

Charles Malamoud - Les contours de la mémoire dans l'Inde brahmanique - XXIV^e Conférence Marc-Bloch, 11 juin 2002 [Texte intégral]

Les contours de la mémoire dans l'Inde brahmanique

Il y a un peu moins de mille ans, dans les années vingt du XI^e siècle, vivait à la cour de Ghazna, en Afghanistan, dans la condition de captif, il est vrai, un homme que les historiens modernes s'accordent à considérer comme le plus grand savant de son temps : vous avez reconnu Al Biruni. Mathématicien, astronome, géographe, minéralogiste, il est aussi l'auteur d'une admirable description de l'Inde et c'est évidemment pour cet ouvrage, le seul qui me soit accessible, grâce à la traduction de Sachau, que je me réfère à lui, au moment de commencer à m'interroger sur certaines formes indiennes de la mémoire. Je n'entreprendrai pas de détailler les qualités de ce livre. Bien d'autres l'ont fait avant moi, et récemment l'indianiste et philosophe Wilhelm Halbfass. Je dirai seulement qu'à mes yeux, cet esprit clair et libre a sa place parmi les précurseurs de l'anthropologie et des études comparatives.

Un souci constant, chez Al Biruni, est de comparer le savoir et les doctrines des Indiens avec leurs analogues arabes, iraniens, grecs. Parfois viennent sous sa plume des formules synthétiques très frappantes. Ainsi, au début du chapitre V : il s'apprête à faire une description de la religion des Indiens et veut d'emblée poser des repères comparatifs en mettant en lumière ce qui, selon lui, est l'emblème, le maître mot des religions qu'il prend en considération : pour l'islam, dit-il, c'est la confession de foi en l'unicité de Dieu ; pour les chrétiens, c'est la Trinité ; pour les juifs, le Shabbath ; pour les Indiens, la transmigration. Évidemment, ce qui attire l'attention, dans cette liste, c'est la caractérisation du judaïsme : c'est faire preuve de beaucoup de perspicacité, me semble-t-il, que de reconnaître dans ce qui apparaît à première vue comme une simple observance rituelle, parmi d'autres, un élément essentiel non seulement de la vie mais aussi de la pensée religieuse. Faisons crédit à Al Biruni de cette perspicacité. Mais c'est ce qu'il dit des Indiens qui me retiendra. Al Biruni a-t-il vu juste ? Oui, sans doute, et on imagine très bien que les savants brahmanes auprès de qui il s'est scrupuleusement informé lui ont expliqué que toutes les doctrines sotériologiques dont ils sont les adeptes et qui ne sont pas séparables de ce qu'on appelle religion visent à libérer l'âme de cette chaîne qu'est la nécessité de renaître indéfiniment. Il importe donc de bien comprendre avant toute chose ce qu'est cette prison.

Le lecteur d'Al Biruni doit remarquer simplement d'une part que cette croyance n'est pas propre au brahmanisme ou à l'hindouisme, mais que les autres religions de l'Inde, le bouddhisme et le jainisme, lui attachent encore plus d'importance, et d'autre part que cette doctrine n'apparaît, présentée comme un mystère, qu'à l'extrême fin du védisme : pratiquement, le Veda, le corpus textuel le plus ancien, l'ignore.

Ce qui fait question, plutôt, dans la formulation d'Al Biruni, c'est l'idée que la croyance en la transmigration est un article de foi qui fonde la communauté des Hindous. Sans doute la doctrine de la transmigration est-elle exposée, ou présumée, dans la plupart des textes qui constituent l'orthodoxie brahmanique. Mais justement, la transmigration, avec la loi de rétribution des actes qui lui est associée, est présentée plutôt comme un savoir fondamental et incontestable : tel est le cours des choses et il faut en prendre conscience. La communauté,

