

notice 2-1036350
reg 134717
20
2810

LE CONCEPT D'EMPIRE

HÉLÈNE AHRWEILER, LUIZ FELIPE DE ALENCASTRO
GEORGES BALANDIER, JEAN BÉRENGER, ALAIN BESANÇON
PIERRE CHAUNU, GÉRARD FUSSMAN, PAUL GARELLI
JACQUES GERNET, HENRI GRIMAL, LOUIS HAMBIS
CLARISSE HERRENSCHMIDT, JEAN LECLANT, PIERRE LÉVÊQUE
DENYS LOMBARD, ROBERT MANTRAN, ANDRÉ MIQUEL
KIFLÉ SÉLASSIÉ-BESEAT, JEAN TULARD
PAUL VEYNE, KARL FERDINAND WERNER

SOUS LA DIRECTION DE
MAURICE DUVERGER



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

*Le concept d'empire
dans l'Inde ancienne¹*

GÉRARD FUSSMAN

L'historien pour qui l'histoire est seulement établissement d'une chronologie, récit et explication de faits vérifiés et datés, est mal à l'aise en Inde. L'ère des chroniques n'y commence guère qu'avec les musulmans. Pour les époques antérieures les sources sont si pauvres que le souvenir d'un empereur comme Kaniska le *kuṣāṇa*, maître d'un Empire s'étendant des frontières de la Chine au golfe du Bengale, fondateur d'une ère qui paraît bien être l'ère *śaka*, encore en usage de nos jours, y avait presque entièrement disparu : aujourd'hui encore sa date ne saurait être fixée à cinquante ans près, certains diront même à trois siècles près. L'Empire *maurya* ne serait guère mieux connu que l'Empire kouchan si nous n'avions pas les inscriptions d'Aśoka. Par contre l'historien des idéologies y est à son aise : la grande majorité des textes conservés sont religieux ou d'inspiration religieuse. S'il n'existe qu'un texte politique important, l'*Arthaśāstra* de Kauṭilya, il existe un rituel royal dont les présupposés sont souvent clairs et les traités de *dharma* (la loi en tant que norme s'imposant aux hommes) contiennent tous des passages relatifs à l'idéologie du pouvoir. **Le texte le plus instructif reste cependant le *Mahābhārata***, qui n'est pas seulement une épopée, mais a aussi la valeur d'un texte saint et normatif (*smṛti*) et qui, racontant la lutte entre les deux dynasties royales et cousines de Pāṇḍava et des Kaurava, est par là même consacré pour une grande part à l'exposé, implicite ou explicite, de l'idéologie royale. Un certain nombre de textes bouddhiques et jainas traitent aussi de ces questions.

Toutes nos sources admettent l'existence de plusieurs types d'organisation monarchique. On y sent bien la distinction entre le roi, le grand roi ou le monarque universel. Mais il n'est pas aisé de voir exactement la différence entre ces catégories de souverains et les textes se contredisent parfois les uns les autres. Y a-t-il une différence de nature entre les divers types de monarchie ou seulement une différence de taille ? Y a-t-il quelque chose en Inde qui rappelle la distinction que les Occidentaux semblent faire entre empire et royaume ? Surtout, y a-t-il concordance entre les indications de nos textes idéalisants ou normatifs et la pratique consciente des grands souverains ? Que le problème doive être abordé, l'inconséquence des historiens modernes de l'Inde le montre suffisamment. Bien que les souverains *maurya* n'aient jamais porté d'autre titre que celui de « roi », les manuels les désignent comme des empereurs, à cause de l'étendue de leurs possessions. Mais le souverain grec Eucratide, maître de la Bactriane, du Gandhāra et du Panjāb au moins, porteur de titres impériaux (βασιλεύς μέγας), *mahārāja mahānta-* est toujours un roi indo-grec, tout comme Ménandre, qui semble avoir occupé ces mêmes territoires et en outre, temporairement au moins, une grande partie du bassin du Gange².

Outre le simple *rājan-* « roi », il est dans les textes indiens d'autres désignations du monarque, dont l'étymologie est claire et qui semblent s'organiser hiérarchiquement. La liste en a été dressée à maintes reprises³. Les principaux termes sont *mahārāja* « grand roi », *adhirāja* « roi supérieur », *adhipati-* « maître supérieur », *parameṣṭhin-* « en position prééminente », *saṃrāj-* « roi au plus haut degré », *ekarāj-* « seul roi », *sārvabhauma-* « possesseur de toute la terre » et, à date plus tardive, le terme qu'emploient de préférence les sources bouddhiques, *cakravartin-*, « celui qui fait tourner la roue », terme qui se doit interpréter soit dans un sens symbolique, « celui qui fait tourner la roue (de la loi, symbole du bon gouvernement) », soit dans un sens matériel, « celui qui a fait circuler (son char de guerre) sur la terre entière (considérée comme circulaire) », etc.

L'étymologie de ces termes est claire. Le contexte dans lequel ils sont employés l'est aussi. Ce sont tous des désignations marquant soit la souveraineté d'un monarque sur la terre entière (telle que pouvaient se la représenter les Indiens de l'époque), soit la supériorité d'un monarque sur d'autres rois qui reconnaissent sa suzeraineté en lui versant un tribut plus ou moins symbolique et en répondant à ses convocations⁴. Dans un traité de rituel rédigé entre le ix^e et le

vi^e siècle avant notre ère, il est écrit : « Qui veut qu'un *ksatriya* (le mot semble ici synonyme de *roi*) atteigne la supériorité (*śraīsthyam*) sur tous les autres rois (*rājan-*), le statut supérieur (*atīsthām*), la prééminence (*paramatām*), la royauté au plus haut degré (*sāmrājyam*)..., qu'il soit seul roi (*ekarāj-*), jusqu'à ses extrémités, jusqu'au bord le plus extrême, de la terre qu'entoure de tous côtés l'Océan, qu'il l'oigne de la grande onction d'Indra... »⁵. Un autre texte dit : « On devient roi en vérité par le sacrifice *rājasūya*; [on devient] *saṃrāj-* par le sacrifice *vājapeya*; car la position de roi (*rājya-*) est inférieure, celle de *saṃrāj-* (*sāmrājya-*) est supérieure »⁶.

