

ASILE ET PROTECTION DANS *LE RÂMÂYANA* DE VÂLMÎKI

par Pedro Vianna

LES MOTIVATIONS DE CETTE RECHERCHE

Il est indiscutable que les religions abrahamiques, dites aussi religions du Livre, accordent à l'asile un caractère sacré¹. L'histoire de l'Égypte ancienne a laissé au moins une trace de l'importance de la notion de protection contre les persécutions². La civilisation hellénique a également sacralisé l'institution de l'asile³, et le monde romain n'était pas en reste⁴. Il est frappant de constater le rôle premier de l'exil dans *La Thora* (Caïn exilé des terres fertiles ; l'Exode du peuple juif), *Les Évangiles* (la fuite en Égypte de la Sainte Famille) et *Le Coran* (l'Hégire).

Par ailleurs, les héros des grands mythes fondateurs de cet ensemble, sont souvent – sinon toujours – des proscrits, abandonnés, contraints à l'exil. Par exemple, Moïse est abandonné au courant du fleuve ; Romulus et Remus sont adoptés par une louve qui les nourrit de son lait. On verra, plus loin, qu'il en est de même dans le Râmâyana. C'est comme si les civilisations, pour légitimer leur implantation sur une aire géographique donnée – avec ou sans conquête – devaient toujours faire appel à la rupture marquée par le départ de la région d'origine, à l'exil forcé, qui conduit à une réinstallation ailleurs.

Cela veut-il dire pour autant que l'asile est l'apanage du vaste ensemble euro-mésopotamo-méditerranéen et de sa « civilisation dérivée », celle des Amériques postcolombiennes ?

La question ne relève pas de la simple spéculation intellectuelle. Si la réponse était positive, l'asile pourrait être perçu comme un trait de société, un fait culturel, un choix idéologique. Si elle est négative, c'est-à-dire si l'institution de l'asile est ancrée dans la tradition des autres aires de civilisation, il serait possible de prétendre que le droit à l'asile est un droit naturel de l'être humain et que les récits fondateurs des différentes civilisations ne pouvaient pas l'ignorer.

Pour ma part, je fais le pari – l'acte de foi, diraient certains – que la horde primitive pratiquait déjà l'asile. Bien entendu, l'affirmation est improuvable, ces lointains ancêtres n'ayant pas laissé de documents qui permettent de connaître leur pratiques de groupe. Pour une période un peu plus tardive, peut-être apprendra-t-on quelque chose sur le sujet si de nouveaux Champollion parviennent à percer le(s) sens des signes et des peintures rupestres. Mais là, on est dans le domaine de la spéculation pure.

¹ Voir à ce sujet, Crépeau, François, *Droit d'asile, de l'hospitalité aux contrôles migratoires*, Éditions Bruylant/Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1995, ISBN : 2-8027-0702-7/2-8004-1123-6.

² Traité de Kaddesh, XIII^e siècle avant l'ère chrétienne.

³ Voir Crépeau, François, *op. cit.* et, au sujet des *Suppliantes* d'Eschyle, Vianna, P., *Littérature et exil*, in *Refugee Abstracts* vol. 9, n° 1, Centre de documentation sur les réfugiés - Haut Commissariat des Nations unies pour les réfugiés, Genève, mars 1990, ISSN : 0253-1445.

⁴ Voir Crépeau, François, *op. cit.*

Néanmoins, ma conviction se fonde sur un raisonnement qui ne peut pas, me semble-t-il, être écarté d'un revers de main. Si l'on admet que l'être humain est, de par sa nature, un animal social, on doit aussi accepter qu'il ne peut pas survivre en dehors d'un groupe, auquel il adhère et qui le protège. S'il en est ainsi, l'appartenance à une société est indispensable à la survie de l'être humain. Si celui-ci est exclu de son groupe d'origine – et la persécution est un facteur d'exclusion – il a le droit naturel de trouver un nouveau groupe de rattachement pour pouvoir continuer de vivre en être humain.

Je voulais donc savoir si, dans les autres grandes aires de civilisation – indienne, chinoise, japonaise, africaine, américaine précolombienne, etc. – les mythes fondateurs ont l'exil pour point de départ et si, par conséquent, ils sacralisent l'asile.

