

Considérations sur la question aryenne

L'historiographie de droite, pour écrire l'histoire, par exemple, de la Première ou de la Seconde Guerre mondiale, ne se fonde pas et n'a jamais songé à se fonder sur la littérature de propagande, universitaire, journalistique ou autre, des Alliés, qu'elle critique à juste titre et dont elle dévoile les contradictions, les mensonges, les superstitions et les impostures. Mais, s'agissant de la question aryenne, l'historiographie de droite ne fait pas preuve d'autant de bon sens, prenant le plus souvent les hymnes sacrés de l'Inde pour paroles d'Évangile. Or, comme le fait observer l'indianiste britannique F. E. Pargiter dans le chapitre XXVI de *Ancient Indian Historical Tradition* (1922), intitulé « The Ancient Brahmins and the Veda », si « [l]a tradition historique peut nous apprendre quelque chose de ce qui regarde la condition des plus anciens brahmanes et de la composition du Rig-Véda et d'autres Védas [il faut] ici partir du principe qu'il est vain d'attendre de la littérature sacerdotale qu'elle fasse la lumière sur ces questions, car elle fut composée après que les brahmanes eurent fait valoir leurs exigences et leurs prétentions sur les Védas. Naturellement, ils y présenteraient leur propre version de ce qu'ils savaient alors (et de ce qu'ils souhaitaient faire croire aux autres) sur ces questions et ne diraient rien qui puisse leur nuire [...] Les faits ou traditions qui se révélèrent gênants pour leurs grandes prétentions ne seraient pas admis [...] Il n'y avait rien d'étrange dans une telle conduite. C'était simplement ce que le sacerdoce avait toujours fait et les brahmanes formaient une caste suprême relativement à la position et à l'éducation, à la fierté et à l'influence. Les vues exprimées ici ne sont pas le fruit d'une spéculation hypothétique, mais ont progressivement germé de toutes les enquêtes précédentes et sont toutes fondées sur des déclarations précises, qui sont citées. Elles sont toutes issues de traditions qui n'auraient pas pu être fabriquées à une époque ultérieure [...] mais qui sont anciennes et dont les brahmanes furent les gardiens pendant plus de deux mille ans. Elles illustrent bien le fait que les brahmanes conservèrent dans la littérature pourânique et épique des traditions anciennes, tout à fait inconscients que ces traditions démentaient les prétentions brahmaniques qui furent mises en avant plus tard » (1). En faisant preuve de la même discrimination à l'égard de la littérature brahmanique, « Notes sur l'histoire ancienne de l'Inde du Nord » (2) fait voir la question aryenne sous un jour historique, racial et culturel nouveau, loin des fantasmes d'une apologétique néo-aryenne au romantisme dur à cuire. Dans le même esprit révisionniste, les présentes notes soumettent à un examen approfondi deux des principales théories du racisme aryaniste telles qu'elles se présentent chez J. Evola en particulier : l'origine aryenne de « l'unité 'païenne' des deux pouvoirs, spirituel et temporel » et le fondement racial du système brahmanique des castes.

* * *

Au début de l'époque védique (1750-1000 avant notre ère), les Aryens étaient un peuple semi-nomade qui se distinguait de ses voisins dravidiens et kolariens, non seulement par sa couleur de peau, mais aussi par sa structure tribale. Leur système était patriarcal et l'unité de la tribu était le griha (3). «

Chaque griha était un monde à part ; il avait ses propres traditions et son propre culte, qui était centré sur le feu du foyer » (4). Le chef, à savoir le père (grihapati), était le sacrificateur (5). Plusieurs familles formaient un grâma (village), qui était fortifié (durg) et au-delà duquel se trouvait la forêt (aranya) ; plusieurs grâma formaient un gâna (clan) (6), ou vish. À l'origine, l'appartenance à un gâna était déterminée non pas par des liens territoriaux mais par la parenté ou le lien de sang ; tous les membres d'un gâna descendaient du même ancêtre ; ils étaient pairs (7). Rien ne montre qu'il y ait existé des serfs ou des esclaves (8).

Selon le Mahâbhârata, la société aryenne primitive ne connaissait en effet ni souverain ni gouverné (9). Les historiens grecs qui accompagnèrent Alexandre dans sa campagne asiatique constatèrent à leur arrivée en Inde que les plus grands clans aryens, qui étaient aussi les plus guerriers, étaient effectivement « sans roi » (arashtraka) (10). Il n'y avait pas d'État. Pour qu'il y en eût un, il aurait fallu qu'il y ait une administration. Il n'y en avait pas. Toutes les fonctions militaires, sociales, économiques et religieuses étaient exercées par des conseils connus sous les noms de sabha, vidata, samiti, présidés par un râjan élu, que Rhys Davids compare à l'Archon grec et au consul romain (11) et dont la fonction était de protéger le clan, fonction pour laquelle il recevait un bali (« hommage »). Les peines étaient infligées selon un principe qui ressemble à celui de l'ancienne loi germanique, selon lequel le rang social d'un homme lésé ou tué déterminait l'indemnité qui lui était due ou qui était due à son héritier. Le râjan était considéré comme le serviteur du vish, idée qui demeura longtemps après l'établissement de la royauté et, longtemps aussi, il semble que le vish eut le droit de déposer le roi, s'il manquait à ses devoirs (12).

La richesse des Aryens consistait en bétail, vaches, chèvres, chevaux, ils dépendaient peu de l'agriculture pour leur subsistance. « Dans une telle société, la terre et le bétail étaient possédés en commun par le clan [...] » (13). « A l'aube de la civilisation indienne, lorsque le fer était inconnu, le labourage de la terre vierge était une tâche difficile. Elle exigeait naturellement le travail organisé de toute la communauté et la propriété collective de la terre était donc de règle » (14). « Nous ne trouvons aucune référence au transfert de terres dans le Rig-Véda, ni de preuve de l'existence de grands propriétaires terriens à cette époque » (15). Faut-il donc voir un « communisme primitif » dans le mode de vie des premiers Aryens, dont, faut-il le remarquer ? les tribus ne dépassaient pas quelques milliers d'individus, pour ne rien dire des grâma, qui en comptaient entre cent et deux cents (16) ? Les marxistes (indiens) eux-mêmes sont rares à s'y risquer (17). « Dans ces conditions primitives, les qualités individuelles ne pouvaient pas [à elles seules] procurer l'abondance et le plaisir. Que ce soit en matière de chasse ou d'élevage, de sécurité ou de colonisation, toute la tribu devait collaborer. Les fruits du travail étaient donc répartis équitablement entre tous les membres du clan. 'Car l'acquisition des biens doit se faire avec le même esprit, la même voix et la même détermination et doit donner lieu à une répartition égale (samanâmastu)', – ainsi dit le « Samjhana-Sûkta » du Rig-Véda. La tribu était du même sang et obéissait aux mêmes règles de discipline. Elle n'était pas dirigée par un individu ou une classe » (c'est nous qui soulignons). « Il n'existait pas de véritables classes économiques » (18). La seule distinction au début de

la période védique était celle qui existait entre les Arya et les Dâsa ou Dasyu » (19), aborigènes qu'ils avaient vaincus et soumis à leur arrivée en Inde.

La structure tribale des Aryens commença à s'effriter dès qu'ils passèrent définitivement (20) du pastoralisme à l'agriculture sédentaire vers le XIIe siècle avant notre ère ; « [l]a terre devint [alors] le bien le plus précieux » (21). Au fil du temps, « de nouvelles méthodes de production agricole furent mises au point. Le travail des animaux fut remplacé par le travail humain [...]. Il était maintenant possible d'utiliser et de nourrir les hommes et les femmes capturés dans les querelles tribales. L'animal était attelé à la charrue et le captif était attelé derrière. Comme l'animal, l'homme aussi devint un butin et un article utilitaire. L'ennemi vaincu n'était pas tué. Il était enchaîné et devenait une force productive. 'Le vaincu est l'esclave du vainqueur, – telle est la loi de la guerre', – dit le Mahâbhârata (IV. 33. 59 et sqq.) » (22). « L'agriculture et le système esclavagiste simplifièrent le problème de la vie. A l'âge de pierre, l'homme devait s'efforcer de travailler en collaboration. Tous étaient des chasseurs et des guerriers et tous devaient participer aux entreprises de la tribu, symbolisées par le yajna [sacrifice]. La vie devint plus facile avec l'introduction successive du feu, de l'animal, de l'esclave et du fer [dans le cadre de l'économie agricole]. La subsistance ne passait plus par le dur labeur collectif de tout le peuple. L'apparition de l'esclavagisme, la division du travail et les différences de compétences industrielles firent que les liens de solidarité tribale se relâchèrent. L'habileté et la capacité d'organisation en vinrent à compter et ce sont ceux qui en faisaient preuve qui commencèrent à entourer le chef de la tribu » (23). Les nouvelles conditions dans lesquelles était pratiquée l'agriculture firent que l'esprit d'entreprise, qui, jusque-là, avait été collectif par nécessité, devint peu à peu, sinon individuel, du moins familial (dans le sens presque moderne).

Le passage de la propriété collective à la propriété privée de la terre et du bétail s'accompagna en effet de la substitution, en tant qu'unité parentale fondamentale, du gotra (24) et du kula, puis du vamsa, au griha. Un gotra était constitué de plusieurs familles distinctes mais unies par les liens du sang et qui portait le nom d'un ancêtre commun ; le kula constituait une famille indivise dont les membres vivaient ensemble sous l'autorité d'un même chef dans un même lieu géographique et sous un même toit (25). La fin de la période védique fut marquée par la désintégration de la tribu en une unité plus petite, le vamsa, qui « est l'ensemble de la descendance patrilineaire à l'exception des branches collatérales » (26). Il existait plusieurs vamsa sacerdotaux et royaux, qui étaient étroitement associés les uns aux autres (27). « Ce qui était auparavant la propriété de toute la tribu devint la propriété de familles individuelles » (28) comme ces vamsa.

« A l'époque où les Brâhmana ont été écrits [1000-800 avant notre ère], la terre était considérée comme un bien qui pouvait être aliéné, morcelé ou donné en cadeau » (29). A mesure que la propriété de la terre passait des mains de l'ensemble du clan dans celles de plusieurs familles individuelles, certains gotras étaient dépossédés, soit par la force (30), soit indirectement, sous la pression de l'impôt ou des

dettes (31), de leurs terres arables, qui étaient vendues ou louées à ceux qui avaient de quoi les acheter et qui se trouvaient être souvent les mêmes. Les propriétés foncières devenaient ainsi plus grandes et, plus elles devenaient grandes, plus il fallait de la main-d'œuvre bon marché pour les exploiter.

Il se créa ainsi un groupe de grands propriétaires terriens, au sein duquel ne tarda pas à se former un cercle de magnats, principalement des banquiers, qui devaient exercer une emprise sur l'agriculture, puis, dès que, à une époque ultérieure, ils se furent développés, sur l'industrie et le commerce (32). Une rivalité et une concurrence s'installèrent entre les grands aristocrates terriens et ces magnats (33), qui, cependant, avaient un objectif commun : se débarrasser définitivement des gâna. « Il n'était pas question pour eux de laisser les membres de la tribu ou du clan jouir des fruits de leurs efforts collectifs. Ils étaient favorables à une organisation politique qui soutiendrait l'idée de propriété personnelle. Une telle organisation n'était possible que sous un roi qui n'appartiendrait pas au même clan ou à la même tribu que le peuple. Ainsi, [l'idée de, puis] la propriété privée finit par l'emporter sur la propriété tribale. Dans cette lutte, donc, la victoire d'une monarchie territoriale fut en fait la victoire d'un nouveau concept économique » (34). Comme il régnait sur plusieurs tribus et clans et que sa fonction était devenue héréditaire, le roi put aisément faire triompher ce nouveau concept. Sous les Mauryas (321-185 avant notre ère), la règle, destinée à lutter contre l'absentéisme des propriétaires terriens, fut que les terres devaient être données à ceux qui pouvaient en faire le meilleur usage, mais, en même temps, il fut établi que la terre appartenait en dernière instance à l'État, qui pouvait à sa guise en déposséder les uns pour l'attribuer aux autres (35). L'État était alors non seulement le plus grand propriétaire terrien, mais encore le plus grand industriel et entrepreneur (36).