Ces textes renvoyant à des rituels connus et définis paraissent refléter une réalité autant qu'une idéologie. Un distique du *Mahābhārata* (II, 14, 2) oppose aussi les rois aux *saṃrāj-* : « Les rois font ce qui leur plaît chacun chez eux, mais ils n'ont pas acquis la royauté au plus haut degré (*sāmrājya-*). Car le titre de *saṃrāj-* embrasse tout (*krtsnabhāj-*). » Mais c'est peut-être l'énoncé implicite d'un idéal plutôt qu'une allusion à des faits historiques réels⁷. C'est également à une conception idéalisée que renvoie un texte bouddhique assez ancien, postérieur sans doute au iii^e siècle avant notre ère, où l'on envisage ainsi la destinée qui aurait pu être celle du futur Buddha. « Dès que [le futur Buddha] fut né, les brahmanes devins examinèrent ensemble les signes [de son corps] et dirent : « ô grand roi, cet enfant possède les trente-deux signes du Grand Homme (*mahāpuruṣa-*). Celui qui possède ces signes est nécessairement destiné à deux voies qui ne présentent absolument aucune différence. S'il ne quitte pas la vie de famille, il deviendra un noble à la tête arrosée d'eau (c'est-à-dire un roi oint), un roi (*rājan-*) *ārya* qui fera tourner la roue (*cakravartin-*), qui pourra vaincre tous les souverains des quatre continents et sera nommé roi de la Loi (*dharmarāja-*). Dans l'intérêt des êtres, il exercera la souveraineté (*aiśvarya-*). Il sera pourvu des sept joyaux (*ratna-*). Ce qu'on appelle les sept joyaux, ce sont : 1 / le joyau de la roue; 2 / le joyau de l'éléphant; 3 / le joyau du cheval; 4 / le joyau de la gemme; 5 / le joyau de la femme; 6 / le joyau du trésorier; 7 / le joyau du général. Il aura mille fils pleins de courage, de bravoure, capables de repousser ses ennemis. Depuis les îles situées à l'intérieur de la mer, on n'utilisera ni épées ni bâtons. Lui-même, par sa propre force, il gouvernera selon la Bonne Loi (*sad-dharma*) sans inspirer de peur et il accomplira les devoirs royaux sans que sa souveraineté s'affaiblisse »⁸.

Que certains souverains aient prétendu avoir atteint à ce degré de puissance dès des temps très anciens (au moins première moitié du I^{er} millénaire avant notre ère) est attesté par le rituel de deux sacrifices impériaux, le *rājasūya* et l'*aśvamedha*, dont nous savons de manière sûre qu'ils ont été plusieurs fois célébrés. Du *rājasūya*, le

Śatapatha Brāhmaṇa nous dit que c'est un sacrifice royal⁹; mais son déroulement et le témoignage du *Mahābhārata*¹⁰ permettent d'assurer que seul pouvait le commanditer un souverain universel ou qui aspirait à l'être. C'est un sacrifice que doit faire accomplir un souverain déjà sacré (*abhiṣikta-*) désireux d'obtenir le ciel (*svargakāma-*)¹¹, c'est-à-dire, précise le *Mahābhārata* (II, 11, 48-55), désireux de renaître au ciel d'Indra comme Hariścandra. La cérémonie est très longue, treize à seize mois lunaires selon les textes. Un de ses temps forts, précédant de peu une nouvelle onction (*abhiṣeka-*), est la marche vers les directions de l'espace (*dig-vyāsthāpanam*)¹² : un des sacrificateurs fait faire au roi sacrifiant un pas vers chacun des points cardinaux, puis vers le zénith, ce qui symbolise très clairement la prise de possession du monde tout entier et du ciel¹³. A un autre moment, le roi monte sur son char de guerre, fait mine de charger un ennemi, conduit son char tout autour de l'aire sacrificielle, etc.¹⁴, ce qui peut être interprété comme la conquête symbolique du monde entier (cf. l'étymologie du mot *cakravartin-* où *cakra-* signifie d'abord « cercle »).

L'*asvamedha*, « sacrifice du cheval », est le plus grand des sacrifices : il permet au roi sacrifiant d'effacer la souillure de tout péché, même la plus extrême, celle qui résulte du meurtre d'un brahmane, et d'obtenir la réalisation de tous ses désirs, y compris la renaissance au ciel des dieux¹⁵. Le sacrifiant doit être un roi régnant et déjà oint (*abhiṣikta-*)¹⁶. Dans le déroulement de la cérémonie, certains rites doivent être interprétés, et l'étaient déjà par les ritualistes indiens, comme devant assurer au sacrifiant la conquête du monde entier¹⁷. Mais le rite central, le plus important, montre que l'*asvamedha* pouvait être célébré uniquement par un puissant souverain, suzerain de nombreux rois et dont la suprématie était reconnue par tous ses voisins. La victime principale, dans l'*asvamedha*, est un cheval. Un an avant d'être mis à mort, il est lâché pour aller à son gré où il lui plaira. Si pendant un an personne n'arrête le cheval, les territoires par lesquels il passe sont considérés comme acquis au roi sacrifiant. Si quelqu'un s'oppose à la course du cheval, le roi sacrifiant doit le vaincre, ou renoncer au sacrifice¹⁸, ce qui entraîne de terribles calamités sur sa tête. Le sacrifice ne peut donc être entrepris que par un roi sûr de sa force et dont la sphère d'influence, comme on dirait aujourd'hui, soit assez grande pour que le cheval ne rencontre aucun obstacle dans sa course. Ce cheval est bien entendu gardé. Son escorte doit l'empêcher de se baigner, d'approcher des juments, de se perdre ou d'être volé. Elle est composée de cent fils de roi (*rājaputra-*), cent nobles *kṣatriya-* (*rājanya-*), cent fils d'écuyers ou (et) chefs de village, cent fils de gardiens et cochers¹⁹. Bien que *rājaputra-* puisse désigner des nobles, qu'il ait souvent le sens de *kṣatriya-* ou de son synonyme

rājanya- (membre de la classe des guerriers, à laquelle appartiennent les rois)²⁰, il est clair que dans ce texte les *rājaputra-* sont plus que des *rājanya-*. Ce sont des fils de vrais rois et le *Śatapatha Brāhmaṇa* précise même que, s'ils accomplissent bien leur tâche, ils deviendront eux-mêmes rois et seront sacrés²¹. Ainsi donc le souverain qui peut faire célébrer l'*asvamedha* doit-il être puissant, maître de vastes territoires et commandant à de nombreux rois. En ce sens, on peut dire de lui que c'est un empereur et que l'Inde connaît ce concept.

Le concept est cependant loin d'être clair. A bien y regarder, il ne semble pas y avoir de différence véritablement fondamentale entre roi (*rājan-*) et empereur. Même les définitions claires que nous avons citées plus haut ne doivent pas faire illusion. Les choses sont, en apparence tout au moins, fort confuses. Si d'après le *Śatapatha Brāhmaṇa* (V, 1, 1, 13), « on devient roi en vérité par le sacrifice *rājasūya*; [on devient] *saṃrāj-* par le sacrifice *vājapeya* », le *Mahābhārata* affirme le contraire. Lorsque l'aîné des Paṇḍava, Yudhiṣṭhira, modèle des souverains, a atteint une puissance suffisante pour que les autres rois reconnaissent son autorité et se soumettent à ses ordres, c'est-à-dire lorsqu'il a atteint le statut d'un souverain universel (*saṃrāj-*), c'est un *rājasūya* qu'il fait célébrer, non un *vājapeya*²². Le déroulement même du *rājasūya* le laissait supposer²³ et un certain nombre de versets récités lors de la cérémonie le confirment. Juste avant l'onction (*punarabhiṣeka-*), le roi sacrifiant monte sur le trône en disant : « Je monte... pour la royauté, la royauté au plus haut degré, le pouvoir suprême, la royauté universelle, la royauté la plus vaste, la prééminence, la royauté, la grande royauté, la maîtrise suprême, la soumission de tous à ma volonté, la supériorité »²⁴. Ce même verset est récité à plusieurs autres reprises lors du déroulement de la cérémonie²⁵, le mot *rājya-*, « royauté » étant parfois omis. Cela a beaucoup embarrassé les commentateurs et certains, à notre époque, n'ont pas hésité à corriger le texte ou à le citer seulement sous sa forme tronquée. L'authenticité du passage est pourtant garantie par l'embarras des anciens ritualistes eux-mêmes. Pour expliquer comment on peut sacrifier à la fois pour la royauté (*rājya-*) et pour l'empire (*saṃrājya-*), un *Brāhmaṇa* donne une explication géographique qui n'a jamais convaincu personne²⁶. A l'est les souverains seraient oints pour le *saṃrājya-*; au sud pour le *bhaujya-*; à l'ouest pour le *svārājya-*; au nord pour le *vairājya-*; dans le Kuruksetra (région de Delhi, cœur du pays aryen) pour le *rājya-*. Ces cinq termes seraient donc en fait synonymes. Ou, si l'on veut, le terme important est *rājya-* « royauté »,