une communauté, se constitue plutôt quand il faut choisir une voie, des règles de conduite, pour sortir de cet engrenage. Il faut aussi remarquer que le mécanisme de la transmigration concerne les âmes individuelles, jamais un groupe. Il n'y a donc pas de mémoire collective des vies antérieures, il n'y a pas de collectivité des vies antérieures de ceux qui forment aujourd'hui une collectivité de contemporains. Sans doute chaque génération transmet à la suivante un héritage de souvenirs. Mais parallèlement à cette chronologie commune à tous, dans laquelle peut se déployer une histoire, et dans laquelle aussi à chaque individu est dévolu un laps de temps circonscrit, il y a pour chaque individu la succession infinie des formes d'existence humaines, divines ou animales dans lesquelles une âme individuelle est amenée à se couler, succession qui obéit à une chronologie tout autre. Mon ancêtre, c'est tout autre chose que moi dans une vie antérieure (encore qu'il puisse y avoir parfois coïncidence entre les deux). Or il faut savoir que dans le système de la transmigration tel qu'il est généralement admis dans l'Inde traditionnelle, chaque fois que l'on naît, une sorte de bourrasque, le vent de naissance, emporte le souvenir des naissances et des vies antérieures. Ainsi une part immense, à vrai dire infinie, du passé de l'individu, de son expérience, échappe à sa conscience, alors pourtant que sa condition présente est étroitement déterminée par les traces qu'a laissées en lui ce qu'il a fait et subi dans ses vies passées. Je ne saurais affirmer, ce serait pure hypothèse, pure spéculation, qu'il faut mettre en rapport (et quelle sorte de rapport ?) la double temporalité de l'individu avec le peu d'attention que dans l'Inde brahmanique on prête au passé collectif. Je remarque cependant que dans les textes qui font partie de cette sphère, qui appartiennent à cet aspect de la civilisation indienne, le thème de la commémoration, de la célébration d'un passé commun qui ne soit pas mythique n'est guère perceptible.

Ce qui, au contraire, apparaît fréquemment, c'est le thème de la re-mémoration du passé personnel. D'abord, pour rester sur le plan doctrinal, notons que l'amnésie portant sur les vies antérieures n'est pas définitive : des êtres privilégiés peuvent obtenir, par une vie particulièrement vertueuse, par des exercices ascétiques extraordinaires, par la pratique du yoga, cette illumination-révélation qu'est le *jâtismara*, souvenir des vies passées. D'autre part, dans la poésie sanscrite, et dans le théâtre, le surgissement du passé dans la conscience, à l'intérieur d'une même vie, est un thème fécond bien répertorié et analysé par les théoriciens indiens de la poétique : il ne s'agit pas tant de faire effort pour entretenir le souvenir que de se rendre digne d'être visité par l'image du passé, d'accueillir la surprise des reconnaissances. Une émotion éprouvée dans le moment présent est comme accrue, rendue plus intense et plus noble quand elle se double du souvenir d'une émotion analogue éprouvée autrefois dans les mêmes circonstances. On a pu parler, à propos de la pièce la plus parfaite et en tout cas la plus célèbre du théâtre sanscrit, la *Sakuntalâ* de Kâlidâsa, de « théâtre de la mémoire » : elle est tout entière fondée sur la catastrophe d'une amnésie initiale puis sur l'envahissement du présent par la mémoire retrouvée. La remémoration est une ressource poétique où l'on puise d'autant plus aisément et naturellement que le mot pour « mémoire », *smara*, signifie également « amour ». Et de fait, dans les textes indiens, qu'ils soient littéraires ou dévotionnels, les souvenirs sont le plus souvent des souvenirs d'amour ou sont portés par l'amour. L'Inde aime la mémoire, cette mémoire-là, elle aime la polysémie de l'amour-mémoire.

Mais en dehors de cette mémoire des émotions, qu'est-ce qui, au juste, dans l'Inde brahmanique, est tenu pour mémorable ? À quelle sorte de donné la mémoire donne-t-elle des contours et, inversement, quels sont les objets qu'elle contourne ? Peut-être est-il temps de tenter de donner une sorte de définition de cette expression, Inde brahmanique, par laquelle moi-même je veux donner un contour au domaine que j'étudie. Ce qui est désigné ainsi, ce n'est pas à proprement une réalité historique, bien que l'Inde brahmanique succède dans le

temps à l'Inde védique, à l'Inde de l'époque où ont été composés les Veda et soit contenue, selon l'usage général, dans ce qu'on appelle l'Inde ancienne, antérieure à la pénétration musulmane. (Mais d'une certaine façon l'Inde brahmanique est vivante de nos jours encore, elle forme un secteur de l'Inde hindoue). Non, la définition est plutôt sociale et religieuse et idéologique : l'Inde brahmanique est cette forme de la civilisation indienne qui est le fait d'hommes qui tiennent pour vrai ce qui est consigné dans des textes dans lesquels est affirmée, avec beaucoup de détails explicatifs et les conséquences qu'elle entraîne sur tous les plans, la structure sociale hiérarchisée, conforme à l'ordre du monde, telle qu'elle est enseignée d'abord dans le Veda : dans cette structure les brahmanes occupent le rang le plus haut et ils ont le point de vue de la totalité. En ce sens l'Inde brahmanique se distingue des autres versants de la civilisation indienne, notamment du bouddhisme, qui lui est contemporain. Ces textes forment un immense massif aux limites imprécises, qui porte traditionnellement le nom de *smṛti* : ce terme, dérivé de la même racine que *smara*, signifie lui aussi « mémoire ».