Le vish, originellement un, finit ainsi par se diviser en deux grandes couches économiques, dont la seconde se subdivisait en deux : d'une part, le rajanîya, « la couche supérieure, les propriétaires terriens et, d'autre part, [le vish,] les couches inférieures, composées de métayers et d'ouvriers agricoles, qui, eux aussi opprimés par de lourdes taxes, étaient contraints de se reconvertir dans d'autres métiers ruraux » (37). Ils reçurent plus tard le nom de vaishya. Leur statut n'était guère supérieur à celui des Dasyu ; dans l'Aitareya Brahmana, les vaishya sont décrits comme « tributaires les uns des autres » (anyasya balibrit), « serviteurs les uns des autres » (anyasya presya) et pouvant « être opprimés à volonté » (yathâkamajyeyah), « expulsés à volonté » (kâmotthapya) et « tués à volonté » (yathâkâmavadhya) (38). Donc, seule la couleur de peau séparait théoriquement les vaishya des Dasyu de ce point de vue : les vaishya, étant aryens, étaient blancs. Toutefois, il est probable que « certains des membres de [cette] classe [de] roturiers possédaient beaucoup de terres et de bétail, qui constituaient la base de la distinction de classe dans l'économie essentiellement agraire [du milieu de] l'époque védique et jouissaient par conséquent d'un statut supérieur à celui des autres » (39).

En raison de l'essor de l'agriculture et de la spécialisation qu'elle entraîna, une division hiérarchique de la société aryenne en fonction du genre d'activité remplaça donc insensiblement la séparation raciale

originelle, plus ou moins étanche, entre les Aryens et les Dasyu. Cette division hiérarchique devait se pétrifier en varna (castes) et jâti (sous-castes) à une époque ultérieure. Dans un premier temps, la plupart des jâti « étaient complémentaires au sein de l'économie agraire et leurs interconnexions complexes s'épanouirent en une structure presque organique de relations sociales, parfois appelée jajamani » (40). Le jajamani, terme hindi dérivé du sanskrit « yajamana », « chef de famille qui emploie des prêtres pour un rituel », est théorisé dans le Purusha-Sûkta. Il s'agissait d'« arrangements sociaux et économiques réciproques entre des familles de différentes castes au sein d'une communauté villageoise [...], par lesquels une famille assurait exclusivement certains services à une autre, comme l'accomplissement du rituel ou la fourniture de main-d'œuvre agricole, en échange d'un salaire, d'une protection et de la sécurité de l'emploi. Ces relations étaient censées se poursuivre de génération en génération et le paiement était normalement effectué sous la forme d'une part fixe de la récolte plutôt qu'en espèces » (41). « Donc, le système du jajamani d'une part empêcha la mobilité de la main-d'œuvre et d'autre part renforça l'idée de l'unité organique de la société, qui fut l'aspect le plus crucial du système [ultérieur] des castes » hiérarchiques (42). Mais les professions n'étaient pas encore héréditaires et ne déterminaient pas le rang social ; « les membres d'une même famille exerçaient des métiers différents, qui n'étaient pas synonymes d'appartenance à telle ou telle classe sociale » (43). « Le statut social d'un individu était déterminé par la place qu'il occupait dans l'économie agraire et le pouvoir qu'il exerçait dans le contexte sociopolitique de cette économie. Même des artisans tels que le rathakâra (charron), le karamâra (forgeron), le govikartana (chasseur) et le pâlâyala (messagers), qui furent ensuite rangés parmi les shudra, jouissaient d'un statut social élevé simplement parce qu'ils jouaient un rôle indispensable dans l'économie essentiellement agraire de la fin de l'ère védique » (44). Ce n'est que plus tard, à l'époque brahmanique, que « la classification des fonctions correspondit de plus en plus à des différenciations de rang » (45) et que, en conséquence, les divisions héréditaires de la société devinrent en principe rigoureusement fermées dans leur organisation, leurs usages et leurs droits propres, à l'époque où « les prêtres prirent la direction des affaires dans le contexte de l'émergence des différenciations sociales et économiques dans la culture urbaine naissante » (46), culture urbaine qui trouve son origine dans la réaction en chaîne que la production de surplus produisit.

Tant que la société aryenne fut fondée sur une agriculture de subsistance, les rares excédents étaient réservés à la consommation locale. Mais « en raison de l'introduction d'outils de fer plus puissants, l'homme put défricher de vastes étendues de forêts, cultiver de plus grandes surfaces et (les techniques d'irrigation aidant) produire plus de nourriture » (47), jusqu'à ce que la production agricole lui laisse un surplus.

De là le développement des échanges commerciaux ;

l'essor des marchés ;

l'expansion de l'artisanat et des industries non agricoles, expansion due principalement aux efforts de ceux de ces vaishya qui, comme expliqué plus haut, ne pouvant plus vivre du travail de la terre, avaient

dû changer de profession, voire en créer de nouvelles, d'abord à la campagne, puis dans les zones urbaines.

De là, donc, le développement des échanges commerciaux, l'essor des marchés, l'expansion de l'artisanat et des industries non agricoles et, une fois que l'argent se fut imposé comme moyen d'échange vers le VI^e siècle avant notre ère, la substitution de l'économie de marché à l'économie de subsistance et la transformation du produit industriel, auparavant simple source d'échange, en capital sous forme de marchandises. Cette suite de répercussions aboutit à l'apparition de véritables villes vers le VIII^e ou VII^e siècle avant notre ère et d'États au VIII^e siècle avant notre ère (48).

« La facilité avec laquelle il était possible de gagner de l'argent par le biais du commerce, de l'artisanat et même des réalisations intellectuelles, que la ville stimulait grandement, entraîna l'apparition d'une classe oisive, dont les exigences donnèrent une nouvelle impulsion à diverses industries d'articles de luxe. L'argent devint le nouveau critère de compétence sociale » (49). La production agricole et les entreprises commerciales étaient toutes deux aux mains de cette classe, dont les membres vivaient et faisaient leurs affaires dans les villes, où « leur surplus leur servait à acheter des produits de luxe et à se livrer à des activités improductives comme l'aumône ou la thésaurisation » (50). Ni l'une ni l'autre n'étaient soumises à l'impôt (51). Bref, « [l']excédent de richesse fut consacré à l'entretien de deux nouvelles castes ou varna, à savoir les brahmanes et les Kshatriya, qui ne se distinguaient pas par leur couleur de peau mais par leur profession » (52). Les Manusmriti avaient conseillé aux brahmanes et aux kshatriya de former une alliance dans leur intérêt commun. Une telle alliance, disent-ils, leur assurerait d'énormes gains dans ce monde et le suivant, faute de quoi les deux varna périraient (53). Des deux la caste des brahmanes était sans aucun doute celle qui profitait le plus de cette alliance et, de loin, la plus oisive (54).

Dans la Grèce hellénique, il y avait des prêtres, mais pas de caste sacerdotale (55). Dans la Rome antique et chez les anciens Germains, il y avait un sacerdoce, mais « le chef de famille était revêtu d'un caractère sacerdotal [...] c'est ce chef de famille qui préside au culte, qui prononce la prière et consulte les dieux [...] La famille [...] n'obéissait à aucun prêtre étranger ; elle avait en elle son sacerdoce, et son chef était en même temps son prêtre » (56). En effet, « le chef de chaque famille était le seul prêtre de celle-ci et il n'avait aucun supérieur en matière de religion » (57), qui « n'était l'invention d'aucun prêtre » (58). Chez les premières tribus aryennes, il n'y avait tout simplement ni prêtrise ni même de prêtres (59) et, en conséquence, il n'y avait pas non plus de temples (60).

« Le culte quotidien était pratiqué dans chaque maison, tant le matin que le soir ; il consistait à jeter dans le feu sacrificiel du ghee, du lait, de la viande, du jus de soma et d'autres articles qui constituaient

leur nourriture habituelle. De temps en temps, des sacrifices spéciaux étaient accomplis et des chèvres, des vaches, des taureaux et des chevaux étaient abattus pour être offerts aux dieux et aux invités. Les hymnes védiques étaient destinés à être chantés lors des sacrifices » (61). Bien que souvent de facture poétique, ces hymnes sacrés concernent essentiellement la vie quotidienne ; on y demande de posséder du bétail, des habitations fixes, une longue vie et une postérité nombreuse et d'être protégé contre les ennemis. « Ils n'ont pas la profondeur du sentiment religieux qui s'exprime dans les hymnes babyloniens bien antérieurs. Les instincts qui ont conduit à la création de la théocratie hindoue et la remarquable aptitude à la spéculation religieuse dont les brahmanes firent preuve par la suite ne faisaient pas partie des qualités initiales des Arya » (62).

Les hymnes védiques furent composés et chantés par les rishis et ce furent les devas qui firent des sacrifices sanglants une partie intégrante du culte. A l'origine, les Aryens n'étaient ni compositeurs d'hymnes ni chanteurs d'hymnes (63) et pratiquaient rarement des sacrifices sanglants. Ni les rishis ni les devas, qui professaient chacun une doctrine différente (64), ne semblent avoir été d'extraction aryenne (65). « Les hindous d'aujourd'hui s'imaginent que le rishi était un homme doué d'une sagesse divine qui menait une vie de tapas [ascète] ou de grande austérité dans l'isolement de la forêt. Par conséquent, ce que les rishis sont censés avoir dit est considéré comme quelque chose de sacré qu'aucun homme ne doit remettre en question. Bien sûr, il y avait des hommes (et aussi des femmes) exceptionnellement grands et sages parmi les rishis. Mais ils vivaient comme les autres membres de la tribu avec leurs femmes et leurs enfants, accumulaient des biens, cultivaient des terres et possédaient de grands troupeaux de bétail. Certains rishis vivaient dans les palais des chefs ou des rois et dirigeaient pour eux les cérémonies sacrées, en échange de quoi ils recevaient de riches récompenses de centaines de vaches, de pièces d'or et de tissus. Les rishis étaient également des guerriers redoutables qui combattaient les aborigènes et les tuaient par centaines et par milliers. À l'exception de leur éducation, ils étaient à tout autre égard comme les autres hommes et femmes de la société » (66). Ils faisaient partie du vish.

Il n'en allait pas exactement ainsi des brahmanes, qui prétendaient descendre des rishis (67) et qui, pas plus qu'eux, ne semblent avoir été d'origine aryenne – dans le Rig-Véda, beaucoup sont décrits comme ayant la peau basanée, voire noire, le nez plat et les lèvres charnues (68). « Il semble [...] que, au début de la période où les hymnes du Rig-Véda furent composés, les brahmanes n'étaient pas une institution ; il n'y avait pas beaucoup de familles de brahmanes et, parmi celles-ci, seules quelques-unes étaient des familles de prêtres [...] ce n'est qu'en théorie que les brahmanes formaient une caste. Ils n'avaient pas d'organes bien structurés avec un chef et un conseil. C'était un groupe de prêtres qui étudiaient et méditaient sur les Védas et offraient des sacrifices aux dieux » (69). Toutefois, il semble que seuls quelques-uns se consacraient entièrement au rituel védique, tandis que la plupart avaient d'autres activités ; contrairement aux rishis, il n'apparaît pas qu'ils se soient livrés à des travaux agricoles, ni qu'ils aient eu des occupations guerrières, au début de l'ère védique (70). Ce qui les distinguait radicalement des rishis, qui, comme les Aryens, « ne semblent guère avoir cru en l'au-delà, en

l'immortalité de l'âme ou en un état futur de récompenses et de punitions » (71), était leur ascétisme (72), doublé d'un mépris non seulement du monde, mais aussi des hommes, des non brahmanes.

Au départ, les chefs aryens engagèrent des brahmanes pour qu'ils officient comme prêtres, tout en « les considéra(n)t avec un certain mépris comme de simples mercenaires sacrificateurs, qui se rendaient coupables d'une supposition impardonnable, s'ils tentaient de s'établir sur un pied d'égalité avec (eux) » (73). Avec le temps, cependant, « ils reconnurent les brahmanes comme les seuls agents entre l'homme et la divinité ; comme les seuls prêtres autorisés à offrir des sacrifices. Désormais, ils furent identifiés aux envahisseurs aryens et chaque conquête effectuée par les [Aryens] fut suivie de l'introduction et de l'établissement de la hiérarchie brahmanique » (74). Durent-ils cette élévation à la profonde impression que leurs rituels et leurs austérités firent sur les Aryens (75) ? Des pouvoirs surnaturels leur étaient prêtés et ils ne firent rien pour dissiper cette croyance, qu'« ils exploitèrent de nombreuses manières subtiles et sans scrupules » (76), en attisant les superstitions : « Un prêtre, dit le Mânava Dharma Sâstra (XI, 30) qui connaît bien la loi n'a pas besoin de se plaindre au roi d'une blessure grave, puisque, même par son propre pouvoir, il peut châtier ceux qui le blessent ». Que les vers suivants (XI, 31) se situent immédiatement après ceux qui viennent d'être cités n'était pas fait pour rassurer le roi : « son propre pouvoir, qui ne dépend que de lui, est plus puissant que le pouvoir royal, qui dépend des autres hommes ; par sa propre puissance, donc, un brahmane peut contraindre ses ennemis. » Donc, « [l]'intérêt des nonbrahmanes était de se les concilier, de ne pas susciter leur colère, et de profiter dans la mesure du possible de leurs pouvoirs » (77). Mais, en fin de compte, les cérémonies des brahmanes ne purent faire forte impression sur les Aryens que parce que, n'ayant pas pu vivre « de nombreux siècles dans le climat doux de [la] vallée [du Gange] sans perdre leur vigueur et leur virilité, au fur et à mesure qu'ils gagnaient en savoir – et en civilisation » (78), ils étaient devenus impressionnables ; et, s'ils étaient devenus impressionnables, comment ne pas penser que cela ait été dû à des croisements avec des populations autochtones (79) ?