qui fait couple avec *rājan-* « roi »; les autres n'en sont que des développements emphatiques. Toutes les associations d'idées qu'ils comportent sont déjà implicites dans le concept de roi. Lorsque l'on regarde de près l'usage des textes et des inscriptions, cette impression se confirme tout à fait. Nous n'en donnerons que quelques exemples.

Dans le *Mahābhārata*, Yuddhiṣṭhira est le plus souvent désigné sous le titre de *rājan-* « roi » ou des titres équivalents (*nṛpa-*, *bhūpa*, etc.). Il n'y a aucun indice d'un statut différent une fois célébré le *rājasūya* ou même l'*aśvamedha*. Fondamentalement, il est *rājan-* ou *Dharmarāja* (« roi Dharma » et « roi selon la Loi »). Dans le *Mahābhārata* toujours, au moment même où l'on insiste sur le caractère exceptionnel de la royauté d'Hariścandra, seul souverain à avoir conquis la terre entière et à avoir accédé au ciel d'Indra, on appelle celui-ci *rājan-* : « Le roi (*rājā*) était puissant, souverain (*saṃrāj-*) au plus haut degré de tous les rois de la terre (*mahīkṣit-*). Tous les rois de la terre (*mahīpāla-*) se tenaient en son obéissance. Il monta sur un seul char victorieux, orné d'or, et par le flamboiement de son épée, il conquiert les sept continents. Ayant conquis toute la terre, y compris montagnes, forêts et bois..., il entreprit de faire célébrer le grand sacrifice *rājasūya* »²⁷. *Samrāj-* et *rājan-* ne sont donc pas des termes contradictoires. Même un *saṃrāj-* reste par essence un *rājan-*.

Lorsque l'on compulse les *Purāṇa* qui nous donnent, entre autres, sous forme de prophéties, des listes de souverains légendaires et historiques, il est clair que le terme normal est *rājan-* et qu'il peut être employé même de souverains dont il est expressément dit qu'ils seront *sārvabhauma-* « maîtres de la terre entière ». Pareillement le mot *cakravartin-* qu'emploient les bouddhistes est en fait un adjectif qualifiant le mot *rājan-*. On peut être un roi plus ou moins important; fondamentalement, on est roi.

Aux alentours de notre ère, le rédacteur du *Milindapañho* ne pense pas se contredire lorsqu'il écrit : *pañcasatā Yonakā rājānaṃ Milindaṃ etad avocaṃ : Atthi mahārāja...*²⁸ : « Les cinq cents Yonaka dirent au roi Ménandre : il y a, ô grand roi... » Ménandre est par nature roi, mais on l'appelle *mahārāja*, « grand roi », car c'est un titre plus sonore. Inversement, dans un ouvrage tardif, le *Mudrārāksasa* de Viśākhadatta (vii^e ou viii^e siècle de notre ère), au moment où Candragupta a définitivement assis son pouvoir et est devenu maître de la terre entière, Rāksasa, son ex-ennemi, en se ralliant à lui, en exaltant son pouvoir, en acceptant de devenir son Premier Ministre (il n'y a donc aucun sous-entendu méprisant), appelle Candragupta *rājan-*. C'est ainsi aussi qu'il est désigné dans la liste des personnages.

L'usage des chancelleries royales, tel qu'on le saisit dans les

inscriptions et les monnaies, confirme aussi que le titre essentiel est le titre royal. Un des plus grands souverains que l'Inde ait connu, Aśoka le *Maurya*, dont les possessions s'étendaient de l'Hindou-Kouch au Mysore et du golfe du Bengale à la mer d'Oman, ne s'appelait jamais autrement que *rājan-*. Tel est encore le protocole lorsque les souverains grecs de Bactriane envahissent l'Inde et frappent un monnayage bilingue²⁹. βασιλεύς est d'abord traduit par *rājan-*, βασιλεύς μέγας par *mahārāja-*; puis s'établit l'équivalence βασιλεύς = *mahārāja-* qui semble avoir été consciemment voulue par les Grecs soucieux de mieux marquer leur rang en Inde³⁰. A ce moment-là βασιλέως μεγάλου se traduit par *maharajasa mahamtasa* « grand grand-roi ». Les invasions iraniennes, śaka, parthes et kouchanes amèneront en Inde des titres plus ronflants encore (« roi des rois »). Vu leur origine en partie extra-indienne, ce n'est pas le lieu ici d'en parler.

Sous les *Gupta*, le protocole royal est devenu d'une grandiloquence extrême. Les titres officiels sont *mahārājādhirāja-* « roi suprême des grands rois », *parameśvara-*, « maître suprême », *paramabhaṭṭāraka-*, « suprêmement glorieux », etc. Ils ne sont pas employés au hasard. Il est ainsi précisé dans une formule souvent répétée et qui avait valeur consacrée que l'arrière-grand-père et le grand-père de Samudragupta étaient des *mahārāja-*, que son père Candragupta, fondateur de la dynastie, lui-même et ses successeurs immédiats étaient des *mahārājādhirāja-*, « roi suprême des grands rois », terme qui apparaît ainsi comme l'équivalent du mot « empereur » sous les *Gupta*³¹. Des inscriptions plus tardives montrent que dans l'Empire *gupta* les *mahārāja-* sont des rois ou roitelets subordonnés aux souverains *gupta* (*gupta-nṛpa-*)³². Les termes employés ont donc un sens extrêmement précis. Pourtant, une fois les titres protocolaires énoncés, le rédacteur reprend sa liberté et désigne le souverain par son titre essentiel, celui de *rājan-*. Ainsi dans l'inscription de Junāgaḍh³³, Skandagupta est-il désigné l. 2 avec le titre de *rājarājādhirāja-*, « roi suprême des rois de rois », mais l. 5 il est *nṛpa-*, « protecteur des hommes », synonyme très fréquent de *rājan-*; l. 9, il est *nṛpādhipati-*, « maître suprême des rois », et toujours l. 9 simplement *rājan-*, car sa principale caractéristique, c'est de régner, c'est d'être roi. Aussi ne faut-il pas s'étonner que dans la date des inscriptions *gupta*, il ne soit pas fait mention de l'année impériale, mais toujours de l'année régnale (*rājya-samvatsara-*). Tout souverain indien est roi avant d'être roi suprême ou empereur.