Qu'est-ce qui justifie que ces textes soient réunis sous cette rubrique ? En quoi sont-ils « mémoire » ? Faut-il entendre ce substantif comme une injonction du type « souviens-toi de cela » ? Non, le lien n'est pas celui-là. Pour comprendre il faut prendre en considération ce qui est le complémentaire de *smṛti*, à savoir *ṛuti*, littéralement « audition ». Les textes normatifs, ceux qui font autorité pour le brahmanisme, et qui le définissent, se répartissent, selon la tradition indienne elle-même, en ces deux groupes : la *ṛuti* et la *smṛti*, Audition et la Mémoire. La *ṛuti*, c'est le texte du Veda : il est éternel, n'a jamais été créé, il est porteur de vérité et cette vérité ne peut être démentie ni confirmée par aucune autre source de connaissance, il est inaltérable, sa transmission est ininterrompue. Dans les temps immémoriaux, dans un passé intemporel, un passé sans passé, des hommes exceptionnels ont eu la révélation de ce texte, par fragments, sans que la combinaison, la consécution de ces fragments impliquent une chronologie ni même le passage du temps. Cette révélation est une vision, et les hommes qui ont eu cette vision sont des voyants. Ils ont transposé cette vision en séquences sonores signifiantes et inaltérables. Dans les générations qui se succèdent, les hommes, à condition qu'ils soient socialement qualifiés pour cela, n'ont accès au texte révélé que s'ils l'apprennent, par un apprentissage qui consiste à l'entendre de la bouche d'un maître. C'est en ce sens que le Veda est une *ṛuti*, une audition, un objet à entendre. Et ce qui est dans le Veda ne se trouve que dans le Veda. Bien entendu, l'élève ne se contente pas d'écouter. Il doit retenir, apprendre par coeur, confier à sa mémoire ce texte qu'il devra à son tour transmettre et, en tout cas, utiliser dans les rites qu'il aura à célébrer. L'apprentissage se fait sans le secours à l'écriture, même quand l'écriture sera entrée dans l'usage. Or il s'agit de textes vastes, très difficiles à comprendre (mais cela n'a pas grande importance), qu'il faut reproduire avec les plus subtils détails d'une prononciation spéciale et archaïque. Pour que ces exploits de mémoire puissent s'accomplir, les brahmanes ont mis au point des techniques d'apprentissage d'une ingéniosité féroce et aussi des sciences auxiliaires du Veda (les « membres » de ce corps) qui par la suite deviendront des sciences autonomes et qui permettent d'analyser, découper et comprendre dans une certaine mesure le texte à mémoriser et à préserver. La mémoire n'est donc pas étrangère à l'Audition. Le texte du Veda exige d'être appris et confié à la mémoire. S'il est un devoir de mémoire, dans l'Inde ancienne, c'est bien celui-là.

Mais qu'en est-il de la *smṛti*, du corpus dont le nom est Mémoire ? Ces textes-là ont été composés par des auteurs, humains ou divins, en tout cas personnels. Ils ont donc un commencement, ils n'ont pas été là de toute éternité. Ils n'ont pas dû être révélés avant d'être transmis. Il a suffi que leurs auteurs les composent. La mémoire individuelle joue son rôle

évidemment dans l'apprentissage de ces textes, mais certes pas plus et même beaucoup moins que pour la *çruti*. Voici l'explication pour ce nom, proposée par Albrecht Weber il y a plus de cent cinquante ans. Tandis que les vérités contenues dans le Veda ne peuvent être connues que si on écoute le Veda lui-même, le savoir contenu dans la *smṛti*, dans les textes de *smṛti*, n'a été consigné dans des textes que secondairement. À l'origine, les règles et usages qu'enseigne la *smṛti* se glissaient tout naturellement, spontanément dans l'esprit des hommes : chaque génération en faisait l'expérience, une expérience qui venait meubler la mémoire de chacun. Cette expérience, ce contenu de mémoire étaient accessibles, communs à tous. C'est ce que Mégasthène rend bien, dit Weber, quand il affirme que les Indiens se gouvernent *apomnèmès*, selon leur mémoire, selon leur *smṛti*. Le corpus textuel constitué à partir de cette tradition en aurait pris le nom. De toute façon, la *smṛti* est une tradition mémorielle. Ce qui est remarquable, dans l'injonction qui est faite d'apprendre et garder en mémoire les textes de la *çruti*, et secondairement, de la *smṛti*, c'est que cette injonction ne porte que sur le contenu et la forme du texte : les circonstances dans lesquelles ils ont été donnés ou révélés à l'humanité, les conditions de cette énonciation n'ont aucune portée, elles ne sont pas mémorables, et bien entendu, elles ne sont pas un moment de l'histoire. Cet évitement est un trait caractéristique du mémorable indien, du moins du mémorable brahmanique.