Mais la raison principale de l'élévation des brahmanes réside sans doute dans la part de plus en plus importante qu'avait pris l'agriculture dans l'économie des tribus aryennes, qui s'explique à son tour par deux raisons : la première est que le rituel prit un caractère de plus en plus agraire et que, des rites étant nécessaires pour chaque opération agricole (semailles, moisson, etc.), leur nombre augmenta, rendant la présence des prêtres encore plus sensible et même, métonymiquement, encore plus visible, avec l'édification de temples dans toutes les communautés villageoises (80). Plus ou moins comme, plus tard, à Rome, « chaque famille, dès qu'elle eut une demeure fixe, eut un autel qui fut la pierre du foyer [...] où le feu était perpétuellement entretenu, on déposait avant chaque repas les prémices de la nourriture ; avant de boire, on y versait une libation » (81) et le rite s'arrêtait là. Il envahit désormais tout l'espace et tout le temps. La seconde est que le brahmane s'imposa comme le bras armé des grands propriétaires terriens et des chefs de tribu, en les aidant à mater les jacqueries des vashya, ce pour quoi il recevait de larges récompenses qui le rendaient économiquement supérieur à ces derniers (82). Par une sorte de réaction en chaîne, « l'accumulation de richesses par les [nobles] favorisa la

division du travail entre [les Aryens] et permit aux brahmanes de se consacrer entièrement à leurs activités » (83) et de s'enrichir à leur tour.

Offrir des cadeaux aux brahmanes était un imprescriptible devoir religieux. Ces cadeaux constituaient une part nécessaire de l'expiation et du sacrifice. Les rituels « accompagnés de festins, de musique, de boissons et d'autres plaisirs, qui duraient parfois plusieurs jours et plusieurs mois [...], se terminaient inmanquablement par la remise ostentatoire de riches cadeaux aux prêtres » (84). L'appétit venant en mangeant, il était dans leur intérêt non seulement de multiplier les rites et les cérémonies sacrificielles (85), mais aussi de les élaborer et donc de les compliquer : à loisir (86). De plus, « (i)ls enveloppèrent ces cérémonies rituelles dans un mystère si obscur que seuls des adeptes professionnels pouvaient les interpréter correctement. Ainsi, le culte [...] de l'Indo-Aryen primitif se transforma en une religion aride de sacrifice et de pénitence (le brahmanisme). Des traités liturgiques, connus sous le nom de Brâhmana, contenant des règles élaborées pour l'exécution des sacrifices, furent rédigés. Les règles les plus minutieuses furent formulées pour faire pénitence, non seulement pour les erreurs commises et observées lors de l'exécution d'un sacrifice, mais aussi pour d'hypothétiques omissions qui auraient pu échapper à l'observation des prêtres. Ainsi, la littérature liturgique devint si lourde et le cérémonial sacrificiel si complexe que les kshatriya et les vaishya furent obligés de les laisser aux soins des Brahmanes, qui devinrent ainsi les seuls dépositaires en quelque sorte du bien-être religieux des classes de deux fois nés et qui, de par la nature et l'importance de leur fonction, occupaient le rang social le plus élevé » (87). Ainsi, « [l]'emploi de purohita (brahmanes royaux) ou de prêtres de famille, autrefois facultatif, devint un devoir sacré, si l'on ne voulait pas que les sacrifices tombent en désuétude. Le brahmane obtint le monopole des fonctions sacerdotales et une engeance de spécialistes sacerdotaux se créa... » (88) Il y eut désormais des brahmanes attachés comme sacrificateurs publics aux communautés villageoises, des prêtres domestiques attachés aux familles des chefs de clan et des purohita et, alors que, pendant un certain temps, tout le monde avait pu devenir brahmane (89), il arriva un moment où cette engeance « tendit continuellement à resserrer ses rangs contre l'intrusion des étrangers » (90).

Ce n'était pas assez que de faire de l'accomplissement des rituels une profession, d'en faire la profession par excellence, il fallait encore la rendre héréditaire (91). Pour ce faire, les brahmanes réussirent à persuader les non brahmanes que « ce n'était pas la vertu qui faisait le brahmane, mais la naissance. Les mariages mixtes avec d'autres membres de la communauté aryenne furent d'abord découragés, puis totalement interdits et c'est ainsi que se développa graduellement la loi rigide de l'endogamie, qui distingue le système de castes indien d'autres formes apparemment similaires de hiérarchisation sociale » (92). Les brahmanes durent « leur suprématie non pas à la pureté de leur descendance, mais à leur monopole sur les traditions védiques » (93), comme nous le verrons plus bas. Le Kâthaka Samhitâ n'affirme-t-il pas ce que qui prime, c'est la connaissance et non la descendance (94)?

Les brahmanes avaient une conception exclusiviste du principe héréditaire : ils s'en réservaient l'application à eux-mêmes, comme le montre la logique dysgénique qui sous-tend le concept brahmanique de « seconde naissance ». Cette « seconde naissance », réservée aux trois premières castes, est décrite dans divers écrits brahmaniques comme dépendant de l'acquisition des connaissances sacrées et de l'avancement dans la vertu. « Il (le deux fois né) doit s'efforcer à la fois d'acquérir la connaissance de Dieu et de réciter les Védas, 'devoirs dont l'accomplissement lui assure une félicité sans fin', mais que, s'il est un kshatriya ou un vaishya, il ne peut étudier qu'avec l'aide d'un précepteur brahmanique » (95). « Tout comme, déclare Evola, dont rien ne montre qu'il ait eu connaissance des détails de ce rituel (96), le baptême est la condition indispensable pour faire partie intégrante de la communauté chrétienne, l'initiation est le moyen d'entrer effectivement dans la grande famille aryenne. L'initiation détermine la 'seconde naissance', elle crée le dvija, 'celui qui est né deux fois' ». Cependant, ajoute-t-il, « [e]lle diffère de la conception catholique en ce qu'elle n'est pas un sacrement qui peut être administré à n'importe qui, quel que soit son sang, sa race et sa caste, conduisant ainsi à une démocratie de l'esprit » (97). En quoi il se trompe lourdement, car, comme l'explique Hewitt dans « Notes sur l'histoire ancienne de l'Inde du Nord », la dikshana (initiation) était elle aussi ouverte à tous, quelle que soit leur race ; elle avait été conçue dès le départ comme une manière d'intégrer les non Aryens influents à la communauté aryenne et entra en vigueur du jour où « les Aryens les plus importants comprirent pour la première fois qu'il serait plus facile de conquérir les puissantes tribus non aryennes en les admettant dans la communauté aryenne qu'en les combattant... » Or, d'après l'indianiste britannique, ce fut le rishi Vishvamitra qui les aida à « saisir [cette] idée » (98).

Comme « [l]e rituel s'étendait à presque toutes les heures du jour et à toutes les fonctions de la nature et de la société [...] ceux qui étaient les seuls juges et ordonnateurs de ces devoirs compliqués et interminables ne pouvaient qu'avoir une énorme influence sur la mentalité du peuple » (99). L'immense influence que les brahmanes exerçaient sur toute la population était également due à leur image, qu'ils « cultivaient soigneusement » (100), de gardiens et d'interprètes exclusifs de la science sacrée. Il ne s'agissait pas que d'une image : les brahmanes, les kshatriya et les vaishya peuvent étudier les Védas, mais seuls les premiers sont autorisés à l'enseigner, tandis qu'il est absolument interdit aux shudra de les lire. Ce n'était pas tout. « La curieuse doctrine de la transmigration [, complément de celle du karma] satisfaisait les malheureux en leur expliquant que leurs malheurs présents étaient le résultat de leurs propres actions dans une vie antérieure et qu'ils éviteraient d'en subir d'autres dans leurs vies futures en faisant preuve de libéralité envers les prêtres dans la vie présente » (101). « Ici encore, nous sommes mis en présence de l'étonnant éclectisme des ressources et de l'habileté de gestion qui ont toujours caractérisé les Brahmanes. La doctrine de la transmigration des âmes a très tôt pris racine dans le pays ; les brahmanes l'ont très discrètement intégrée à leur système et l'ont adaptée à leur système de castes de manière à lui donner une force et une importance supplémentaires ; ils ont renforcé la hiérarchie des castes en enseignant à leurs disciples l'idéologie du karma ; ils ont fait comprendre à chaque prêtre la nécessité de prêter une attention toute particulière aux devoirs de sa caste, en le menaçant de la perspective effrayante de renaître shudra en guise de punition pour sa négligence ; ils ont incité le shudra à redoubler de zèle dans l'exécution de ses obligations – qui consistaient tout particulièrement à

subvenir à tous les besoins des brahmanes -, en lui assurant qu'il pourrait en être récompensé à sa prochaine naissance par l'élévation au rang de 'deux fois né' » (102). Quant aux vaishya et au kshatriya, les brahmanes les contrôlaient par l'éducation (103).

Les écoles brahmaniques enseignaient aux vaishya, pour la plupart agriculteurs, commerçants ou éleveurs, les techniques relatives à ces métiers et aux kshatriya la tactique militaire, la diplomatie et la science politique ; et, « de même que dans le Mahâbhârata, Drona est le brahmane qui apprend aux Pandava le maniement de l'arc et d'autres armes de guerre, ainsi le diplomate et politicien brahmanique était à la tête du conseil royal » (104) – il était également le précepteur des enfants royaux. La remarque qu'« il est remarquable que les brahmanes ne se soient jamais investis du pouvoir royal (105) peut sembler hors de propos ; elle ne l'est plus lorsqu'on lit, dans les Manusmriti (I, 99) : « Car un Brahmane en naissant naît au premier rang sur cette terre, seigneur de toutes les créatures, (préposé) à la garde du trésor de la loi sacrée » (106). En tant que seuls interprètes des lois, les brahmanes détenaient de facto le pouvoir judiciaire et le pouvoir législatif (107). « Le code était déjà parfait et complet, puisqu'il émanait de l'Être divin et ne pouvait en aucun cas être interprété autrement que dans le sens qu'il plaisait aux brahmanes d'imposer. Le roi n'était guère plus qu'un serviteur des brahmanes » (108). Le purohita marquait l'ascendant qu'il avait sur lui d'un geste qu'il faisait lors du rituel d'intronisation royale : il le frappait silencieusement avec des bâtons (109).

Les Manusmriti (I, 100-101 ; 37-38) disent : « Tout ce que ce monde renferme est en quelque sorte la propriété du Brahmane ; par sa primogéniture et par sa naissance éminente, il a droit à tout ce qui existe. » « Le Brahmane ne mange que sa propre nourriture, ne porte que ses propres vêtements, ne donne que son avoir ; c'est par la générosité du Brahmane que les autres hommes jouissent des biens de ce monde » (110). « Lorsqu'un Brahmane instruit vient à découvrir un trésor jadis enfoui, il peut le prendre en entier ; car il est le seigneur de tout ce qui existe ; Mais quand le roi trouve un trésor anciennement déposé en terre, et qui n'a point de maître, qu'il en donne la moitié aux Brahmanes, et fasse entrer l'autre moitié dans son trésor » (111). Le sentiment de supériorité absolue qui s'exprime dans ces passages et dans bien d'autres de la littérature brahmanique et la capacité des brahmanes à persuader les autres de leur propre supériorité (112) explique en partie l'instauration du chaturvarna, dont l'enracinement profond dans la société indienne constitue preuve de leur ascendance effective. En effet, « les brahmanes n'ont pas inventé les castes, mais la hiérarchie des castes » (113).

Le pandit Bhattacharya, tout en reconnaissant que « la caste a sans doute son origine dans la législation brahmanique », affirme qu'« ... il n'y a aucun fondement à la doctrine selon laquelle elle est le résultat de la politique incarnée dans la maxime machiavélique 'diviser pour régner'. Il n'est nul besoin de beaucoup réfléchir pour s'apercevoir que le système des castes introduit et appliqué par les Sastras brahmaniques ne peut être la cause d'une quelconque fracture sociale » (114). Les faits parlent pourtant d'eux-mêmes : le système des castes « libéra les forces de désintégration et de rivalité mutuelle [...] dans

le pays. En quelques siècles, il devint de mode dans tout le pays de former des groupes sociaux exclusifs et de refuser de s'associer avec d'autres, sous un prétexte ou un autre. Tantôt, il s'agissait d'un conflit entre les chefs, tantôt c'était la dignité d'une famille riche ; tantôt encore, il pouvait s'agir d'un conflit de castes ; – quelle que soit la provocation ou la justification, les ignorants passaient leur temps à faire valoir des revendications de priorité sociale ou à attribuer une infériorité sociale (à tel ou tel autre groupe que celui auquel ils appartenaient) et à se diviser en 'castes' distinctes qui refusaient de coopérer entre elles. Les brahmanes encouragèrent ces divisions, car chaque caste supplémentaire renforçait le système dans son ensemble et permettait à la caste dirigeante des brahmanes d'accroître sa sécurité et son influence. Les rois faisaient respecter ces différences avec une sévérité impitoyable » (115).