Il est significatif encore que le vocabulaire politique sanskrit ait des mots pour désigner l'empereur ou le souverain suprême (*saṃrāj-*; *rājādhirāja-*, etc.), d'autres pour désigner le type d'autorité qu'il

exerce (*sāmṛājya-*, *māhārājya-*, *ādhipatya-*, *ādhirājya-*, etc.), mais qu'il n'existe aucun terme qui recouvre le concept d'empire conçu comme une entité territoriale, administrative ou politique. Les textes indiens ne font pas la différence entre le territoire contrôlé par un *rājan-* et celui contrôlé par un *saṃrāj-*. Les termes employés sont les mêmes : *rāṣṭra-*, « royaume » ou « district »; *jānapada-*, « peuple »; ou, comme chez Aśoka, *viṣṭa-*, « le pays conquis », qui n'est pas à entendre comme le pays acquis à la force des armes, mais comme le pays hérité et conservé par la valeur du souverain, et celui éventuellement acquis par une démonstration militaire³⁴. Le concept d'empire, en effet, n'a guère de sens pour les théoriciens indiens. Seuls importent pour eux les concepts de « roi », « roi au plus haut degré » (*saṃrāj-*), « roi universel » (*cakravartin-*). L'être qui réalise cet idéal est un être exceptionnel, comme le *cakravartin-* bouddhique, comme le *Mahāpuruṣa-*, « le grand homme » des textes bouddhiques et brahmaniques, comme Yuddhiṣṭhira le *Dharmarāja-*, « roi selon la Loi » et aussi « roi-Dharma incarné », comme, sur un plan plus religieux encore, le Buddha et le Jina. Très souvent cet idéal ne peut être atteint qu'après d'innombrables bonnes actions effectuées dans d'innombrables naissances antérieures (textes bouddhiques) ou l'incarnation d'une divinité (épopées indiennes) ou le bon vouloir des dieux. Par son origine, par sa nature, par ses actes (sacrifices, maintien de la paix, de la justice et de la prospérité), le souverain universel atteint à un statut quasi divin³⁵. C'est pourquoi les textes indiens, s'ils peuvent s'intéresser aux modes d'acquisition de la royauté universelle, se préoccupent fort peu de son organisation, de son maintien ou de sa transmission : on entre là dans un autre domaine, celui du politique.

Mais par la simple onction (*abhiṣeka-*), le *rājan-* lui-même devient un être exceptionnel, un quasi-dieu. Il me paraît clair que dans la vision indienne des choses, il n'y a pas de différence de nature entre *saṃrāj-* et *rājan-*. Simplement le *saṃrāj-* a pu pleinement réaliser les virtualités que contient le concept même de *rājan-*. Le *saṃrāj-* est un *rājan-* accompli, au plus haut degré, mais c'est toujours un *rājan-*. Tout se passe comme si le concept de *sāmṛājya-* n'avait pas été forgé pour rendre compte d'une réalité historique, mais seulement comme point d'aboutissement extrême et logique d'une théorie de la royauté dont il nous faut donc dire ici quelques mots.

On sait que selon les anciens théoriciens indiens, hindous, bouddhistes ou jainas, la société est divisée en quatre classes (*varṇa-*) : brahmanes, *ksatriya-*, *vaiśya-* et *śūdra-*. Chaque classe a sa fonction

bien définie, les brahmanes assurant la présence du sacré, les *ksatriya-* formant une noblesse militaire, les *vaiśya-* s'occupant d'agriculture, d'élevage et de commerce, et les *śūdra-* devant servir les trois autres classes. Ces fonctions sont héréditaires et le passage d'un individu d'une classe à une autre est en principe impossible dans le cours d'une même vie. La situation réelle est bien sûr beaucoup plus complexe³⁶, mais en théorie le *varṇa-ksatriya-* est le seul à fournir des rois. Le roi, dans la conception indienne, est d'abord un *ksatriya-*, un guerrier. Il ne manque pas de textes qui permettent d'affirmer que *ksatriya-*, *rājanya-*, « personnage pouvant être roi », *rājan-* « roi » et *rājaputra-* « fils de roi » sont de quasi-synonymes³⁷, l'exemple le plus marquant étant celui des Licchavi, petite peuplade de l'actuel Népal, dont on nous dit qu'au moment de la naissance du Buddha ils étaient gouvernés par 7 000 *rājan-*.

En tant que guerrier, le roi a pour mission de protéger son royaume des ennemis extérieurs, mais aussi du désordre et de l'injustice. Par là même il assure la prospérité matérielle à ses sujets et leur permet de se conduire conformément au *dharma*. Une série d'épithètes très fréquemment utilisées illustre cette fonction : *nṛpa-*, « protecteur des hommes », *pṛthvīpāla-*, *mahīpāla-*, *bhūpa-*, « protecteur de la terre », etc. Par nature ces épithètes s'appliquent aussi bien au souverain d'un petit royaume qu'à un empereur universel. C'est là un premier lien entre les deux notions : *rājan-* et *saṃrāj-* ont la même fonction sociale.

En tant que guerrier, surtout, le roi est un combattant et doit se battre, même s'il n'est pas attaqué. Le devoir du *ksatriya-*, qui s'impose à lui du fait même qu'il est né *ksatriya-* (*svadharmā-*), est de faire la guerre. L'Inde ancienne ne connaît pas de distinction entre guerre juste et guerre injuste, entre guerre d'agression et guerre défensive. La guerre n'a pas à être justifiée. Elle est le devoir du *ksatriya-* et sa raison d'être. La mort idéale pour le *ksatriya-* est la mort au combat qui lui assure la renaissance au ciel d'Indra. Il n'a pas à s'interroger sur les motifs du combat ni sur ses conséquences, seulement sur ses modalités qui doivent être conformes au *dharma*. La *Bhagavadgītā* le dit très clairement : « Considère aussi ton devoir personnel et tu ne reculeras pas; car rien pour le *ksatriya-* ne passe avant un combat selon le *dharma*. D'où qu'il lui soit offert, il ouvre pour lui la porte du ciel; trop heureux sont les *ksatriya-*... d'accepter un pareil combat. Te refuser à cette lutte conforme au *dharma*, ce serait forfaire à ton devoir, à l'honneur et tomber dans le péché... Mort, tu iras au ciel; ou vainqueur, tu gouverneras la terre... Apprête-toi donc au combat; de la sorte tu éviteras le péché »³⁸. On pourrait citer d'autres textes à foison.