En quoi consiste la *smṛti* ? Au sens étroit, en recueils que l'on appelle parfois « codes » en occident : ils composent un savoir sur la façon dont le cosmos et la société sont ordonnés, sur les règles auxquelles les individus et les groupes doivent obéir pour tenir la place qui est la leur dans cet ensemble. En se conformant à ces règles les individus se qualifient pour gagner le ciel après leur mort, si on est dans le cadre de l'eschatologie védique, pour obtenir une renaissance heureuse, si on adopte le point de vue de la transmigration. En plus de ces « codes », dont le plus célèbre est le recueil des Lois de Manu, sont inclus dans la *smṛti* les sciences auxiliaires du Veda dont j'ai parlé à l'instant, les deux Épopées et ces énormes et verbeuses encyclopédies que sont les Purana ou « Antiquités ». Les Épopées et les Purana, qui contiennent de longues parties normatives, sont principalement des narrations. Mais on ne saurait dire que ces récits portent la mémoire d'événements réels, bien que les Purana contiennent des listes généalogiques dont on ne sait trop que faire et où il est impossible de distinguer le mythe de ce qui serait quelque chose comme le souvenir d'un fait historique. Je le répète, ce qui est considéré comme mémorable, dans ces textes, ce sont ces textes eux-mêmes, le savoir qu'ils contiennent, non la réalité à laquelle éventuellement ces textes se réfèrent, l'expérience qui a pu donner lieu à la constitution de ces savoirs.

Nous touchons ici à la redoutable question des rapports si bizarres que l'Inde brahmanique entretient avec l'histoire. Question trop vaste, trop lourde, aussi, idéologiquement, pour que je me permette d'en traiter en passant, parlant ici sous les auspices de Marc Bloch. Aussi vais-je la contourner, non sans poser toutefois quelques points de repère. L'Inde a une histoire, ce n'est pas la société immuable et atemporelle que l'on a voulu voir parfois en elle au XIX^e siècle. Cette histoire, avons-nous les moyens de la reconstituer ? Sans doute, en partie, et beaucoup d'historiens indiens et occidentaux s'y emploient avec succès. On s'efforce même, ce qui est particulièrement difficile, d'asseoir sur des faits réels, sur une géographie concrète, ce que disent les textes védiques qui datent du deuxième millénaire avant notre ère. Et il se peut bien que les changements dans la société, les conflits de toute sorte, trouvent en quelque manière leur expression dans les textes de la *smṛti*. Madeleine Biardeau a pu montrer récemment que le Mahabharata résultait en somme d'une commande sociale, était une riposte à la fois doctrinale et narrative à la menace que constituait aux yeux des brahmanes le bouddhisme dès lors que le pouvoir royal était à son service. Mais justement la mise en scène de ce conflit est une transposition en Épopée, avec des personnages qui appartiennent à un

tout autre registre que les protagonistes du conflit actuel : l'Épopée peut bien être une conséquence d'une situation historique concrète, elle n'en est pas un compte rendu direct. Mais surtout ce qu'on est bien obligé de rappeler, et qui ne tient que pour une faible part aux contingences et qui ne peut se ramener à des lacunes dans notre information : le stupéfiant contraste entre l'existence d'œuvres majeures, dans tous les domaines de la pensée, et l'incapacité où nous sommes, dans la plupart des cas, de les dater, à un ou deux siècles près, et parfois bien davantage. Il y a en Grèce, la question homérique. Mais en Inde, les questions homériques sont légion. Quand des datations sont possibles, c'est à la faveur d'indices ténus, de concordances heureuses. Mais presque jamais nous ne voyons un auteur se présenter lui-même dans sa détermination historique. Nous n'avons pas idée de la façon dont les œuvres, les genres se sont formés. Les grands corpus doctrinaux se construisent le plus souvent sur la base d'un ensemble d'aphorismes très denses, et donnant l'impression d'une perfection infracassable, que viennent expliquer et développer commentaires et sur-commentaires. Mais ces aphorismes initiaux, quelle en est la genèse, de quoi sont-ils eux-mêmes la condensation ?