Longtemps, les kshatriya, qui, avec les brahmanes, tenaient le peuple sous leur domination, furent eux-mêmes soumis aux brahmanes (116). Ils le furent littéralement, suite à la défaite cuisante que les brahmanes, à la tête d'une armée apparemment composée de neuf groupes de shudra, leur avait infligée à la bataille de Kurukshetra (vers le Xe siècle avant notre ère), déclenchée à l'instigation de Sri-Krishna, un kshatriya sous l'influence des prêtres (117). Décimés et même quasiment exterminés (118), les kshatriya ne disparurent pourtant pas de la surface de la terre et une réaction, que René Guénon ne craint pas d'appeler « La Révolte des kshatriyas » (119), finit par se produire. Les rois, tout en se conformant extérieurement aux prescriptions de leurs purohita, en vinrent à entrer en contestation avec eux au sujet de l'efficacité des sacrifices dans un certain nombre d'écrits connus sous le nom d'Upanishad (800-500 avant notre ère), contestation qui faisait écho et amplifiait la querelle, racontée dans les Védas, dans le Râmâyana ainsi que dans le Mahâbhârata et sur laquelle nous avons vu Hewitt revenir longuement, entre le brahmane Vashishtha et le kshatriya Vishvamitra au sujet du dogme selon lequel seul un fils de brahmane pouvait exercer des fonctions sacerdotales. En réalité, bien plus que cette controverse et même que les Upanishad (120), ce qui, outre, plus tard, le bouddhisme, épitomise l'antagonisme entre les kshatriya et les brahmanes est l'idée, qui, soit dit en passant, confirme l'hypothèse selon laquelle le sacerdoce en Inde était une institution pré-aryenne, que « les brahmanes étaient les prêtres des démons, que les démons eux-mêmes étaient des brahmanes » (121) et le fait que, dans le Rig-Véda, Indra est souvent loué pour avoir tué des démons et le brahmane Vrtra (122).

Une théorie des deux pouvoirs similaire à celle des deux glaives du pape Gélase 1er est exposée dans les Brâhmana et dans les « Samhita » du Rig-Véda, où l'union du sacerdotium (brahma) et du regnum (ksatra) est comparée à un mariage, comme le met en lumière *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* (123), étude exhaustive des textes relatifs à la conception des rapports entre le pouvoir temporel et l'autorité spirituelle dans l'Inde ancienne. Or, il est significatif qu'il n'y soit nulle part question du « chakravartin aryen détenteur des deux pouvoirs et roi des rois » (124). Assurément, Evola « ne l'a pas inventé » (125). Le titre de chakravartin ne semble cependant s'être imposé que sous le bouddhisme (126). De toute façon, il ne pouvait pas y avoir d'unité des deux pouvoirs dans les premières communautés aryennes, puisque, comme nous l'avons montré plus haut,

elles n'avaient ni sacerdoce ni royauté. De ce qui précède au sujet du système hiérarchique des castes il ressort également sans conteste qu'il est inexact qu'il ait été instauré peu après l'entrée des tribus aryennes dans la péninsule indienne et qu'il l'ait été pour des raisons d'ordre purement racial. L'ethnographe et administrateur colonial Sir Herbert Hope Risley (1851–1911) et René Guénon résument parfaitement la conclusion générale à en tirer, lorsqu'ils observent, le premier que « des légendes similaires (la tradition orthodoxe que l'on retrouve dans les lois de Manu, le Mahâbhârata, les Purâna, le Jâtimâlâ et les Guirlandes des castes), aussi dépourvues soient-elles de précision historique, servent néanmoins à jeter une certaine lumière sur l'origine probable du système des castes en général et de la caste des brahmanes en particulier [et] [...] montrent clairement que la tradition indienne primitive suppose l'unité substantielle de la race aryenne ; qu'elle considère les rois et les prêtres comme des hommes du même tonneau et que les distinctions de caste n'existent pas de toute éternité, mais se sont introduites progressivement » (c'est nous qui soulignons) (127) ; le second que « la caste [...] est une fonction sociale déterminée par la nature propre de chaque être humain. Le mot varna, dans son sens primitif, signifie 'couleur', et certains ont voulu trouver là une preuve ou tout au moins un indice du fait supposé que la distinction des castes aurait été fondée à l'origine sur des différences de race, mais il n'en est rien, car le même mot a, par extension, le sens de 'qualité' en général, d'où son emploi analogique pour désigner la nature particulière d'un être, ce qu'on peut appeler son 'essence individuelle', et c'est bien là ce qui détermine la caste, sans que la considération de la race ait à intervenir autrement que comme un des éléments qui peuvent influencer sur la constitution de la nature individuelle » (128). Si encore chaque caste avait correspondu à une race particulière, mais ce n'était évidemment pas le cas : dès le départ, il y avait, comme relevé plus haut, des brahmanes d'origine non aryenne et, très vite, il y eut, par le biais de la dîkshana, des kshatriya « deux fois nés » d'extraction non aryenne, jusqu'à ce que la caste des kshatriya elle-même ressemble racialement à ce qu'est l'aristocratie en Europe depuis le XIXe siècle au moins (129) ; il n'est pas jusqu'aux shudra qui, pour certains, n'aient été blancs (130).

B.K., « Considérations sur la question aryenne », traduction augmentée de « Appendix 2: On the Early History of Northern India », in Julius Evola, *Synthesis of the Doctrine of Race*, Cariou Publishing, 2020.

(1) F. E. Pargiter, *Ancient Indian Historical Tradition*, Oxford University Press, Londres, 1922, p. 303.

(2) <https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2018/09/30/notes-sur-lhistoire-primitive-du-nord-de-linde-1/>.

(3) Praphullachandra Basu, *Indo-Aryan Polity: Being a Study of the Economic and Political Condition of India as Depicted in the Rig Veda*, 2e éd., considérablement augmentée, P. S. King & Son, Limited, 1925, p. 112. L'équivalent du griha dans la Rome ancienne pourrait être le domus (Kishore Mohan Chatterje, *The Law Relating to the Transfer of Immoveable Property, Inter Vivos*, s. l., 1887, p. 14). Nous dirions aujourd'hui « famille étendue », sachant que « [n]ous n'avons pas grande chance de comprendre la nature de la famille archaïque si nous la désignons par ce terme. Non seulement le mot famille, ou

Familia, est désespérément ambigu, mais encore le foyer archaïque est essentiellement différent de la famille, telle que nous la comprenons. Au-delà des ressemblances extérieures qui existent de par la nature même du cas, ce Foyer ne ressemblait guère à ce que l'on trouve dans la société moderne. Il reposait sur une théorie que nos croyances repoussent. Il visait un objet que nous pouvons difficilement comprendre. Il était fondé sur un mécanisme que nous avons depuis longtemps dépassé. La théorie sur laquelle il reposait était l'obligation primordiale et continue du culte des ancêtres. L'objet pratique qu'il visait était l'exécution régulière et correcte des sacra, c'est-à-dire le culte propre au foyer. Le mécanisme par lequel les sacra étaient maintenues était le caractère collectif du Foyer et la succession perpétuelle du Père du Foyer » (William Edward Hearn, *The Aryan Household: Its Structure and Its Development*, Londres et New York, Longmans, Green, and Co, 1891, p. 63)

(4) James Kennedy, *The Aryan Invasion of Northern India: An Essay in Ethnology and History*. In *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, octobre 1919 [p. 493-529], p. 509.

(5) Suvira Jaiswal, *The Changing Concept of 'Grihapati'*, in *Proceedings of the Indian History Congress*, vol. 53, 1992, p. 87-96, est d'avis que, dans le Rig-Véda, le grihapati « n'était pas le chef d'une famille patriarcale commune, mais le chef d'un clan qui vivait sous le même toit et formait une unité sociale, économique et rituelle ».

(6) Rana Singh, *Geographical Thoughts in India: Snapshots and Visions for the 21st Century*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle Upon Thyne, 2009, p. 307.

(7) Romila Thapar, *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300*, Penguin Books, 2003, p. 147.

(8) Rai Lajpat, *The Political Future of India*, 1re éd., outlook, Francfort-sur-le-Main, 2020, p. 30.

(9) « Il y a des passages dans le Mahâbhârata qui indiquent explicitement que, au début, la société indienne ne connaissait ni gouvernant ni gouverné. A cette époque, c'est-à-dire, au krita yuga, il n'y avait pas d'État, pas de roi, pas de punition, pas de punisseur. Tous les hommes se protégeaient mutuellement par le Dharma » (K. Damodaran, *Indian Thought. A critical Survey*, Asia Publishing House, Bombay, 1967, p. 57 ; A. C. Bhaktivedanta Swami, *Śrīmad Bhagavatam: The creative impetus [Fifth Canto — Part Two]*, The Bhaktivedanta Book Trust, 1975, p. 541). L'auteur, qui fut l'un des fondateurs du Parti Communiste indien, se réfère au Shanti Parvan (Livre de la consolation), le douzième livre du Mahâbhârata, où il est effectivement question d'une époque où il n'y avait pas de rois en Inde. Bhishma, l'un des plus puissants guerriers de ce récit épique, y expose deux théories sur l'origine de la royauté. Selon l'une, l'époque qui précéda la naissance de la royauté était caractérisée par l'insécurité pour les faibles et le pouvoir illimité pour les forts ; l'autre la considère comme une époque de paix et de tranquillité.

(10) James Kennedy, op. cit., p. 509 ; voir aussi Rai Lajpat, op. cit., p. 29 et sqq. et Narendranath Law, *Ancient Indian Treatises of Peace* et K. P. Jayaswal, *The Hindu Parliament under Hindu Monarchy*. In *Modern Review*, vol. XXVII, n° 1-6, janvier-juin 1920 [p. 55] ; [p. 125-33].

(11) Cité in Rai Lajpat, op. cit., p. 30. « Les communautés védiques étaient dirigées en particulier par un rājan [/rāj], que nous traduisons par 'roi', même si, à juste titre, certains érudits ont hésité sur cette traduction et ont préféré 'chef'. Aucune traduction ne rend vraiment compte de l'étendue ou de la nature de la fonction, car les rājan régnaient apparemment sur divers groupes sociaux ou confédérations. Un rājan pouvait diriger un certain nombre de clans ou une tribu ou une alliance de tribus. De même, les responsabilités d'un rājan pouvaient dépendre de l'objectif en vue duquel une confédération ou une alliance avait été formée. Enfin, le processus de nomination d'un rājan pouvait également dépendre de l'importance du groupe sur lequel il régnait et éventuellement aussi de la période de l'histoire rig-védique. Le rājan exerçait ses fonctions en période de sédentarisme aussi bien qu'en période de nomadisme, mais les opinions divergent quant à savoir s'il y avait un seul rājan en poste à la fois aux périodes de sédentarisme et aux périodes de nomadisme ou si différents rājan étaient nommés à différentes époques ou même si plusieurs rājan exerçaient leurs fonctions en même temps » (Joel P. Brereton et Stephanie W. Jamison, *The Rigveda. A Guide*, Oxford University Press, Oxford, 2020, p. 37-8)

(12) Rai Lajpat, op. cit., p. 31.

(13) Jaimal Raj, *The Rural Urban Economy And Social Changes In Ancient India, 300 B.C. to 600 A.D.*, 1974, Bhāratiya Vidyā Prakāshan, Vārāṇasī, 1974, p. 301. La propriété collective de la tribu ou de la communauté de village exista chez d'autres peuples d'origine aryenne. « Il existe de nombreuses preuves que les anciens Grecs et Romains étaient organisés en clans de village, avec des propriétés foncières communes. Morgan dit que les gens athéniens, ou clan, dans certains cas, au moins, détenaient des biens en commun. Thucydide parle de ces communautés comme de systèmes indépendants de gouvernement local et il semble que, à une certaine époque, il n'y avait pas de ville d'Athènes, mais de nombreuses communautés villageoises en Attique. Les gens de Rome étaient également en possession de terres communes, d'un nom de clan commun, de rites religieux communs, d'un lieu de sépulture, etc. Mommsen décrit 66 communautés villageoises au bord du Tibre, d'où est née Rome. L'existence de ces villages claniques ne fait aucun doute » (Charles Morris, *The Aryan Race: Its Origins and Its Achievements*, 2e éd., S. C. Griggs and Company, Chicago, 1892, p. 119 ; voir aussi Édouard Gauckler, *Recherches sur la propriété collective à Rome et son influence sur le droit*, Nancy, 1883).