Il est ainsi du devoir du roi *kṣatriya*- non pas seulement d'assurer la prospérité de son royaume, mais de l'agrandir par la guerre. Potentiellement, c'est un agresseur pour tous ses voisins et tous ses voisins sont potentiellement des agresseurs pour lui. Cela se traduit dans la théorie politique indienne par la théorie des *maṇḍala*-, « cercles », chère à Kauṭilya. Le monde peut être divisé en cercles concentriques. Au centre se trouve le roi *ṛ*; le cercle immédiatement adjacent est constitué de ses ennemis, le suivant des ennemis de ses ennemis qui sont donc provisoirement ses amis, etc. « The king is the would-be conqueror. Encircling him on all sides, with territory immediately next to his is the constituent called the enemy. In the same manner, one with territory separated by one (other territory) is the constituent called the ally... One with immediate proximate territory is the natural enemy... Making the kings separated by one (intervening territory) the ally and those immediately proximate the spokes, the leader should stretch himself out as the hub in the circle of constituents... »³⁹.

A cette théorie correspond dans l'épopée ou dans le rituel royal le concept de *dig-vijaya*- ou « conquête des orientes », qui s'effectue symboliquement dans le *rājasūya* et que le *Mahābhārata* décrit dans son livre II. Celui qui va devenir un souverain universel est censé envoyer des troupes en direction de chacun des points cardinaux pour conquérir le monde entier jusqu'à l'Océan qui l'entoure de tous côtés. Le mot *vijita*-, « le pays conquis », qu'emploie Aśoka pour désigner son Empire est en relation directe avec cette conception à laquelle Aśoka fait d'ailleurs allusion (treizième Edit sur rocher). Le roi (*rājan*-) qui conquiert les orientes (*dig-vijayin*-) devient par là même « roi unique » (*ekarāj*-), « roi au plus haut degré » (*saṃrāj*-). En ce sens tout roi doit tendre à devenir *saṃrāj*-, cela fait partie de son devoir (*sva-dharma*-) de roi, c'est un impératif quasi religieux. De ce point de vue encore, royauté et empire, *rājya*- et *saṃrājya*- ne sont que les deux faces d'un même concept et le *saṃrāj*- peut être appelé *rājan*- car il n'a jamais cessé de l'être.

Mais la théorie indienne discerne trois catégories de conquêtes, et cela ne semble pas avoir été pure fiction⁴⁰ : *dharma-vijaya*-, « conquête conforme au *dharma* » où le souverain vaincu est réinstallé sur son trône, continue à administrer son royaume selon son bon plaisir, mais reconnaît la supériorité de son vainqueur, lui verse un tribut symbolique et promet d'obéir à ses ordres; *lobha-vijaya*-, « conquête avec cupidité », où le roi vainqueur annexe le pays conquis ou le pille; *asura-vijaya*-, « conquête démoniaque », où le roi vainqueur tue le roi vaincu et capture sa famille. Si le conquérant du monde est un *dharma-vijayin*-, son Empire se présentera comme une constellation

de royaumes autonomes reconnaissant sa suprême puissance (*ādhi-rājya*-). C'est la situation ordinaire en Inde. Cette conduite a même été adoptée par Alexandre confirmant le roi Omphis dans la royauté de Taxila ou réinstallant Pōros sur son trône. L'empire d'Aśoka, quoi qu'on en ait souvent dit, a pu être organisé de cette manière⁴¹, avec des rois soumis et maintenus en place. L'Empire *gupta*, puis les Empires musulmans et même l'Inde Britannique dans ses premiers temps répondent à ce type de description. L'Empire est alors un emboîtement de royautés, et il faut créer un protocole pour distinguer tous ces rois. D'où la série *rājaputra*-, « fils de roi », c'est-à-dire *rājput*-, « nobliau »; *mahārāja*- « grand roi », en fait un grand feudataire ayant des *rājaputra*- sous ses ordres; *rājādhirāja*- ou *mahārājādhirāja*-, « roi suprême des (grands) rois », ce que nous avons tendance à traduire par « empereur ». Mais le terme ne se comprend qu'à l'intérieur d'une théorie indienne de la royauté : pour différents qu'ils nous paraissent, *rājan*-, *mahārāja*- et *rājādhirāja*- sont tous des rois au regard des Indiens.

NOTES

1. Nous employons les abréviations suivantes :

DUMONT : P. E. DUMONT, *L'aśvamedha, description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique*, Paris-Louvain, 1927.

HEESTERMAN : J. C. HEESTERMAN, *The ancient indian royal consecration. The rājasūya described according to the Yajus texts and annotated = Disputationes Rheno-Trajectinae II*, 'S-Gravenhage 1957.

KANE : P. V. KANE, *History of Dharmaśāstra*, vol. III, Poona, 1946.

SPELLMAN : JOHN W. SPELLMAN, *Political theory of Ancient India, A Study of Kingship from the earliest times to c. AD 300*, Oxford, 1964.

Nous citons le *Mahābhārata* d'après l'édition critique de Poona.

2. Cela bien que W. W. TARN, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, 1966, pp. 217 et 263-264, ait soutenu, avec des arguments un peu spécieux, que Ménandre était considéré par ses sujets indiens comme un *cakravartin*.

3. W. RAU, *Staat und Gesellschaft im alten Indien*, Wiesbaden, 1957, p. 72, § 49; SPELLMAN, pp. 64-68; surtout KANE, pp. 63-70.

4. Voir *infra*, p. 388.

5. *Aitāreya Brāhmaṇa*, XXXIX, 1 (= VIII, xv, 1). L'onction (*abhiṣeka*-) est le moment principal du rituel du sacre. Cette citation et la suivante seront à nouveau commentées p. 383.

6. *Śatapatha Brāhmaṇa*, V, 1, 1, 13.

7. L'édition de Bombay (II, 14, 9-10; KANE, p. 68, n. 98) contenait un distique définissant ainsi le *saṃrāj*- : « Le roi (*rājan*-) qui est le maître suprême, à qui le monde entier obéit, celui-là obtient la royauté au plus haut degré (*saṃrājyām*). » Mais l'édition critique (II, 13, 10) donne un texte très modifié d'où a disparu toute définition du mot *saṃrājya*-.