Un exemple frappant et paradoxal de cette absence de mise en contexte et en situation est le fameux traité sur la science du gouvernement, l'Arthaçâstra, ou enseignement sur l'Intérêt. Cet ouvrage, auquel il est souvent fait allusion dans la littérature sanscrite, s'était perdu ; on en a retrouvé des manuscrits dans l'Inde du Sud mais aussi au Gujrat, dans les premières années du xx^e siècle. Depuis lors, éditions et traductions commentées se sont succédé, et aussi les controverses. Certaines portent sur la structure de l'ouvrage, mais les plus étonnantes ont trait à sa date. Traditionnellement, il est attribué à un certain Kautilya ou Kautilya, alias Cānākya qui aurait été le ministre de Candragupta, grand-père de l'empereur Asoka. Grâce à des sources grecques, la date de Candragupta, en grec Sandrakottos, est connue : il serait monté sur le trône en 321 avant le début de notre ère. Mais diverses raisons ont amené les historiens, y compris des historiens indiens, à mettre cette date en question. On propose le I^{er} siècle avant ou après le début de notre ère ou même le IV^e siècle de notre ère. Sur cet éventail de sept siècles les trois ou quatre dates envisagées sont vraisemblables en tout cas possibles ! Or il ne s'agit pas d'un ouvrage de mystique ou de rituel. Il s'agit de la façon dont le roi doit organiser et gouverner son royaume, mobiliser ses ressources, combiner ses alliances pour vaincre ses adversaires et étendre indéfiniment sa conquête. Nous sommes renseignés sur la largeur des routes, l'épaisseur des murailles, le montant des amendes et des taxes, le recrutement des administrateurs, les méthodes de la police, l'art de rédiger les traités et les édits, etc. Mais au milieu de toutes ces prescriptions sur ce que le roi doit faire, nul détail, nulle allusion à quelque fait individuel, pratiquement nul nom propre, nulle référence à une donnée concrète qui permettrait de situer dans l'espace indien et dans le temps, autrement qu'à sept siècles près, cet ouvrage et cet auteur. Il est prescrit à la bureaucratie royale de tenir un registre exact des recettes et des dépenses, des cadeaux reçus et donnés, des décisions, décrets et édits. Mais nul exemple concret. Et s'il arrive assez souvent à Kautilya de se référer à des « maîtres anciens » pour approuver ou critiquer leur opinion, jamais il ne donne d'exemple « historique » pour illustrer une manœuvre ou une démarche. Et jamais non plus il n'est question d'archives, de documents témoignant d'événements jugés mémorables. Par contraste avec le bouddhisme, l'Inde brahmanique, telle que nous la connaissons par les textes, ne s'attache guère aux vestiges ni aux reliques, notions qui sont tout autres, bien entendu, que celle qu'elle a élaborée sous la rubrique du reste. Est-ce à dire que jamais on ne cherche à donner sens à une trace ? Il faut préciser. Dans l'hindouisme post-védique, on se plaît à reconnaître dans la forme d'un rocher, dans la ride d'une pierre, la trace qu'une divinité a laissée de son passage, l'empreinte de ses pas, le *carananyâsa* dont parle par exemple ce guide de l'Inde vue du ciel qu'est le poème de Kâlidâsa ; intitulé le *Nuage Messenger*. Les localisations géographiques du divin gagnent en importance à mesure que les siècles passent

ou du moins qu'on s'éloigne du noyau doctrinal du brahmanisme. Le plus souvent, non certes toujours, ce qui est ainsi capté, c'est le mouvement d'un dieu qui marche, dont c'est la caractéristique que de faire des enjambées, bien plus que la marque figée d'un événement qui aurait eu lieu une fois pour toutes, à un moment déterminé du passé en cet endroit précisément et nulle part ailleurs. Dans le brahmanisme, un lieu, même un lieu géographiquement déterminé, n'est qu'un exemple de site, il n'est jamais unique en son genre.

Si par une sorte d'anamnèse, nous remontons aux textes les plus anciens, au corpus védique de la *çruti*, de la révélation qu'il faut entendre et dont les brahmanes sont censés préserver la mémoire, nous remarquons que s'y développent une pensée et une pratique de la trace, de la ligne traçante, de la trace apparemment déconnectée de la mémoire, dont il me faut parler maintenant.

Tout d'abord, je dois rappeler que le thème central du Veda, c'est le rite sacrificiel. En ce sens le Veda est un texte pour l'action : les mythes, les glorifications des puissances divines les méditations et spéculations sur le cosmos sont des broderies, souvent sublimes, sur un tissu qui est l'action rituelle. Que faut-il faire pour sacrifier correctement ? Et que fait-on quand on sacrifie ? J'ajoute immédiatement qu'une composante essentielle du rite est la parole, très précisément ce corpus de mots et d'énoncés de toute sorte qu'est le Veda lui-même. La parole est célébrée dans le Veda sans qu'on puisse toujours distinguer entre la parole comme faculté de langage, la parole comme coextensive au corpus du texte védique, et la divinité féminine ainsi nommée. Les instructions védiques sur la façon d'exécuter les rites sont constamment interrompues ou plutôt soutenues par des indications sur les textes védiques qu'il faut réciter en accompagnement de chaque geste, et aussi par des développements sur la nature et les pouvoirs de la Parole ainsi mise en œuvre.