(14) Jaimal Raj, op. cit., p. 14.

(15) Ibid., p. 301.

(16) M. K. Dhavalikar, *The Aryans: Myth and Archaeology*, Munshiram Manoharlal Publishers, 2007, p. 91.

(17) S. A. Dange, un des fondateurs du Parti Communiste indien, s'y est risqué, dans un livre intitulé précisément *India: From Primitive Communism to Slavery* (1951), dont le polymathe de sensibilité marxiste D. D. Kosambi (1907–1966) dit, dans la recension qu'il en fait (*Marxism and Ancient Indian Culture*, in D. D. Kosambi et Anees Jahan Syed, *D. D. Kosambi on History and Society : Problems of Interpretation*, University of Bombay, Bombay, 1985, p. 73), qu'il « n'aurait pas mérité une recension, si

ce n'était le fait que ce serait jeter le discrédit sur le marxisme que de ne pas réfuter un tel morceau de bravoure ». « Le marxisme, ajoute-t-il, n'est pas un substitut à la réflexion, mais un instrument qui doit être utilisé, avec un minimum de compétence et de compréhension, pour analyser le matériel approprié. Entrecouper des conjectures sans fondement avec des citations d'Engels ne suffit pas » (ibid., p. 78) ; « le marxisme, poursuit-il, peut s'appliquer à l'étude de la culture indienne. Il peut être très efficace s'il est utilisé correctement. Le matriarcat a effectivement existé, mais pas chez les Aryens à l'époque où Dange voudrait qu'il ait existé chez eux ; le temps est une donnée qui ne signifie pas grand chose dans son livre, la chronologie est sans importance pour lui. Nous savons beaucoup de choses sur le fonctionnement effectif des tribus indo-aryennes, en particulier les Vajji et les Licchavi, mais pas grâce aux Védas et pas au sujet des temps primitifs. Ces oligarques, qui ont porté haut leur nom au moins pendant un millénaire, sont les vratyas [ascètes itinérants] et, contrairement à ce qu'affirme Dange, ils n'appartiennent pas à la période védique, ce qui montre que les sources qu'il utilise sont aussi incorrectes que l'est son analyse. Mais il est si soucieux d'identifier [dans l'histoire indienne] les étapes générales définies par Engels qu'on peut trouver des inexactitudes atroces à presque toutes les pages » (ibid., p. 77) ; s'agissant de la thèse sus-mentionnée du marxisme vulgaire, il argue de ce que « chacun n'[avait] pas un droit égal à tous les produits » (D. D. Kosambi, *Combined Methods in Indology and Other Writings*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 25, <http://www.arvindguptatoys.com/arvindgupta/ddkindoparto> ne.pdf ; voir aussi Bibhuti Bhushan Kundu, *Was India in Primitive Communism in the Early Vedic Period?* In *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. 66, n° 1/4, 1985 [p. 63-83] et E. Washburn Hopkins, *Land-Tenure in Ancient India*. In *Political Science Quarterly*, vol. 13, n° 4, décembre 1898 [p. 669-86]). Il serait plus exact de dire que chacun, dans les strictes limites du clan auquel il appartenait, avait un droit égal à tous les produits : samanâmastu.

Il convient de noter une des particularités qui se rencontrent chez les auteurs marxistes ou marxisants indiens, dont certains ont été mis à contribution ici : leur analyse historique prend en considération la lutte des classes, les modes de production et les rapports sociaux de production, catégories interprétatives de l'historiographie marxiste canonique, mais aussi la race. Enfin, la prise en compte des facteurs économiques dans l'histoire n'est pas réservée aux seuls auteurs marxistes ou marxisants, comme en témoigne la pénétrante étude de David Astle intitulée *The Babylonian Woe* (voir <https://elementsdededucationraciale.wordpress.com/2015/10/18/sparte-les-pelanors-la-richeesse-et-les-femmes/>)

(18) A. N. Bose, *Evolution of Civil Society and Caste System in India*. In *International Review of Social History*, vol. 3, n° 1, 1958 [p. 97-121], p. 98.

(19) Jaimal Raj, op. cit., p. 301.

(20) « Les Indo-Aryens n'ont jamais pratiqué exclusivement l'élevage de troupeaux et n'ont donc jamais été de purs nomades dans leur longue histoire. Au contraire, le pastoralisme et l'agriculture ont toujours été présents dans leur vie, mais dans des proportions variables » (Gyula Wojtilla, *Agriculture Versus Pastoralism in Indo-Aryan Prehistory*. In *Chronica* 11, 2011, janvier [p. 62-70], p. 70 ; voir aussi Childe V. Gordon, *The Aryans: A study of Indo-European origins*, Kegan Paul, 1926).

(21) Ibid., p. 14.

(22) A. N. Bose, op. cit., p. 99-100.

(23) Ibid., p. 100.

(24) « 'Gotra', 'étable', est un terme qui apparut à l'époque reculée où le bétail partageait l'habitation familiale et, par analogie, il désignait aussi le domicile que partageaient un apprenti et son maître. La parenté de sang n'était pas au départ le principe fondamental du gotra [...]. Pāṇini et Patañjali définissent tous deux le gotra comme la relation entre ceux qui observaient le rituel sacrificiel d'un rishi particulier, choisi pour être le patriarche spirituel de ce gotra » (Benjamin Walker, *Hindu World: An Encyclopedic Survey of Hinduism*, vol.1 : A-L, Routledge, 2019, p. 247).

(25) Irawati Karve, *Kinship Organization in India*, Asia Publishing House, Bombay, 2e éd. Revue, 1965, p. 123. « Kulam » est un des trois termes, avec « jâti » et « jâta », pour « caste » (ibid., p. 5). À l'origine, le système d'organisation tribale connu sous le nom de « gotra » était propre aux brahmanes (ibid., p. 48) ; qu'il s'agisse du gotra ou du vamsa, le groupe était désigné par le nom de l'ancêtre commun masculin, tandis que de nombreux kula portaient le nom de la localité où ils résidaient (ibid., p. 123). Une étude particulièrement pointue, dont sont cités ci-dessous de longs extraits, a montré qu'ils devaient avoir un caractère fortement matriarcal.

« 'Kula' est assimilé à une étendue de terre pétrie ou cultivée. Nirukta (VI.26) explique que l'épithète de la rivière Vitasta est 'maha-kula', ce qui signifie 'avoir des rives puissantes ou hautes'. Ici, 'Kula' se prononce également comme 'kula'. Par conséquent, le composé maha-kula doit signifier 'fleuve bordé d'une vaste étendue de terre cultivée. Patanjali, commentant Panini VII 3.1, remarque que le riz était cultivé sur les rives du fleuve Devika (Devika-kulah salayah). R. S. Sharma observe : 'en raison de l'insuffisance relative des moyens artificiels d'irrigation, le principal espoir des paysans résidait dans l'inondation de leurs terres par les rivières en crue pendant la saison des pluies. On en trouve une indication dans une illustration grammaticale qui nous informe que les rives de la rivière Devika étaient particulièrement adaptées à la culture du riz.' »

« Dans son commentaire de Panini I.1.24, Patanjali appelle les canaux qui irriguaient les rizières, kuhas (Salartham kulyah praniyante). Le pali se sert d'un terme révélateur pour désigner un canal, à savoir 'matika'. Bouddha parle de champs bénis par des canaux (khattam matika-sampannam hoti). Suivant le commentateur Buddhaghosa, 'matika' signifie 'mère' (Matika'ti mataro janettiyo'ti attho). « La philosophie bouddhiste primitive l'utilisait comme synonyme de 'cause', 'matrice d'effets'.

« 'Kulya' désignait un panier à vanner et une mesure de maïs égale à 8 drona ou 16 maund.

« Manu (VI I.1 19) enjoint à un roi de rémunérer les services des seigneurs de dix et vingt-cinq villages avec respectivement un et cinq kula de terre [...]

« 'Kulam', '(autant de terres qu'il y a de) familles', est en fait un terme technique que Medh. explique par 'ghanta', mot courant dans certains districts. Gov., Kull, Nar. et Ragh. affirment qu'il s'agit du double

d'une charrue moyenne, c'est-à-dire de ce qui peut être cultivé avec douze bœufs, tandis que Nand. lui donne le sens de 'part d'un cultivateur'.

« V. S. Agrawal pense que 'kula' était l'équivalent de deux terres labourées, Manu fait référence à une mesure de terre appelée 'kula' et équivalente à deux terres labourées...comme le dohalika des concessions de terres.

[...]

« 'Kula' signifie 'femme' dans le tantrisme, qui est de la magie agricole. D. Ghattopadhyaya définit la magie agricole comme suit : 'la magie agricole repose sur le principe selon lequel la productivité de la nature – de la terre mère – peut être provoquée ou augmentée par l'imitation des fonctions de reproductives humaines. Inversement, la fertilité humaine est considérée comme dépendante de la fertilité naturelle. Briffault a prouvé de façon concluante que l'agriculture, partout dans le monde, fut l'invention des femmes [...]. C'est pourquoi le rituel védique de magie agricole appelé Sita était, selon Altekar, exclusivement une affaire de femmes : certains sacrifices ne pouvaient être offerts que par des femmes jusqu'à 500 ans avant J.-C. Le Sita, destiné à favoriser une riche récolte, était l'un d'eux ... Il est possible que l'accomplissement de ces sacrifices ait été réservé aux femmes... en raison de la théorie selon laquelle, puisqu'ils sont destinés à favoriser une récolte abondante et la fertilité, ils doivent être effectués par les femmes seules, qui sont leurs symboles visibles'.

« Kautalya (11.40) a ordonné que les semailles soient toujours précédées de l'invocation de Sita, la divinité védique de l'agriculture.

« L'hymne 1.14 de l'Atharva est censé être une incantation magique contre une fille 'kula-pa' (kanya). Whitney traduit kula-pa par 'domestique', alors qu'il rend le même mot dans Rk VII. 72.2 par 'chef de famille'. On donne généralement à ce terme le sens, qu'il a dans cet hymne ainsi que dans Rk VIII. 80, X. 39, 40, de 'célibataire', ou 'femme non mariée contrainte de garder la maison de son père et d'y vieillir. Mais, le sens littéral du mot est 'protecteur' ou 'chef de clan'.

[...]

« Cela signifie que le chef d'un kula était une femme qui, en tant que prêtresse du clan, accomplissait des opérations de magie agricole afin d'assurer et de favoriser la fertilité et la productivité de la terre du kula » (Sharad Patil, Some Aspects of Matriarchy in Ancient India: Clan Mother to Tribal Mother. In Social Scientist, vol. 2, n° 4, novembre 1973 [p. 42-58], p. 45-6, p. 47-8).

(26) Irawati Karve, op.cit., p. 44.

(27) Jaimal Raj, op. cit.,p. 22.

(28) Ibid., p. 24.

(29) Ibid., p. 28.

(30) Ibid., p. 38.

(31) Jeannine Auboyer, *Daily Life In Ancient India*, traduit du français par Simon Watson Taylor, Asia Publishing House, Bombay, 1961, p. 200.

(32) Jaimal Raj, op. cit., p. 44.

(33) Ibid., p. 45.

(34) Ibid., p. 46.

(35) Ibid., p. 49. Voir, au sujet de la formation de l'État en Inde, l'aperçu qu'en donne A. N. Bose, op. cit., p. 101 et sqq.

(36) Jaimal Raj, op. cit., p. 179.

(37) Ibid., p. 108.

(38) Cité in ibid., p. 109 et 111.

(39) Ibid., p. 307.

(40) Ibid., p. 99.

(41) Jajmani system. In Britannica [en ligne]. [consulté le 22 février 2021]. Disponible à <https://www.britannica.com/topic/jajmani-system/>.

(42) Jaimal Raj, op. cit., p. 99-100.

(43) G. C. Chauhan, op. cit., p. 36.

(44) Jaimal Raj, op. cit., p. 311.

(45) G. C. Chauhan, op. cit., p. 36.

(46) Ralph Edmund Turner, *The Great Cultural Tradition*, vol. 1 : *The Ancient Cities*, McGraw-Hill, 1941, p. 386.

(47) Jaimal Raj, op. cit., p. 148.

(48) Ralph Edmund Turner, op. cit., p. 378-9. Indra, l'un des très rares dieux véritablement aryens dans le Rig-Véda, « est le 'briseur de villes' (puramdara) [et] ni Indra ni aucun de ses disciples n'est décrit comme un constructeur ou un possesseur de villes. Aucun d'entre eux n'a jamais rien bâti en dur » (D. D. Kosambi, *Introduction to the Study of Indian History*, Popular Prakashan, Bombay, 1975, p. 94),

(49) Jaimal Raj, op. cit., p. 166.