8. *Vinaya* de la secte *Dharmaguptaka*, traduit du chinois par A. BAREAU, La légende de la jeunesse du Buddha dans les *Vinaya-piṭaka* anciens, *Oriens Extremus* [1962], 9, 1, pp. 13-14. Cette liste des sept joyaux (nous dirions des « perles ») est traditionnelle dans les textes bouddhiques. Elle témoigne d'une vision idéalisée du monarque universel, juste et possesseur de toutes les perfections, y compris matérielles. Elle a son analogue dans le rituel brahmanique du *rājasūya* où les *ratna-* (ou *ratnin-*) sont les épouses du roi et de hauts dignitaires (par exemple, KANE, t. II, 1215-1216; SPELLMAN, pp. 68-72; HEESTERMAN, pp. 49-57; RAU, *op. cit.*, n. 3, pp. 105-113; R. S. SHARMA, *Aspects of political ideas and institutions in Ancient India*, Delhi, 1968, pp. 132-147; etc.).
9. Voyez *supra*, p. 381.
10. Voyez *infra*, p. 383.
11. HEESTERMAN, p. 7.
12. HEESTERMAN, pp. 103-105.
13. Sur la conquête des orientes ou *dig-vijaya*-, voyez *infra*, p. 388.
14. HEESTERMAN, pp. 129-139.
15. DUMONT, pp. 1-7.
16. DUMONT, pp. 7-8, §§ 8-10.
17. DUMONT, p. 25, §§ 85-87; p. 50, § 218; p. 165, § 480.
18. DUMONT, p. 51, § 223.
19. DUMONT, p. 37, § 151.
20. Voyez *infra*, p. 387.
21. DUMONT, p. 38, § 155.
22. *Mahābhārata*, II, 11 sq. Interprétation plus complexe chez G. DUMÉZIL, *Fêtes romaines*, Paris, 1975, pp. 115-138.
23. *Supra*, p. 382.
24. *Aitareya Brāhmaṇa*, XXXVII, 2 (= VIII, 6) : *rājyāya sāmraṅyāya bhaujyāya svārājyāya vairā-jyāya pārameṣṭhyāya rājyāya mahārājyāyādhipatyāya svāvaśyātīṣṭhyārohāmi*.
25. *Ibid.*, XXXVIII, 2 (= VIII, 13); XXXIX, 3 (= VIII, 17); XXXIX, 4 (= VIII, 18); XXXIX, 5 (= VIII, 19). Il y a des variantes, mais elles n'importent pas pour notre propos. Le verset est aussi employé dans la cérémonie de l'*Aindra-mahābhiseka* : *supra*, p. 381.
26. *Ibid.*, XXXVIII, 13 (= VIII, 14). Cf. SPELLMAN, pp. 64-66.
27. II, 11, 53-55.
28. Edition TRENCKNER, Pali Text Society, p. 4; ce type de formule revient plusieurs fois pp. 4 et 5, ailleurs également.
29. Sur tout ceci, voir A. MARIQ, La grande inscription de Kaniska..., *Journal asiatique*, 1958, pp. 375-378.
30. Le roi Khāravēla du Kāliṅga porte aussi le titre de *Mahārāja-*; mais l'on ne s'accorde pas sur la date de ce souverain dont beaucoup pensent qu'il a dû régner vers le 1^{er} siècle avant notre ère, donc après la période ici considérée.
31. J. F. FLEET, *Corpus Inscriptionum Indicarum*, III : *Inscriptions of the early Gupta Kings and their successors*, 1887, n° 1, l. 28; n° 4, l. 5; n° 10, l. 3 (en partie restauré); n° 12, l. 14; n° 13, l. 1-6, etc.
32. *Ibid.*, n° 19, 21, 22, 23, 25.
33. *Ibid.*, n° 14.
34. G. FUSSMAN, Quelques problèmes asokéens, *Journal asiatique*, 1974, p. 372, n. 20. Sur le concept de conquête universelle, voir *infra*, p. 388. Il existe bien un mot *mahārāṣṭra* calqué sur *mahā-rāja-*, mais il est de date tardive et désigne seulement le pays maharatte.
35. Sur la divinité des souverains indiens, voir, entre autres, SPELLMAN, pp. 26-42 et 211-224, et J. GONDA, *Ancient indian kingship from the religious point of view*, 1969, 2^e éd., Leiden, pp. 24-36.

36. L. DUMONT, *Homo Hierarchicus*, Paris, 1966, permet de mieux comprendre la réelle complexité de cette société.
37. Voir KANE, pp. 37-40, p. 63; RAU (*op. cit.* p. 389, n. 3), pp. 67-70.
38. II, 31-38 (trad. E. SENART, Paris, Les Belles-Lettres, 1944).
39. *Arthaśāstra*, VI, 2 (= 97). La traduction citée est celle de B. P. KANGLE, *The Kautilya Arthaśāstra*, II, Bombay, 1963, pp. 368-371.
40. KANE, pp. 68-72; B. M. BARUA, *Aśoka and his inscriptions*, Calcutta, 1946, I, chap. VIII (pp. 283-302 surtout).
41. Sur les indices qui permettent de le supposer, G. FUSSMAN, Quelques problèmes asokéens, *Journal asiatique*, 1974, pp. 385-386.

DÉBAT

GEORGES DUBY. — L'Inde est le lieu du « non-Empire », avec des concepts totalement différents de ceux employés hier.

JEAN TULARD. — Je poserai le problème de la colonisation britannique : pour les Indiens, que représentait l'impératrice, comment la reine d'Angleterre était-elle vue comme impératrice des Indes ?

GÉRARD FUSSMAN. — Il s'agit d'une tout autre période que celle dont je suis spécialiste, celle qui suit la mutinerie de 1857-1858. Jusqu'alors la Compagnie des Indes britanniques avait gardé la fiction de l'Empire moghol. Même après la déposition du dernier empereur moghol, les *rāja* subsistèrent et l'institution, aujourd'hui encore, n'a pas entièrement disparu. L'impératrice des Indes venait se placer au sommet de la pyramide hiérarchique, au-dessus des *rāja* encore en place et au-dessus des *political agents* britanniques. C'était une figure mythique, mais qui avait sans doute beaucoup plus d'importance que les figures mythiques des empereurs de l'Antiquité ou des empereurs moghols, car on voyait partout son portrait sur les monnaies et sa statue s'élevait dans de très nombreuses villes. Si l'on en croit les récits des voyageurs ou les souvenirs des officiers et fonctionnaires britanniques, pour les Indiens la reine d'Angleterre était avant tout une vieille dame dont ils ne pouvaient comprendre l'extraordinaire longévité (ils confondaient souvent la reine Victoria et la *Company*, considérée aussi comme une vieille femme) ni surtout comment, femme, elle pouvait commander à un aussi immense Empire. Ils ne comprenaient pas davantage le système parlementaire britannique et finalement, pour eux, seul comptait réellement leur *rāja* ou l'officier britannique qui détenait, sur place, la réalité du pouvoir.

MAURICE DUVERGER. — Ma remarque vise moins l'exposé que l'interprétation de Georges Duby, qui montre à quel point un même discours peut être interprété de façon différente : on peut dire que l'Inde est le domaine du « non-Empire » parce que, au fond, celui que nous

appelons l'empereur est le roi des rois, le roi supérieur. Mais on peut aussi dire que c'est un système impérial parfaitement cohérent qui a mis en place ce mécanisme que d'autres ont essayé de réaliser aussi, puisqu'on retrouve souvent le terme de « roi des rois ».

Deux problèmes se posent : en premier lieu, l'immensité du pays implique que certains des *rāja* et *mahārāja* sont certainement des gens aussi importants que les rois européens des époques correspondantes. Le second problème — mais je souhaiterais là une précision — est celui de la cosmogonie indienne : ce fantastique triangle délimité par l'Himālaya et l'Océan est-il conçu par les Indiens comme le monde dont l'extérieur n'est pas considéré comme égal au plan des rapports entre les Etats, ou bien en est-il autrement ? C'est un peu, me semble-t-il, un des aspects des discussions que nous avons eues ici. L'Empire n'est-il pas un système qui a un vague environnement, tandis que les Etats, des royaumes, sont des systèmes qui établissent entre eux des mécanismes internationaux ?