Chronologiquement parlant, exécuter une cérémonie sacrificielle (si cette cérémonie appartient au registre solennel), c'est d'abord choisir un site, délimiter des espaces, marquer des emplacements, régler des déplacements, dresser une scène et l'occuper. Jamais le site n'est choisi pour commémorer un événement qui s'y serait déroulé. Au contraire, on fait place nette, on s'emploie à chasser symboliquement les êtres qui pourraient l'occuper, le hanter. Les points fixes sur cette scène sont des foyers de briques sur lesquels seront allumés des feux. Les déplacements se font selon des lignes de trajets déterminées, entre ces foyers.

En outre cette scène est le lieu d'une translation : au cours de la cérémonie, en effet, les fonctions affectées à des foyers situés dans la partie occidentale de la scène, sont transférées à des foyers qui sont dans la partie orientale : changement de rôle qu'accompagne une marche des participants vers l'est. C'est comme un cadre qui glisse : les objets demeurent, mais les fonctions et les définitions qui leur correspondent changent. Inutile de dire que ces objets et ces mouvements sont entourés, dans les textes mêmes du Veda, d'un symbolisme exubérant et en même temps très solidement noué. Les limites de l'aire sacrificielle ne sont pas les clôtures aussi rigoureuses qu'on pourrait le penser. Certes l'aire sacrificielle représente le cosmos tandis que l'extérieur représente l'informe, le non mesurable, l'inarticulé. Mais comme le cosmos est aussi le tout, il doit se souvenir de l'illimité indifférencié qui est son reste et, d'une certaine manière, l'inclure. Par exemple des blocs de terre informe prélevés à l'extérieur sont insérés dans les structures de l'intérieur. L'aire sacrée comporte d'ailleurs des extensions à l'extérieur, des enclaves. Un point de passage entre le dedans et le dehors est le poteau sacrificiel planté exactement sur la ligne de la bordure orientale à moitié à l'intérieur à moitié à l'extérieur : la victime y reste un moment attachée, avant d'être emmenée à l'extérieur, à l'est, pour y être immolée. Un des mots pour « frontière », « limite », est *śîmâ*, littéralement

« sillon » : le Mirukta, traité d'étymologie datant de la fin de période védique et considéré par la tradition comme un « membre » auxiliaire du Veda, enseigne que *sîmâ* vient de la racine *sîv* « coudre » : la frontière, c'est la couture entre deux *deçà*, deux « pays » ou domaines. Les lignes de démarcation qui donnent son contour au terrain sacrificiel ne sont qu'un cas particulier lignes qu'il faut tracer à l'intérieur pour marquer un emplacement. Par exemple, le lieu où sera édifié un des foyers. Un des officiants, *l'adhvaryu*, « celui qui chemine », trace trois lignes avec une épée de bois : par ce geste il élimine de la terre ce qui a pu être souillé par des crachats ou des piétinements. Tracer des lignes, c'est infliger une violence non pas au support de ces lignes mais aux puissances maléfiques qui l'occupent ou le menacent. Chose remarquable, le verbe pour « tracer des lignes » est celui-là même qui par la suite signifiera « écrire ». D'autres lignes, qui sont en fait des sillons tracés à la charrue, sont en revanche des conduits par où passent les souffles vitaux de la divinité.

Une fois que la scène sacrificielle a été ainsi circonscrite et en même temps dynamisée par les lignes qui la traversent, le sacrifice peut commencer. C'est-à-dire que commence une nouvelle série de préliminaires avant qu'on ne parvienne au terme qui est le versement de l'offrande, végétale, lactée ou carnée, dans le feu approprié, apte à la transporter par ses flammes et sa fumée, jusqu'à ses destinataires divins. Un mythe d'abord, sur la pluralité des feux (TB I 1, 10, 1-6).

Prajâpati, le dieu cosmogonique, crée les créatures. Après quoi, il se sent vidé. Il se travaille d'ardeur ascétique, s'échauffe, sent qu'une force virile s'accumule en lui, qui finit par jaillir. Qu'est-ce qui jaillit ? Un personnage féminin, appelé *Virâj*, qui simultanément est une vache, et une figure de la Parole, très précisément une formule métrique de la poésie védique, un certain type de strophe caractérisé par un certain nombre de vers et de syllabes dans chaque vers. Cette simultanéité est un trait récurrent de la mythologie védique : vache et parole. Dans ce cas précis, cette vache une fois formée est l'objet des convoitises des dieux et des démons ; ils veulent s'en emparer ; le verbe est *pari-grah* qui signifie « entourer de limites ». Prajâpati son créateur dit : « en fait elle est à moi. Mais je vous accorde la jouissance du lait qu'elle vous donnera à traire ». Là-dessus la *virâj* s'écarte, fait un pas vers l'Est. Prajâpati s'empare de ce pas, c'est-à-dire circonscrit l'empreinte, prononce une formule, et cela devient l'emplacement d'un des feux. Elle continue sa marche vers l'Est, faisant ainsi cinq empreintes, dont Prajâpati s'empare successivement en les circonscrivant, et dont il fait le support d'un type particulier de feu. Par sa marche, *vikrama*, dit le texte, la *virâj* avait créé les feux. Or le fait que ces traces sont cinq est aussitôt mis en correspondance avec les cinq syllabes qui sont comme la matrice métrique de cette strophe de la poésie védique qu'est la *virâj*.