(50) Cité in ibid., p. 205-6.

(51) Jean C. Darian, *Social and Economic Factors in the Rise of Buddhism*. In *Sociology of Religion*, vol. 38, n° 3, automne 1977 [p. 226-38], p. 230.

(52) A. N. Bose, op. cit., p. 103. Voir, en ce qui concerne les brahmanes, infra, note 68 et, en ce qui concerne les kshatriya, infra, note 79.

(53) Rajendra Nath Sharma, *Brahmins through the Ages: Their Social, Religious, Cultural, Political, and Economic Life*, Ajanta Publications, Delhi, 1977, p. 49. Pour la même raison, les dharmasastra (traités juridiques), y compris les Manusmriti, firent de la suppression de toute forme d'athéisme et de la punition sévère des athées un devoir politique majeur du roi.

(54) Les brahmanes, dit-on sans médisance chez les Paraiyar, caste tamoule du sud de l'Inde, « furent créés pour ne rien faire » (Robert Delière, *Les Mythes d'origine chez les Paraiyar (Inde du Sud)*. In *L'Homme*, 1989, t. 29, n° 109 [p. 107-16], p. 112).

(55) Voir Gustave Glotz, *Histoire grecque*, vol. 2, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.

(56) Fustel de Coulanges, *Recherches sur quelques problèmes d'histoire*, 2e éd., Librairie Hachette et Cie, Paris, 1894, p. 222.

(57) Ibid.

(58) T. Childe Barker (Rév.), *Aryan Civilization: Its Religious Origin and Its Progress, Based on the Work of De Coulanges*, Parker, Londres, 1872, p. 15.

(59) F. E. Pargiter, op. cit., p. 309 ; George William Cox (Rév.), *The Mythology of the Aryan Nations*, vol. 1, C. Keegan Paul and Co., 1878, Londres, p. 21 ; John Lubbock Bart (Sir), *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*, 5e éd., considérablement augmentée, D. Appleton and Company, New York, 1889, p. 376.

(60) Frank Deaville Walke, *India and Her Peoples*, Cargate Press, 1928, p. 22.

(61) Swami Dharma Theerta, *History of Hindu Imperialism*, Dalit Educational Literature Centre, Madras. 1941, p. 15.

(62) James Kennedy, op. cit., p. 508-9. Ce que l'auteur juge ici comme étant un moins est évidemment un plus du point de vue aryen, la simplicité étant une des qualités originelles de cette souche.

(63) F. E. Pargiter, op. cit., p. 310.

(64) « La religion védique avaient deux formes différentes, à savoir Arsha et Daiva, respectivement professées par les Rishis et les Devas. La première était philosophique, tandis que la seconde était populaire ; les Rishis visaient à la béatitude morale – une existence hautement raisonnée, tandis que les Devas visaient à l'excellente exécution des rites védiques en vue de la béatitude éternelle » (Swami Dharma Theerta, op. cit., p. 258 et sqq). L'opposition des rishis à l'introduction par les devas de sacrifices sanglants dans le culte provoqua entre eux une rupture et des joutes qui n'eurent rien d'oratoires (ibid.).

(65) Les traditions rig-védiques décrivent certains rishis comme des individus à la peau noire (voir G. C. Chauhan, *The Making of Sudra: as Reflected in Early Indian Literary Traditions*. In *IJIRAS*, vol. 2, n° 3, mars 2015, p. 36.

(66) Swami Dharma Theerta, op. cit., p. 15.

(67) Ibid., p. 267. « Mais les Rishis ont composé des hymnes satiriques contre les Brahmanes, qui ont été conservés jusqu'à nos jours. Ils comparaient les pénitences des brahmanes à la chaleur dont souffrent les grenouilles pendant la saison sèche ; et ils comparaient les paroles des brahmanes lors de leurs sacrifices au croassement des mêmes animaux. De plus, ils ridiculisaient les vœux de célibat que prononçaient parfois les sages brahmanes par des représentations humoristiques des plaintes des épouses négligées » (J. Talboys Wheeler, *The History of India from the Earliest Ages*, vol. 3, Trübner & Co., Londres, 1874, p. 82).

(68) Rajendra Nath Sharma, op. cit., p. 4-5. Voir aussi Ram Sharan Sharma, *Material Culture And Social Formations In Ancient India*, Macmillan India, 2007, p. 22. D. D. Kosambi (*Introduction to the Study of Indian History*, Popular Prakashan, Bombay, 1975, p. 94-100), en se fondant sur Patanjali, ainsi que sur diverses Upanishad, tels que le Brihadâraṇyaka et le Chândogya, propose « l'interprétation selon laquelle Brahmana signifie un adepte ou un descendant de Brahma et que l'ensemble de la secte est préaryenne ».

(69) Rajendra Nath Sharma, op. cit., p. 27.

(70) Jaimal Raj, op. cit., p. 108-9.

(71) J. Talboys Wheeler, op. cit., vol. 2, Trübner & Co., Londres, 1869, p. 435. Il serait plus exact de dire : « Ce qui distinguait radicalement certains brahmanes des rishis », car tous les brahmanes n'étaient pas des ascètes. Il existait, comme en témoigne particulièrement la littérature bouddhiste, deux types de brahmanes, à savoir les sacrificateurs et ceux (appelés muni, sramana et qui existaient avant l'arrivée des Aryens dans la péninsule indienne) qui méditaient et avaient renoncé au monde et dont les premiers désapprouvaient le mode de vie (Romila Thapar, *Householders and Renouncers in the Brahmanical and Buddhist Traditions*, in T. N. Madan [éd.], *Way of Life: King, Householder, Renouncer: Essays in Honour of Louis Dumont*, Motilal Banarsidass, Delhi, p. 276 ; David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1976, p. 3)

(72) Voir Johannes Bronkhorst, *The Two Sources of Indian Asceticism*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 1998 ; G. S. Ghurye, *Ascetic Origins*, In *Sociological Bulletin*, vol. 1, n° 2, 1952 [p. 162-84]

(73) J. Talboys Wheeler, op. cit., p. 82.

(74) Ibid., p. 80.

(75) Voir ibid., p. 79-80.

(76) Swami Dharma Theerta, op. cit., p.34.

(77) Voir Johannes Bronkhorst, Aux origines de la philosophie indienne, Epub, 2008.

(78) Romesh Chunder Dutt, A History of Civilisation in Ancient India, éd. revue, vol. 1, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., Ltd, Londres, 1893, p. 7. « Au fur et à mesure qu'ils s'installaient toujours plus en amont du fleuve, ils manifestaient de moins en moins la vigueur des races conquérantes. Les cours royales des Videha et des Kâsi étaient savantes et éclairées, mais la littérature contemporaine ne témoigne pas de leurs qualités guerrières. Les Kosala, eux aussi, étaient une nation polie, mais les traditions de cette nation, préservées dans la deuxième épopée nationale de l'Inde, le Râmâyana [...], montrent un grand attachement aux devoirs sociaux et domestiques, à l'obéissance aux prêtres et au respect des formes religieuses plus qu'elles ne témoignent de la vaillance robuste et des jalousies ardentes du Mahâbhârata » (ibid.).

(79) Voir M. Rama Rayo, Ikshvâkûs of Vijayapurî, Sri Venkateswara University, Tirupati, 1967, p. 2-3. En fait, les Aryens se seraient déjà mêlés à d'autres races dès l'époque reculée où ils n'avaient pas encore migré vers l'Inde et où ils vivaient censément en Asie centrale (voir D. P. Mishra, Studies in the Proto-History of India, Orient Longman, New Delhi, 1971). Rama, le fils de Dasharatha, est décrit dans le Rig-Véda comme « Shyama », c'est-à-dire comme ayant le teint « foncé », tout comme Krishna, le descendant des Yadu, un autre clan aryen (B. R. Ambedkar, Who Were The Shudras ?, Thackers, 1946, p. 76).

(80) David Ludden, An Agrarian History of South Asia, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 80-1.

(81) s. v. « Ara », DARG, t. 1, 1re Partie, Hachette et Cie, Paris, 1877, p. 347.

(82) Jaimal Raj, op. cit., p. 317-8.

(83) Pramatha Nath Bose, History of the Caste System in India. In Journal of the National Indian Association, Londres, 1878, p. 162.

(84) Swami Dharma Theerta, op. cit., p. 32. A titre d'exemple, le Sattapatha Brâhmana stipule qu'un prêtre ne doit pas officier lors d'un sacrifice de Soma pour une rémunération inférieure à cent vaches (Thakur Harendra Dayal, The Visnu Purana, Sundeep Prakashan, 1983, p. 191).

(85) Ibid.

(86) « Ainsi, chaque Arya, en plus de faire des offrandes quotidiennes, devait accomplir le Sthalipaka deux fois par mois, les sept Grihya Sansthas et d'autres sacrifices spéciaux tels que le Shula-gava, un autre pour la naissance d'un fils, un autre pour la prévention des maladies ou de la famine, etc. Pour les plus grands sacrifices familiaux, il fallait parfois jusqu'à seize prêtres » (Swami Dharma Theerta, op. cit., p. 33).

(87) James Kennedy, op. cit., p. 509.

(88) Herbert Hope Risley (Sir), *The Tribes and Castes of Bengal*, vol. 1, Calcutta, 1892, p. 143.

(89) « Le Satapatha Brâhmaṇa dit : « ... Et autrefois, seuls les Vasistha connaissaient ces paroles ; et c'est pourquoi une des familles Vasistha devint brahmane, mais, depuis quelques temps, n'importe qui peut les étudier, tout le monde peut devenir brahmane » (Rajendra Nath Sharma, op. cit., p. 27).

(90) Herbert Hope Risley (Sir), op. cit., p. 143.

(91) Au début de la période védique et même longtemps après, « [l']occupation héréditaire n'est donc pas encore un principe reconnu, encore moins un fait établi. Ce que l'on peut dire, c'est qu'il y avait des professions reconnues comme le sacerdoce ou des distinctions de noblesse et que, dans de nombreux cas, elles avaient tendance à devenir héréditaires » (Rajendra Nath Sharma, op. cit., p. 28)

(92) Herbert Hope Risley (Sir), op. cit., p. 143. Contrairement à l'opinion d'Evola (et d'autres), selon laquelle « ... chaque caste pouvait être considérée comme 'pure', parce que la loi de l'endogamie, de la non-mixité, s'appliquait à tous », « tout montre que, [dans la pratique], l'interdiction des mariages mixtes entre les différentes classes n'a jamais été envisagée et même qu'ils étaient à la mode. Le mariage des membres des trois classes supérieures avec des Shudra était effectivement mal vu, mais il n'était pas formellement interdit ». (R. C. Majumdar, *Ancient India*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1952, p. 91).

(93) Jaimal Raj, op. cit., p. 300-1.

(94) Arthur Anthony Macdonell et Arthur Berriedale Keith, *Vedic Index of Names and Subjects*, vol. 2, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1995 [1912], p. 259.

(95) Robert Rickards, *India ; Or, Facts*, Smith, Elder, and Co, Londres, 1828, note 1.

