.

On peut aussi trouver ailleurs dans la *Mahābhārata* cette réhabilitation du *śūdra*, où il est fit allusion à la naissance du *śūdra* à partir des pieds (du *Puruṣa*) – une notation péjorative dans la littérature védique – pour rappeler les enjambées de Viṣṇu (III, 12, 962). Viṣṇu déclare:

Le Brāhman est ma bouche; le Kṣattra mes bras; les Viśas sont mes cuisses; ces Śūdras, avec leur vigueur et leur rapidité, sont mes pieds<sup>266</sup>.

Ce processus de réhabilitation est poussé plus loin dans le *Bhāgavata Purāṇa*. Dans le récit de l'émergence des quatre *varṇas* à partir des différentes parties du corps du *puruṣa*, le *śūdra* est dit venir des pieds (III, 6, 33), mais contrairement aux conclusions qu'en tirent les *Brāhmaṇas*, les résonances rendent ici un son définitivement positif. En décrivant cette émergence à partir de ses pieds, l'être n'est plus appelé *puruṣa* comme dans le cas des *brāhmaṇas* ou des *kṣatriyas* (et par là, des *vaiśyas*) mais *bhagavān*. Ainsi le *śūdra* est décrit comme émergeant des pieds de Dieu; le service ou *śuśruṣā* est bien mentionné, mais il est décrit comme « pour le bien du dharma » (*dharma-siddhaye*). Finalement, il est indiqué qu'Hari est satisfait (*yadvṛttyā tuṣyate hariḥ*) de cette vocation. Thomas J. Hopkins replace comme suit cette affirmation dans le contexte plus large de la *bhakti*: « Parmi les caractéristiques d'un Śūdra, on doit trouver l'humilité, la pureté, la vérité et le service sans artifice de son maître, ce qui le rend parfaitement fait pour la dévotion, aussi bien que pour son rôle traditionnel de service. Le Bhāgavatā dit en fait que, lorsque les quatre castes

---

262 Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 25. De même la tradition garde une trace de l'initiation des femmes aux études védiques (*purākalpe kumārīṇām mauñjibandhanamiṣyate, adhyāpanam ca vedānām sāvitṛivacanaṃ tathā*, strophe assignée à Manu; voir P.V. Kane, *op. cit.*, Vol; II, part. I, p. 295). Il y a des associations positives *śūdras*-femmes; mais on connaît mieux les associations négatives, dont on trouve une des exemples les plus anciens dans le *Śatapatha Brāhmaṇa* (XIV, 1, 1, 31); voir aussi Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 78.

263 *Ibid.*, p. 214.

264 Par la corrélation entre les quatrièmes éléments, telle qu'on la trouve dans le *Śatapatha Brāhmaṇa* (XIII, 3, 3, 1) et la *Taittirīya Saṃhitā* (VII, 1, 1, 6) - cités par Brian K. Smith, *op. cit.*, pp. 312, note 64; 339.

265 Voir Deborah A. Soifer, *The Myths of Narasiṃha and Vāmana: Two Avatars in Cosmological Perspective*, State University of New York Press, Albany 1991, pp. 128–129, etc.

266 J. Muir, *op. cit.*, part. I, p. 10, note 23. Le dernier vers est:  
*pādaḥ śūdrāḥ bhavantīme vikrameṇa krameṇa ca.*

ont été créées, les pieds de Bhagavān donnèrent naissance au “service pour l’accomplissement du dharma, service pour lequel autrefois naquit le Śūdra dont la conduite réjouit Hari”. Les Śūdras et les autres personnes de basse caste, en raison de leur statut servile, sont donc plus proches de remplir les normes de la bhakti que bien des autres membres plus fortunés de la société»<sup>267</sup>. Et, comme pour souligner cela, Nārada bien qu’il fut un Gandharva (une classe de demi-dieux) dans sa vie antérieure, apparaît dans le Bhāgavata comme un Śūdra, le fils d’une servante»<sup>268</sup>.

## IX

Comme résultat de l’analyse ci-dessus, il ne semble pas déraisonnable de suggérer que:

1. la tradition védique associe l’*anuṣṭubh* aux *śūdras*, quand une association métrique n’est pas démentie<sup>269</sup>;
2. la tradition puranique associe la composition du *Mahābhārata* aux *śūdras*.
3. la tradition de la critique historique moderne associe la composition du *Mahābhārata* aux *sūtas* ou bardes;
4. la tradition politique indienne associe de rôle de bardes aux *śūdras*;
5. avec lesquels le mètre *anuṣṭubh* est associé.

Il n’est donc pas impossible que le *Mahābhārata* soit principalement en *anuṣṭubh* parce que, soit par intention (selon la tradition hindoue) ou par sa composition même (selon la tradition occidentale), il est étroitement associé aux *śūdras*, qui sont étroitement associés au mètre *anuṣṭubh*<sup>270</sup>.

---

<sup>267</sup> Thomas J. Hopkins, *op. cit.*, p. 17. Voir aussi p. 19: « On dit qu’en étudiant le Bhāgavata et en récitant ses histoires, les deux-fois-nés peuvent réaliser le but de leurs classes respectives, mais un Śūdra “peut être purifié de ce qui l’a fait déchoir (c’est-à-dire les impuretés de sa caste), ou peut obtenir le plus haut des statuts”. On à peine à croire que l’accent mis sur les gains que peut faire le Śūdra soit accidentel».

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>269</sup> *Avyaktopaniṣad*, 5.

<sup>270</sup> Brian K. Smith a porté une attention soutenue au fait qu’une structuration homologique et analogique imprègne les Vedas, les écritures fondant l’hindouisme (« The Veda and the Authority of Class Repudiating Structures of Veda and *varṇas* in Ancient Indian Texts », in L. Patton ed., *Authority, Anxiety and Canon: Essays in Vedic Interpretation*, State University of New York Press, Albany NY 1994, pp. 67-93, spécialement pp. 82-83). De ce point de vue, l’association du mètre *anuṣṭubh* au *śūdra varṇa* constitue une extension naturelle de ce système. Il est utile de noter que « des rapports directs entre les Vedas et les *varṇas* ne sont généralement pas tiré » (*ibid.*, p. 69), ce qui peut expliquer le fait que, une fois admise la revendication du *Mahābhārata* au statut de Veda, l’association

Le *Mahābhārata* est un phénomène complexe, et les phénomènes complexes peuvent requérir plusieurs explications. Le fait que le *Mahābhārata* soit principalement en *anuṣṭubh* peut en fin de compte être expliqué de plus d'une manière. Il est néanmoins clair que la conception du *Mahābhārata* comme texte destiné aux *sūdras* fera partie de l'explication d'ensemble, si cet article est valide. C'est la raison pour laquelle il a été composé, et cela pourrait bien en avoir été la ou une raison d'origine<sup>271</sup>.

*Faculty of Religious Studies  
McGill University  
3520 University Street  
Montreal H3A 2A7  
Canada*

---

mentionnée au point 1. (le Veda) soit plus explicite dans la tradition que celle mentionnée au point 2. (le *varṇa*).

<sup>271</sup> J'aimerais remercier le Pr. Michael Witzel pour ses commentaires critiques sur cet article. Je reste responsable des erreurs restantes.