Ce mythe d'origine une fois posé, voyons d'autres développements, plus complexes qui ont trait à l'effectuation du rite sur le terrain. Ces développements figurent dans les instructions concernant le sacrifice le plus prestigieux, l'offrande de *soma*. Le *soma* est une plante que nous ne savons pas identifier avec certitude : de ses tiges on extrait, en les écrasant à coups de pierres, un jus qui est liqueur d'immortalité pour les dieux et, pour les mortels, à en croire ce qu'en disent des hymnes destinés à le glorifier, une boisson puissamment excitante, peut-être un psychotrope. En même temps, sur le plan mythologique, Soma est un dieu. C'est donc un dieu que les hommes mettent régulièrement à mort, sans pour autant le faire disparaître, pour entretenir et renouveler l'immortalité des autres dieux. Sur le plan du rite et des spéculations liées directement au rite, la grande affaire est de se procurer le *soma*, puis de l'introduire solennellement sur le terrain, ensuite d'écraser les tiges, filtrer le jus, répartir en portions la masse ainsi obtenue et enfin de verser dans le feu, par séries bien réglées, ces libations.

L'offrande de *soma* s'accompagne d'immolation de victimes animales et surtout elle exige, selon des modalités d'une complexité extrême, la récitation d'un très grand nombre d'hymnes, de chants, de formules appartenant au corpus du texte védique. Une idée essentielle est que le *soma* est très difficile à obtenir. La fiction, qui est peut-être une des origines du théâtre en Inde, est qu'on se procure le *soma* auprès d'un marchand, avec qui justement on marchand. Scène prototypique, disent les textes : puisqu'on marchand le roi Soma, tout, dans ce monde, est objet de commerce. Au terme de ces négociations, évidemment réglées par avance, puisque nous sommes dans le rite, le marchand accepte de se défaire du *soma*, pour le prix d'une vache. Aussitôt qu'ils ont en main le *soma*, le sacrifiant et les officiants chassent le marchand à coups de poings et récupèrent la vache.

Cette comédie mise à part, le personnage central est bien la vache *somakrayanî*, « celle qui achète le soma ». Elle doit avoir toute sorte de qualités, être vigoureuse, de robe unie, n'avoir jamais vélé. Elle est, nous répète-t-on encore et encore, la Parole. Quand on l'introduit sur le terrain sacrificiel pour lui faire jouer son rôle, elle s'avance en faisant sept pas. Le sacrifiant, celui, donc, qui s'apprête à faire l'offrande de *soma*, la suit, mettant ses pas dans sept empreintes successives de la patte antérieure droite de la vache. Pourquoi sept ? Parce que lorsque la Parole se distribua en différentes formules métriques, le mètre poétique qui apparut en dernier, et qui fut le meilleur, fut la strophe dite *çakvarî*, qui est faite de sept vers de huit syllabes. En mettant ses pas dans les pas de la vache, dit le texte (SB III 3, 3, 1), le sacrifiant la tire à lui et tire à lui la Parole (*vrnkte*). L'équipe sacrificielle prend place autour de la septième empreinte. Un des officiants y dépose un petit morceau d'or, puis y verse une libation de beurre clarifié. Pourquoi l'or ? Parce qu'il est interdit, sous peine de devenir aveugle, de verser une oblation ailleurs que dans le feu. Mais l'or est un substitut du feu. Il semble que par cette offrande on libère par avance la vache du danger d'être livrée pour de bon au marchand de *soma*. Une fois cette oblation faite, on trace des lignes autour de l'empreinte, en y incluant tout ce qui, autour de l'empreinte, a été imprégné du beurre clarifié qu'on y a versé. Puis on découpe et extrait ce morceau de terre, cette trace consacrée et élargie et on le met dans une écuelle. Dans la terre ainsi blessée et privée par un trou plus grand du trou qu'y avait fait l'empreinte, on verse de l'eau : l'eau, dit le texte, apaise et guérit les lésions. Puis, l'officiant qui a procédé à ce prélèvement donne le bloc de terre, porteur de l'empreinte, au sacrifiant, lequel à son tour le passe à son épouse. Il faut que celle-ci, au moment où elle prend cette terre, soit regardée par la vache. La trace ainsi extraite de son lieu et emportée par l'épouse sera ensuite fragmentée et disséminée en divers emplacements du terrain, près des autels. Une partie sera versée dans une autre trace, continue, celle-là, l'ornière que fait la roue du char qui transporte le chargement de *soma*.