(96) « Les prêtres font en sorte que celui qu'ils initient redevienne (par le biais de la cérémonie de la Dīkshā) un embryon (c'est-à-dire qu'ils le font renaître). Ils l'aspergent d'eau, car l'eau est une semence. En lui ayant ainsi fourni une semence (pour sa nouvelle naissance), ils l'initient. Ils l'enduisent de beurre frais (navanīta). Le beurre des dieux s'appelle ājya, celui des hommes surabhi ghrītam, celle des mânes āyuta et celle des embryons navanīta. C'est pourquoi, en l'oignant de beurre frais, ils le font de développer de lui-même. Ils lui barbouillent les yeux de collyre. Car ce baume donne de l'éclat aux deux yeux. En lui ayant donné du lustre, ils font de lui un Dīkshita. Ils le nettoient avec vingt-et-une poignées de l'herbe Darbha. En l'ayant ainsi rendu pur et propre, ils font de lui un Dīkshita. Ils le font entrer dans le lieu destiné au Dīkshita. Car c'est le ventre du Dīkshita. En le faisant entrer dans le lieu destiné au Dīkshita, ils le font entrer dans son propre ventre. Dans ce (lieu), il s'assoit comme dans une demeure sûre, puis il le quitte. Les embryons sont alors placés dans l'utérus comme dans un lieu sûr, puis ils sont mis au monde (comme des fruits). C'est pourquoi, au lever et au coucher du soleil, il ne doit pas se trouver dans un autre endroit que le lieu assigné au Dīkshita et personne ne doit lui parler (au cas où il serait contraint de quitter ce lieu). Ils le couvrent d'un linge. Car ce tissu est la crépine (ulba) du Dīkshita (dans laquelle il va naître, comme un enfant) ; ils le couvrent donc d'une crépine. L'extérieur (de ce tissu) est garni (par eux) d'une peau d'une antilope noire. Car le placenta (jarāyu) est à l'extérieur de la

crépine. Ainsi, ils le couvrent (symboliquement de la peau de l'antilope) du placenta. Il ferme les mains. En effet, l'embryon se trouve à l'intérieur (l'utérus), les mains fermées ; l'enfant naît les mains fermées. En fermant les mains, il tient le sacrifice et toutes ses divinités dans ses deux mains fermées. Ils allèguent comme raison (de ce que le Dîkshita doit fermer ses deux mains) que (de deux personnes qui sacrifient dans le même lieu et au même moment), celui qui est admis en premier à la Dîkshâ (initiation) n'est pas coupable (du péché) de « confusion des libations » (samsava). Car il tient son sacrifice et les divinités (dans ses mains) ; et (par conséquent) il ne souffre pas de la même privation que celui qui est admis au Dîkshâ plus tard. Après avoir enlevé la peau de l'antilope noire, il descend se baigner. Puis les embryons naissent après avoir été séparés du placenta. Il descend se baigner, enveloppé dans le linge (qui lui a été mis). Puis un enfant naît dans une crépine » (The Aiteraya Brahmanam of the Rigveda, vol. II, traduit par Martin Haug, Trübner and Co., Londres, 1863, p. 8-10. Une description complète de ce rituel, avec le texte en sanskrit en regard, se trouve dans Max Müller, A History of Ancient Sanskrit Literature, Williams and Norgate, Londres, 1859, p. 390 et sqq.). En raison de son symbolisme si explicitement féminin et même morbidement maternel, « [i]l est impossible que le rite et les conséquences qui en découlaient aient eu leur origine dans les tribus aryennes de sang pur » (<https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2018/09/30/notes-sur-lhistoire-primitive-du-nord-de-linde-1/>). Il est même légitime de se demander s'il n'avait pas un effet inverse de celui que vante Evola, en déterminant une véritable régression chez celui qui l'accomplissait.

(97) Julius Evola, Grundrisse des Faschistischen Rassenlehre, Runge-Verlag, Berlin, 1943, p. 69
(Grundrisse des Faschistischen Rassenlehre sera publié en français sous le titre de Fondements de la Doctrine Fasciste de la Race dans le cours de l'année)

(98) <https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2018/09/30/notes-sur-lhistoire-primitive-du-nord-de-linde-1/>.

(99) The Family Cyclopedia, Cincinnati, OH, 1889, p. 158.

(100) Voir Johannes Bronkhorst, op. cit.

(101) T. W. Rhys Davids, Buddhism: Being a Sketch of the Life and Teachings of Gautama, the Buddha, nouv. éd., revue, Society for Promoting Christian Knowledge, Londres, 1894, p. 24.

(102) James Vaughan (Rév.), The Trident, the Crescent, and the Cross, Longmans, Green, and Co., Londres, 1876, p. 35.

(103) P. L. Rawat, History of Indian Education, Ram Prasad and Sons, 1963, p. 35 ; Kananur V. Chandras, Four Thousand Years of Indian Education: A Short History of the Hindu, Buddhist, and Moslem Periods, R&E Research Associates, San Francisco, 1977, p. 42.

(104) Ernest Binfield Havell, The History of Aryan Rule in India, from the Earliest Times to the Death of Akbar, Frederick A. Stokes Company, New York, 1918, p. 39.

(105) The Family Cyclopedia, p. 156.

(106) Les Lois de Manou, traduites du sanskrit par G. Strehly, Ernest Leroux, Paris, 1895, p.16.

(107) « L'influence politique des brahmanes est souvent illustrée par des cas préjudiciables aux intérêts de la société et au bien-être personnel du souverain [...] Ils importunent tous continuellement leur prince pour obtenir des concessions de terres pour eux-mêmes et les sanctuaires auxquels ils sont attachés ; et chaque chef, ainsi que chaque domestique influent, profite de faveurs éphémères pour accroître les dotations de sa divinité tutélaire » (James Tod, *Annals and Antiquities of Rajasthan*, vol. 1, 2e éd., Higginbotham and Co, Madras, 1973, p. 440-1).

(108) *The Family Cyclopedia*, p. 156. « Selon les Dharmashastra, le roi ne pouvait pas décider des questions religieuses et n'avait pas de pouvoir législatif » (Nalini Rao, *The Hindu Monastery in South India: Social, Religious, and Artistic Traditions*, Lexington Books, Lanham, MD, 2020, p. 66).

(109) Satapatha Brâhmana, Kânda 5, Adhyâya 4, Brahmana, 7, in F. Max Müller (éd.), *The Sacred Books of the East: The Satapatha-Brâhmana*, vol. XLI, Charendon Press, Oxford, 1894, p. 108 ; voir aussi Rajendra Nath Sharma, *op. cit.*, p. 42.

(110) Auguste Loiseleur Deslongchamps, *Lois de Manou : comprenant les institutions religieuses et civiles des Indiens*, Paris, 1843, p. 22.

(111) *Ibid.*

(112) « ... les prérogatives extravagantes de la caste brahmanique démontrent que le développement, mais non l'origine, du système des castes est largement dû à l'ambition et à l'égoïsme des brahmanes. La position des brahmanes dans la société hindoue ne pourrait pas être ce qu'elle est selon les livres de droit sanskrits [...], si les brahmanes n'avaient pas déployé tous les efforts possibles pour inculquer la doctrine de leur propre supériorité dans l'esprit du peuple » (M. Winternitz, *Hindu Castes and Sects*. In *Nature*, 14 octobre 1897, n° 1459, vol. 56, p. 561-2.).

(113) Ebenezer Sunder Raj, *The Origins of the Caste System*. In *Transformation*, vol. 2, n° 2, 1985 [p. 10-4].

(114) M. Winternitz, *op. cit.*, p. 360.

(115) Swami Dharma Theerta, *op. cit.*, p. 44-5. « Comme si les distinctions de caste ne suffisaient pas à diviser la société, même les personnes de la même caste, pour la plupart des villageois hindous, sont divisées par dalladoli, ou faction. Si un villageois viole une coutume religieuse ou sociale et que toute la communauté rurale hindoue s'accorde à penser que son acte équivaut à un reniement pur et simple de cette coutume sur un point très important, il est excommunié, c'est-à-dire qu'il lui est interdit de se marier ou de manger avec les membres de sa caste. Les lavandiers et les barbiers refuseraient de le servir. En cas de divergence d'opinion quant à la justesse de sa conduite, ses partisans et ses opposants se constituent en deux partis opposés, qui cessent de prendre leur repas ensemble. Telle est la révérence accordée à la coutume, les mesures énergiques généralement adoptées pour la préserver intacte !

Il existe des causes non seulement accidentelles, mais permanentes, de division sociale entre les personnes d'une même caste. Par exemple, les Brahmanes sont soit Rari soit Varendra, selon qu'ils descendent des premiers colons de la rive ouest ou est du Gange, Koolin ou Suritriya ; les premiers appartiennent à la fraternité des brahmanes nobles, créée par Ballal Sen, dernier souverain hindou du Bengale, les seconds n'y appartiennent pas. Vers 900 après J.-C., le roi Adisur de Gour, désireux d'accomplir des sacrifices pour lesquels les Brahmanes du Bas-Bengale n'étaient pas compétents, fit venir cinq Brahmanes de Kanauj. Selon la pureté de leur descendance de ces émigrants et les lieux où ils s'étaient établis, leurs descendants furent appelés Rari ou Varendra. Les revendications rivales des anciens et des nouveaux colons devinrent rapidement une source d'inquiétude nationale et, deux siècles plus tard, Ballal Sen trouva nécessaire de régler les questions de préséance par une classification exhaustive de ses sujets aryens. Plusieurs castes mixtes sont issues des adeptes des Brahmanes de Kanauj, comme les Kayastha. Le koolinisme [...] s'est révélé à une époque une source prolifique de polygamie scandaleuse, d'exactions pécuniaires et de misère pour les épouses Koolin (dont beaucoup, ayant 80 ou 100 co-épouses, ne pouvaient que rarement voir leur mari)... » (Kailas Chundra Kanjilal, *The Ins and Outs of Bengali Life*. In *The Calcutta Review*, vol. 100, janvier 1895, p. 289).

(116) Romesh Chunder Dutt, op. cit., p. 8.

(117) Voir Christoffer H. Grundmann, *Beyond 'Holy Wars': Forging Sustainable Peace through Interreligious Dialogue – A Christian Perspective*, Pickwick Publications, 2014.

(118) Golâpchandra Sarkâr Sâstri, *The Hindu Law of Adoption*, Thacker, Spink and Co., Calcutta, 1891, p. 158.

(119) De quelle époque Guénon date-t-il cette « révolte » ? Dans *Le Sanglier et l'Ourse* (Études Traditionnelles, vol. 41, n° 200-201, août 1936), il affirme que [l]es premières manifestations de cette révolte, en effet, remontent beaucoup plus loin que l'histoire ordinairement connue, et même plus loin que le début du Kali-Yuga, dans lequel elle devait prendre sa plus grande extension » ; cependant, une quinzaine d'années plus tôt, il prévenait, dans les premières pages d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (1929), dans lequel se trouve précisément le chapitre intitulé *La Révolte des kshatriyas*, que, « [d]ans ce qui va suivre, nous n'avons pas l'intention de remonter ainsi jusqu'aux origines, et tous nos exemples seront empruntés à des époques beaucoup plus rapprochées de nous, comprises même uniquement dans ce que nous pouvons appeler la dernière partie du Kali Yuga, celle qui est accessible à l'histoire ordinaire, et qui commence exactement au VI^e siècle avant l'ère chrétienne ». Par conséquent, lorsqu'il écrit (p. 62) que « l'histoire apporte une éclatante confirmation à ce que nous disions plus haut, que le pouvoir temporel se ruine lui-même en méconnaissant sa subordination vis-à-vis de l'autorité spirituelle... », que «... les Kshatriyas, ne se contentant plus d'occuper le second rang dans la hiérarchie des fonctions sociales, bien que ce second rang comportât l'exercice de toute la puissance extérieure et visible, se révoltèrent contre l'autorité des Brâhmanes et voulurent s'affranchir de toute dépendance à leur égard » (p. 61-2), il ne peut se référer qu'au refus des kshatriya d'accepter plus longtemps le ritualisme brahmanique, car les dernières Upanishad, dans lequel s'exprime ce refus, furent composées précisément au VI^e siècle avant notre ère. Mais c'est ici que les choses se compliquent (voir infra, note 120).

(120) Les choses se compliquent lorsqu'on se penche sur la question de l'extraction des auteurs historiques des Upanishad. « On peut noter que certains, tels Asvapati de Kekaya, Janaka de Videha, Pravâhana Jaivali de Panchâla et Ajâtasatru de Kâsi étaient plutôt des sages royaux que des prêtres brahmanes. Même si les Kshatriya jouèrent un rôle important dans le mouvement oupanishadique, il n'est pas correct de soutenir qu'il existait une rivalité systématiques entre eux et les Brahmanes ou que la philosophie oupanishadique était une révolte des Kshatriya contre la religion ritualiste des Brahmanes. Plusieurs 'érudits' se sont appuyés sur quelques passages des Upanishad pour soutenir que ceux-ci expriment une révolte contre le système sacerdotal des Brahmanes et également une révolte des Kshatriya contre les prêtres brahmanes. Mais, comme l'a souligné le Prof. G. C. Pande, seul le panchâgnividyâ est spécifiquement attribué aux Kshatriya. D'autre part, un certain nombre de philosophes oupanishadiques tels que Yâjñavalkya et Uddalaka Arupi étaient brahmanes » (c'est nous qui soulignons) (S. R. Goyal, A Religious History of Ancient India [up to 1200 A. D.], vol. 1, Kusumanjali Prakashan, Meerut, 1984, p. 108-9). Il s'ensuit – ce qui pourrait faire du bruit dans le Landerneau guéronien – qu'il conviendrait de parler de « révolte des brahmanes » (de certains brahmanes contre d'autres) plutôt que de « révolte des kshatriyas ».

(121) F. E. Pargiter, op. cit., p. 307.

(122) « Les traditions védiques et épiques prouvent abondamment qu'Indra était un brahmicide et que son principal ennemi, Vrtra, était un brahmane » (Ram Sharan Sharma, Material Culture And Social Formations In Ancient India, Macmillan India, 2007, p. 22).

(123) Ananda K. Coomaraswamy et Keshvaram N. Iengar (éds.), Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government, éd. revue, Oxford University Press, Oxford, 1994, [1942].