GÉRARD FUSSMAN. — Je crois qu'il faut distinguer deux choses. L'ailleurs en tant qu'ailleurs politique, correspondant à une réalité politique et géographique, n'apparaît à ma connaissance que dans les inscriptions d'Asoka. Dans certaines d'entre elles, ce souverain, le plus puissant que l'Inde ait connu, indique en effet qu'il a envoyé des émissaires aux souverains hellénistiques contemporains et à Ceylan. Il n'est pas impossible d'ailleurs que, ce faisant, il se soit imaginé les avoir incorporés plus ou moins lâchement à son Empire (politique dite *dharmavijaya*). Dans les textes cosmogoniques religieux, particulièrement bouddhistes, le monde où nous habitons (car il y en a bien d'autres) se compose de quatre continents disposés symétriquement dont un seul a une existence réelle, le *Jambudvīpa*, c'est-à-dire, pour l'essentiel, la péninsule indienne. De celle-ci on connaît les limites : l'Océan à l'est et à l'ouest ; une chaîne de montagnes quasiment infranchissable au nord. Sur ce qu'il y a au-delà, on ne sait rien en vérité et tout se passe comme si cela n'avait pas d'importance. Même lorsqu'il y a des irruptions de peuples étrangers, comme la série de grandes invasions qui ont déferlé sur l'Inde du III^e siècle avant notre ère au V^e de notre ère, les textes n'en conservent quasiment aucun souvenir. Quelques ethniques apparaissent (*Hūna*, « hun », *yavana*, « gréco-iranien ») mais ces termes ont si peu de signification pour les Indiens que la plupart des textes en font des populations indiennes non indianisées. La grande opposition est celle des *Ārya*, « indiens indianisés », et celle des *mleccha*, « indiens non indianisés et étrangers ». Mais la plupart des *mleccha* sont conçus comme habitant l'Inde. L'opposition *mleccha/ārya* correspond à des oppositions de civilisation ou de religion, pas à des différences politiques ou géographiques.

GEORGES DUBY. — Et les royautés indo-grecques ?

GÉRARD FUSSMAN. — Elles n'apparaissent pas, sauf dans un texte dont les Européens savent qu'il fait allusion à l'Inde grecque, le *Milindapañha*,

Questions du roi Ménandre. Mais c'est parce que nous connaissons par ailleurs des bribes de l'histoire des royaumes indo-grecs que nous pouvons reconnaître dans le *yona Milinda* le Grec Ménandre. Le texte indien ne paraît avoir conservé aucun souvenir précis de lui. Trois vers très obscurs du *Yugapurāṇa* semblent faire allusion à une poussée des Indo-Grecs jusqu'à Patna et c'est tout.

ANDRÉ MIQUEL. — L'Empire moghol répond au modèle que vous avez donné, c'est-à-dire un « empereur » conçu comme le centre de son pays. Vous nous avez dit que ce souverain idéal était issu de la classe des guerriers. A partir du moment où il a ce statut impérial, sa fonction devient-elle sacrée ? Autrement dit, comment se fait l'articulation entre la classe des guerriers et la classe des prêtres à partir du moment où le guerrier accède à ce statut ?

GÉRARD FUSSMAN. — Je crois qu'il faut distinguer entre l'idéologie et les faits. Selon l'idéologie, le roi est toujours un chef de guerre, mais on a de très nombreux exemples de rois non *ksatriya* : brahmanes, membres de basses castes, étrangers ou *mleccha* parfois. Ils trouvaient néanmoins des brahmanes pour les légitimer. Le fait prime le droit, le droit suit le fait, quitte à le maquiller. La personne du roi est sacrée, ne serait-ce que parce qu'il est seul à pouvoir faire les grands sacrifices. Dans la conception bouddhique du *cakravartin*, l'empereur est manifestement un personnage semi-religieux, possesseur des *ratna*, « joyaux », à la fois talismans du pouvoir et symboles de la possession de ce qu'il y a de mieux sur terre ; son règne établit une sorte d'âge d'or sur terre ; il est enterré avec des honneurs exceptionnels. Les textes hindous font aussi du roi un personnage sacré. On s'adresse à un roi, quel qu'il soit, par le terme de *deva*, « sire », étymologiquement « dieu ». Mais il n'y a pas de différence fondamentale entre empereur et roi à ce point de vue, seulement peut-être une différence de degré. N'importe quel roi est sacré et — dans une certaine mesure — divin. Il faut prendre en considération que nous sommes dans un pays de polythéisme, avec des grands dieux et des petits dieux. Quel que soit le texte et quelle qu'ait été la flagornerie des auteurs d'éloges royaux en Inde, jamais un roi, même s'il est appelé *deva*, n'est véritablement assimilé à un grand dieu. C'en est au plus une incarnation partielle et finalement *deva* est une épithète qui indique seulement le caractère sacré du roi, caractère qu'il tient surtout des cérémonies par lesquelles il passe et qui est fonction aussi de la manière dont il fait respecter le *dharmā* (la loi, en tant qu'elle s'impose aussi bien aux dieux qu'aux hommes). S'il ne le fait pas respecter, la révolte est légitime selon bon nombre de textes.

ROBERT MANTRAN. — Dans quelle mesure des personnalités venues du monde extérieur, peut-être mal connu ou ignoré, ont-elles réussi malgré tout à s'imposer dans le domaine de l'Inde ? Je pense à des souverains musulmans et par la suite aux Moghols. Y a-t-il au départ

des contradictions internes ? Quelque chose a-t-il joué pour que leur pouvoir puisse s'imposer ? Y a-t-il eu fusion ou compréhension ?

GÉRARD FUSSMAN. — Il existe, je crois, une très grande différence entre ce qui s'est passé avec l'islam et ce qui s'est passé avant. Avant l'islam, les populations qui ont envahi l'Inde, même les Grecs, se sont très rapidement « converties » ou, du moins, avaient un système de pensée qui leur permettait de faire des équivalences entre leurs dieux et ceux des Indiens. Très tôt des inscriptions indo-grecques montrent des personnages importants adorant des dieux indiens ; très tôt des Grecs se sont convertis au bouddhisme ; très tôt, sur les monnaies indo-grecques, on trouve des représentations clairement identifiables de dieux indiens. En Inde, les Grecs étaient très minoritaires. Ils ont fait une politique extrêmement libérale. Leur monnayage est bilingue, grec et moyen-indien, ce qui n'a d'équivalent dans aucune autre monarchie hellénistique. Les envahisseurs qui ont suivi et détruit les Indo-Grecs, Sakas, Yueh-Tchis, Kouchans, Huns, se sont de la même manière très vite assimilés, d'autant plus facilement qu'ils étaient relativement peu nombreux et que, relativement barbares, ils n'avaient rien derrière eux auquel ils aient pu culturellement se rattacher. Il semble que les Huns aient apporté avec eux un certain nombre de dieux, mais ceux-ci sont naturalisés ; les titres des souverains sont indiens, même si l'onomastique reste assez longtemps iranienne ou turque. En définitive, tous ces envahisseurs, aussi civilisés ou brutaux qu'ils fussent, se sont fondus très rapidement dans la population et ont accepté de se faire légitimer par l'idéologie dominante. Avec l'islam, le changement est radical. L'islam est trop différent des religions indiennes pour qu'il puisse être naturalisé et les musulmans sont trop persuadés de la supériorité de leur foi et de leur culture pour accepter de se laisser assimiler. Ils sont par ailleurs porteurs d'une civilisation très avancée dont les centres sont relativement proches : Irak, Iran, Turquie d'Asie centrale. Ils ne se sentent pas isolés et peuvent donc totalement se conduire en couche étrangère à l'Inde traditionnelle. Cela n'a pas empêché, cependant, avec le temps, certaines assimilations et certains contacts. Mais les différences restent très considérables. Il n'y a pas eu fusion des communautés.