Or ce qu'il faut bien avoir présent à l'esprit, c'est que le mot pour « trace de pas » est *pada* et que ce mot signifie aussi « mot ». *Pada*, c'est l'unité signifiante minimale avec laquelle opère la Parole. En éparpillant l'empreinte, l'épouse du sacrifiant, qui, notons-le au passage, est quasiment muette tout le temps que dure le sacrifice, insère la parole articulée en différents points de la scène sacrificielle. L'idée que les mots laissent ou créent des traces nous est familière. Mais ici nous voyons que la trace *est* un mot. Il n'y a pas à remonter de la trace au mot : la trace et ce dont elle est la trace coïncident : le travail de la mémoire est comme comprimé. Mais aussi cette empreinte, cette trace n'est pas préservée en son lieu à la manière d'un indice étudié par un enquêteur. Cette trace n'est pas destinée à témoigner de ce qui a eu lieu, on ne va pas l'examiner pour comprendre ce qui s'est passé.

Arrachée à ses limites et même à sa séquence propre, la septième trace de pas circule subrepticement comme mot. Quel mot ? Eh bien le mot, tout simplement, si l'on peut dire, le

mot qui signifie à la fois « mot » et « trace de pas » (et qui donc se dérobe à une mise en correspondance avec un référent autre que lui-même).

Ce passage que je viens de résumer et de commenter, où tant de thèmes se croisent, n'est pas le seul texte védique où trace et parole soient associées. Dans une brève étude parue en 1958, Louis Renou recense et explique, de façon lumineuse, comme toujours, les passages de la poésie védique où ces deux acceptions de *pada* coexistent, s'appellent mutuellement : les trois fois sept *pada* secrets du dieu du Feu, la trace de l'oiseau. Le *pada*, conclut-il, est la trace immatérielle que l'on suit pour identifier les réalités cachées. Et il cite encore un poème où les poètes sont invités à mettre en œuvre les mots cachés grâce auxquels les dieux ont atteint l'immortalité.

Si nous revenons à la prose védique, à ces traités du sacrifice d'où j'ai extrait ce qui concerne les *pada* de la vache prix d'achat du *soma* et figure de la Parole, nous remarquons que la vision est quelque peu différente de celle, plus mystique, que nous offrent les poèmes analysés par Renou : dans la prose des rituels, ces mots que sont les traces ne conduisent pas à des réalités cachées dont ils seraient les indices. La réalité cachée, ici, n'est rien d'autre qu'une constatation qui prend appui sur le langage : la vérité des traces, c'est qu'elles sont des mots, c'est-à-dire des manifestations de la puissance de la Parole. La Vache Parole passe et les traces de ses pas sont des mots. Il en est de même de bien d'autres structures et ingrédients du sacrifice : le symbolisme constamment et péremptoirement affirmé dans ces textes, est que derrière les choses dont parle le Veda, se cachent les mots et que les chemins de l'interprétation aboutissent à la parole, la parole du Veda, bien entendu.

Je donnerai un dernier exemple de cette tournure. Un texte de la prose védique, encore, nous fait connaître une certaine cérémonie sacrificielle qui doit durer quatre jours. Chacune de ces journées est consacrée à une divinité particulière. En fait, selon un schéma classique dans l'Inde, cette série de quatre consiste en trois plus un : le quatrième élément est, au même titre que les trois premiers, une partie du tout ; mais il est aussi ce qui englobe le tout et même le dépasse. Aussi bien ici, la quatrième journée est-elle consacrée à une divinité à la fois toute semblable aux autres et fondamentale par rapport aux autres : la déesse Parole. Voici la raison que donne le texte : une fois terminés les rites du troisième jour, c'est-à-dire des trois premiers jours, tous les arrangements de strophes, tous les arrangements de formes métriques, tout cela est pleinement acquis. Cela seulement est laissé comme reste, pour le quatrième jour : la Parole, la parole, dirons-nous, dont les mots qu'il fallait dire d'abord sont la trace annonciatrice. Devant cette idée intimidante, nécessairement, je m'arrête.

Pour citer cette conférence : Charles Malamoud, « Les contours de la mémoire dans l'Inde brahmanique », 2002

Conférence publiée in : *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 57 (5), 2002, p. 1151-1162.