(124) Cité in Julius Evola, Men among the Ruins, Inner Traditions, 2002, p. 67.

(125) Id., Heathen Imperialism, Cariou Publishing, 2020 [2007], p. 63.

(126) Encore se signifie-t-il pas que les deux pouvoirs sont réunis dans celui qui le porte, car, à la naissance du Bouddha, le sage Asita interpréta les marques sur le corps de l'enfant comme un signe qu'il était destiné soit à la souveraineté spirituelle, soit à la souveraineté temporelle (c'est nous qui soulignons) (Robert Beer, The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols, Serindia, Chicago, IL, 2003, p. 36).

(127) Herbert Hope Risley (Sir), op. cit., p. 142. Voulant mettre en garde contre la démocratisation de l'idée de race par l'attribution d'une dignité égale à tous les membres de la Volksgemeinschaft, Evola s'en prend à ceux « qui ont supposé que les anciens Aryens se sentaient différents des autres races, tout en se sentant égaux entre eux, oubliant même les distinctions de castes qui existaient dans la communauté des ârya les plus purs » (Grundrisse..., p. 82). Ce faisant, il oublie que, comme nous l'avons montré, les castes sont une construction essentiellement brahmanique postérieure aux origines aryennes. Il n'en reste pas moins qu'il est aberrant de transposer la réalité qui était celle d'un peuple de quelques dizaines de milliers d'individus relativement homogènes du point de vue racial à un peuple de plusieurs dizaines de millions d'individus d'ethnies diverses et qui était déjà passablement slavisé.

(128) René Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines Hindoues*, Marcel Rivière, Paris, 1921, p. 191. Tout juste doit-on faire observer, d'une part, que, si la race est « un des éléments qui peuvent influencer sur la constitution de la nature individuelle », cet élément est sans aucun doute le plus déterminant, car, chez l'individu, les « traits héréditaires [...] représentent toujours l'élément primaire, originel, essentiel et invulnérable » (Julius Evola, *Grundrisse...*, p. 8) et, d'autre part, que l'idée de « nature propre de chaque être humain », d'« essence individuelle », les brahmanes l'ont manifestement exploitée avant tout dans ses applications au système hiérarchique des castes, en établissant une correspondance entre guna et castes. « La doctrine hindoue, explique Guénon (op. cit., p. 45-6), envisage trois gunas, qualités constitutives des êtres dans tous leurs états de manifestation : sattwa, la conformité à la pure essence de l'Etre universel, qui est identifiée à la lumière intelligible ou à la connaissance, et représentée comme une tendance ascendante ; rajas, l'impulsion expansive, selon laquelle l'être se développe dans un certain état et, en quelque sorte, à un niveau déterminé de l'existence ; enfin, tamas, l'obscurité, assimilée à l'ignorance, et représentée comme une tendance descendante. Les gunas sont en parfait équilibre dans l'indifférenciation primordiale, et toute manifestation représente une rupture de cet équilibre ; ces trois éléments sont dans tous les êtres, mais en des proportions diverses, qui déterminent les tendances respectives de ces êtres. Dans la nature du Brâhmane, c'est sattwa qui prédomine, l'orientant vers les états supra-humains ; dans celle du Kshatriya, c'est rajas, qui tend à la réalisation des possibilités comprises dans l'état humain. À la prédominance de sattwa correspond celle de l'intellectualité ; à la prédominance de rajas, celle de ce que nous pouvons, faute d'un meilleur terme, appeler la sentimentalité ». Abstraction faite de ce que, en vérité, les Manusmriti disent que le sattwa prédomine dans la nature du brahmane, que la nature du kshatriya est un mélange de sattwa et de rajas AAA, celle du vaishya un mélange de rajas et de tamas AAA et que le tamas prédomine dans la nature du shudra (Matthias Vereno, *On the Relations of Dumézilian Comparative Indo-European Mythology to History of Religions in General*, in Gerald J. Larson, *Myth in Indo-European Antiquity*, University of California Press, Berkeley et Los Angeles, CA, 1974, p. 187), le fait est que « [l]e Rig et Yajurveda n'ont pas proposé de concept qui pourrait être lié aux trois Gunas » (Rajendra Verma, *Vedic Cosmology: Creation Ideas in the Ancient Vedic Religion: a Hermeneutic Study*, New Age International, 1996, p. 120), concept qui apparaît pour la première fois dans la philosophie dualiste Sâmkhya, codifiée au IV^e ou V^e siècle avant notre ère dans la Sâmkhyakârikâ. De plus, « [d]ans divers passages des Brâhmana, des poèmes épiques et des Purâna, la création de l'humanité est [...] décrite sans la moindre allusion à une production séparée des géniteurs des quatre castes. Et tandis que, dans les chapitres où ils relatent la formation distincte des castes, les Pûrana [...] attribuent des dispositions naturelles différentes à chaque classe, ailleurs ils représentent l'ensemble de l'humanité comme étant caractérisée à la création par rajas, la passion » (Golâpchandra Sarkâr Sâstri, op. cit., p. 155).

(129) La caste des kshatriya fut dénaturée à mesure que « diverses personnes qui s'occupaient de politique ou appartenaient à l'armée, notamment les vaishya, les shudra, les tribus indigènes non aryennes, ainsi que les migrants et les envahisseurs, se proclamèrent kshatriya. L'avachissement qui en résulta de ce varna et le fait que de nombreuses nouvelles dynasties acquirent leur statut de kshatriya par des rites brahmaniques permirent aux brahmanes de supplanter les kshatriya en tant que varna dominant. Les brahmanes justifiaient l'introduction de nouveaux clans dans le varna kshatriya en

prétextant que ces personnes étaient à l'origine des kshatriya, mais qu'elles étaient devenues des vratyas, des parias, en raison de leur négligence des rites et des devoirs de leur caste et qu'elles pouvaient être réhabilités par l'accomplissement de rites de purification. Pour renforcer cette affirmation, les brahmanes inventèrent des légendes et des généalogies appropriées pour relier ces clans à la lignée solaire ou lunaire, les deux grandes lignées kshatriya des traditions épique et pouranique. De nombreuses familles dirigeantes du sous-continent furent ainsi faites kshatriya au fil des siècles. Dans le nord de l'Inde, de nombreux migrants et membres de tribus à qui la qualité de kshatriya fut donnée par ce processus furent appelés Rajputs, peuple totalement inconnu avant le VI^e siècle de notre ère, mais qui, au début du Moyen-Âge, était considéré comme l'incarnation même du varna kshatriya. Ce peuple fut manifestement métamorphosé en kshatriya par les rites brahmaniques » (Abraham Eraly, *The First Spring: The Golden Age of India*, Viing, 2011, p. 302-3).

(130) Voir, au sujet des Arya réduit à la condition de shudra, Ram Sharan Sharma, *Śūdras in Ancient India: A Social History of the Lower Order Down to Circa A . D. 600*, 2^e éd., Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1990. Étant donné l'importance de la question dans les études aryennes et le nombre d'idées toutes faites qui l'entoure en la parasitant, il faut rétablir quelques faits. « Il est intéressant de noter, écrit le professeur G. C. Chauhan, que les historiens et les sociologues assimilent invariablement la caste à la 'couleur' (varna). En fait, dans les anciennes traditions littéraires indiennes, on désignait la caste par le terme unique de varna. Comme ce terme indique bien la couleur dans plusieurs hymnes du Rgveda, les érudits occidentaux sont d'avis que les Shudra étaient les premiers habitants de l'Inde et que ce peuple à la peau foncée fut vaincu et soumis par les Arya à la peau blanche. Ils fondent leur argumentation sur l'identification des Shudra avec les Dasa et les Dasyu, peuples de couleur qui sont mentionnés à maintes reprises dans les hymnes du Rgveda. Mais les Shudra ne peuvent être identifiés ni avec les Dasa ni avec les Dasyu, sauf peut-être lorsque 'shudra' sert à qualifier négativement l'apparence, le langage et les croyances des Dasa et des Dasyu [...] Il n'est indiqué nulle part que les divinités védiques aient utilisé leurs armes mortelles contre les Shudra comme elles le faisaient contre les Dasa et les Dasyus » (G. C. Chauhan, op. cit., p. 36). De fait, « Les Shudra ne sont pas mentionnés dans la liste des non-Aryens, qui comprenait cependant des groupes tels que les Pulinda et les Sabar ; ils sont toujours situés au nord-ouest et il est prouvé qu'ils se sont installés sur les rives du Saraswati, une région qui était le foyer d'activité des Aryens » (ibid.). Ensuite « ... les Shudra n'apparaissent en tant que classe sociale que vers la fin de la période de l'Atharva Véda [début du Xe siècle avant notre ère], mais, dans ce contexte, 'le terme de 'shudra' ne se rapporte pas à un varna, mais à une tribu'. Il n'y a aucune preuve d'une quelconque différenciation raciale, linguistique ou territoriale entre les Aryens et les Shudra [...] 'à la lumière des données disponibles, on peut penser que la tribu des Shudra avait une certaine affinité avec les Aryens'. À l'époque des premiers Aryens, les Shudra devaient être considérés davantage comme une entité tribale que comme une classe sociale, et, si l'on se fie aux témoignages des traditions littéraires de cette période, on ne trouve aucune preuve d'une hostilité de classe quelconque entre les Shudra et les Aryens pendant une période de six à sept cents ans... » (ibid., p.36) Il a été suggéré, sur la base du passage du Shanti Parva du Mahābhārata où Paijavana est décrit comme un roi Shudra, « que les Kshatriya furent réduits au statut de Shudra à la suite de leur longue lutte contre les brahmanes, qui finirent par priver leurs adversaires du droit à l'Upanayana » (ibid.). En tout état de cause, « il y a lieu de penser que ce sont des considérations religieuses et le diktat des législateurs qui

sont à l'origine de la création [de la caste] des Shudra dans la société indienne primitive... » (ibid., p. 39 ; voir aussi B. R. Ambedkar, op. cit., dont la thèse, richement documentée, est que (1) les shudra étaient des Aryens ; (2) les shudra appartenaient à la classe des Kshatriya ; (3) les shudra étaient un sous-groupe des Kshatriya (si important que certains des rois les plus éminents et les plus puissants des anciennes communautés aryennes furent des shudra) ; 4. Les shudra furent déchus par les brahmanes en représailles des traitements humiliants qu'ils leur faisaient subir. Les passages suivants du Mânava Dharma Sâstra donneront une idée de la rigueur de leur vengeance : « Que le brahmane ne donne à un soûdra ni un conseil ni les restes de son repas...; il ne doit pas lui enseigner la loi ni aucune pratique de dévotion expiatoire » (IV, 80). « On doit transporter hors de la ville le corps d'un soûdra décédé, par la porte du midi ; et ceux des Dwidjas, d'après l'ordre des classes, par les portes de l'ouest, du nord et de l'orient » (V, 92). « On ne doit point faire porter au cimetière par un soûdra le corps d'un brahmane, lorsque des personnes de sa classe sont présentes ; car l'offrande funèbre étant polluée par le contact d'un soûdra, ne facilite pas l'accès du Ciel au défunt » (V, 104.). « Les restes des brahmanes doivent être la nourriture des soudras » (V, 140.). « Lorsqu'un roi souffre qu'un soûdra soit juge, son royaume est dans une détresse semblable à celle d'une vache dans un bourbier » (VIII, 21). « Que le juge fasse jurer un brahmane par sa véracité ; un kshatriya par ses chevaux, ses éléphants ou ses armes ; un vaisya par ses vaches, ses grains et son or ; un soûdra par tous les crimes » (VIII, 173). On coupe la langue ou l'on enfonce un stylet de fer tout brûlant dans la bouche du shudra qui invective un dvija (VIII, 270 et 271). C'est un crime pour un shudra de s'asseoir à côté d'un brahmane (cité in M. Eschbach, Introduction générale à l'étude du droit, 3e éd., Cotillon, Paris, 1856, p. 587-8).

Sous les Maurya, « la mise de personnes en esclavage ou en hypothèque pendant une certaine période devint très courante. Les Manusmriti, codifiés pour la première fois vers la fin du premier millénaire avant notre ère, probablement à l'époque du renouveau brahmanique sous Pushyamitra Sunga au IIe siècle avant notre ère et dont le texte définitif fut établi au début de l'ère chrétienne, faisait une distinction entre l'esclave acheté (kṛita) et l'esclave non acheté (akṛita). Le premier pouvait être acheté et vendu comme des biens meubles. Qu'il soit acheté ou non, le sudra devait rendre ses services (dāsyān) ; car il avait été créé pour servir le brahmane ! Le service était le devoir consacré du shudra (nisargaja dharma). Et non seulement les shudra aryens, mais même les brahmanes aryens étaient, pendant les périodes difficiles, vendus ou hypothéqués » (K. Damodaran, op. cit., p. 65).