PAUL GARELLI. — Je suis toujours frappé de voir la différence entre les Empires orientaux et le monde romain, et tout ce qui en est issu. Il y a là deux mondes complètement différents. Vous-même venez de le souligner dans votre rapport. D'une façon générale, on constate l'absence du terme « empereur » : il n'y a que des rois. Mais y a-t-il une pyramide de rois, avec un roi des rois et des rois subordonnés ? Quelle est la force du lien de subordination, comment est exploité cet Empire ? J'ai l'impression que, souvent, on a négligé ici l'aspect administratif et politique, on a surtout souligné l'aspect cosmogonique, qui existe, et qui est important. Mais la domination effective, c'est quand même l'aspect politique et économique.

GÉRARD FUSSMAN. — Nous n'avons ni cylindres, ni tablettes, ni indices économiques, ni statistiques. Quelques textes nous disent que l'impôt principal, la rente foncière, est fixé au quart ou au sixième de la récolte. Nous avons aussi des noms d'autres impôts, parfois leur taux. Mais on ne sait absolument rien sur le fonctionnement réel.

PAUL GARELLI. — N'a-t-on pas, à travers les textes, l'impression que c'est un lien un peu lâche ou au contraire très étroit.

GÉRARD FUSSMAN. — C'est un lien extrêmement lâche. Dès que le roi soumis peut échapper au tribut, il s'y dérobe. Il suffit qu'il ne l'envoie pas. Il regagne ainsi son indépendance si le pouvoir central est trop faible pour réagir.

PAUL GARELLI. — Pour poursuivre ma comparaison avec mon domaine, c'est plutôt Sargon d'Agadé que Sargon II.

GÉRARD FUSSMAN. — Si l'on se risque à raisonner par analogie avec des faits plus modernes, on peut peut-être avoir une idée plus précise du fonctionnement administrativo-économique de ces Empires antiques. C'est très dangereux du point de vue méthode, mais dans la mesure où l'on ne sait rien il faut parfois se résoudre à imaginer. Dans l'Inde musulmane existaient les *jagir*, terres dont le revenu (la part de la récolte due à l'Etat) était donné en fief à de grands fonctionnaires, en particulier à des chefs militaires, qui, sur ce revenu ainsi affermé, devaient entretenir leurs troupes. Ils percevaient ainsi à la fois leur salaire et les moyens d'exercer leur charge. Ces *jagir* peuvent en théorie être repris. Mais si l'Empire s'affaiblit, ce qui est souvent arrivé car il y eut rarement succession de plus de trois ou quatre empereurs forts, ils tendent à devenir des propriétés héréditaires. C'est ainsi que s'est constituée en Inde la classe des *zamindar*, qui pose de gros problèmes aux Britanniques et en pose encore.

GEORGES DUBY. — Vous nous avez dit que cette royauté expansionniste se subordonnant par la conquête d'autres royaumes, et que l'on appelle ici un Empire, était un organe de la deuxième fonction dumézilienne. Le roi doit sortir de la classe des guerriers, mais s'il n'en est pas issu, il est tenu comme tel. Je veux dire qu'idéologiquement la royauté appartient à la fonction guerrière. Je voudrais vous demander quels sont les rapports entre le roi tel que vous l'avez défini, c'est-à-dire guerrier, et la classe des brahmanes.

GÉRARD FUSSMAN. — Il se trouve que presque tous les textes dont nous disposons ont été rédigés par des brahmanes. Ils s'y sont donné la meilleure part. Le chapelain du roi s'appelle le *purohita* (« celui qui est placé en avant »). Il marche en tête. Au moment de l'onction, lors du sacre, le brahmane officiant dit en présentant le roi au peuple : « Voici notre roi,

mais notre roi à nous, brahmanes, c'est Soma », c'est-à-dire le sacrifice. Dans l'épopée également, Yuddiṣṭhira, l'aîné des Pāṇḍava, Dharma incarné, voit toutes ses entreprises échouer tant qu'il ne s'est pas choisi un chapelain. On pourrait multiplier les exemples de cette sorte. Dans la pratique, la situation devait souvent être inverse. Le *purohita* et les autres brahmanes n'avaient peut-être pas tout le pouvoir ni toute la considération que les textes enseignent de leur accorder. Au Cachemire, province très religieuse et dont nous connaissons assez bien l'histoire, les rois se permettaient parfois de piller les temples et de rançonner les brahmanes.

XVII

*Comment se présente en Chine
le concept d'empire ?*

JACQUES GERNET

Comment se présente en Chine le concept d'empire ? Question redoutable, car l'usage actuel est de donner le nom d'empire à toutes les unités politiques, totales ou partielles, qui se sont succédé depuis l'unification des anciens royaumes chinois en 221 avant notre ère jusqu'à la fin de l'Empire sino-mandchou en 1911, et cela malgré la grande diversité des situations historiques et les profondes transformations qui se sont produites au cours d'une si longue période. Mais il y a plus : dans l'idée que les Chinois se sont faite de leurs Empires, il est entré une bonne part de conceptions très anciennes qui remontent à la période préimpériale. C'est donc toute l'expérience historique et politique de la Chine ainsi qu'une très vaste littérature qu'il faudrait prendre à témoin. C'est dire à la fois l'énormité du sujet et le caractère extrêmement sommaire de ce qui sera exposé ici.

L'image qu'évoque le plus souvent le nom d'empire — celle d'un Etat qui, par de grandes conquêtes, a su réunir sous une même domination des peuples divers — semble s'appliquer assez mal à la Chine, non pas que la Chine ait ignoré toute tendance expansionniste, mais parce que les populations de langue et de culture chinoises ont toujours formé la grande masse des habitants des Empires chinois et parce que, bien plus que les conquêtes, ce sont les lents phénomènes d'assimilation qui ont fait la Chine. Les Occidentaux ont d'ailleurs toujours éprouvé des difficultés à faire entrer le modèle chinois dans les cadres qui leur étaient familiers : la Chine était-elle un royaume