LES LIMITES DE CETTE RECHERCHE

Ne connaissant aucune des langues dites orientales, n'étant ni philosophe, ni théologien, ni spécialiste des civilisations que j'aborde dans le cadre de cette recherche, je ne puis avoir la prétention de procéder à une exégèse ou à une étude littéraire des textes. Mon objectif est très modeste : débusquer dans les récits fondamentaux des civilisations approchées les références à l'asile, en espérant que cela incitera d'autres, plus compétents que moi, à intégrer les recherches sur l'asile dans leur champ de travail respectif. Contraint de travailler sur des traductions, je ne cherche pas à pister le mot « asile ».

Dans le cadre du présent article, je me limiterai donc à indiquer les passages où les références à l'institution de l'asile sont suffisamment explicites pour qu'aucun doute ne demeure, quelles que soient les qualités sémantiques et littéraires de la traduction. On sait, d'ailleurs, que la traduction ne relève pas exclusivement de la linguistique, l'époque et les mœurs dominantes dans la société du traducteur jouant un rôle déterminant en la matière⁵.

POURQUOI L'HINDOUISME EN PREMIER ?

Avant de démarrer mes lectures, j'ai voulu tâter le terrain pour vérifier si l'idée même d'entreprendre ce travail n'était pas saugrenue. J'ai consulté des spécialistes⁶ et quelques textes généraux, auxquels j'ai pu avoir accès grâce à des amis⁷ qui, par leur aide désintéressée, m'ont incité à me lancer dans cette aventure.

Ces premiers contacts et lectures ont suscité des espoirs raisonnables de trouver ce que je cherchais, au moins pour ce qui est des civilisations chinoise, indienne et persane. Si je commence par l'hindouisme – et en particulier par *Le Râmâyana* – ce n'est qu'une question d'opportunité. D'une part, la lecture de la version du *Mahâbbhârata* établie par Jean-Claude

⁵ Nous savons aujourd'hui que les traductions françaises des textes de Dostoïevski réalisées au siècle dernier ont « adapté » le langage, assez cru, de l'auteur russe au style du roman français de l'époque. Cela a d'ailleurs conduit les éditions Actes Sud à entreprendre de nouvelles traductions des œuvres de cet auteur.

⁶ Je remercie très particulièrement et très chaleureusement le père Yves Raguin, s. j., responsable de l'Institut Ricci de Taïwan, qui a eu l'amabilité de me recevoir lors d'un de ses passages par Paris, s'est donné la peine de me communiquer des références sur l'asile en Chine et en Perse et m'a mis en contact avec M. et M^{me} Langlet, spécialistes de l'Asie du Sud-Est et du monde chinois, qui, eux aussi, ont trouvé le temps de me recevoir et de me transmettre des références importantes sur mon objet de recherche. Je leur en suis très reconnaissant.

⁷ Je pense en particulier à mes amis Eva Varaljai, Kandasamy Kalamogan et Jean-Paul Wihlm, qui, malgré leurs multiples occupations, n'ont pas ménagé leurs efforts pour m'aider. Ils m'ont permis d'avoir accès à des ouvrages sans lesquels cet article n'aurait jamais vu le jour et m'ont permis de bénéficier des connaissances de divers spécialistes avec lesquels ils sont en relation.

Carrière⁸ pour la mise en scène réalisée par Peter Brook au théâtre des Bouffes du Nord m'a fait découvrir un passage sur le caractère sacré de la protection accordée au demandeur d'asile⁹ ; d'autre part, je pouvais disposer immédiatement du texte intégral du *Râmâyana* de Valmîki.

Pour mon propos, l'hindouisme présente des avantages et des inconvénients, dus à la même cause : la proximité relative de l'hindouisme et de l'hellénisme. On sait aujourd'hui que les mythes de ces deux civilisations prennent racine dans un fonds culturel commun, déjà très riche avant que les Âryas et les Hellènes se mettent en mouvement, les uns vers le nord-est de l'Inde actuelle, les autres vers les Balkans de notre époque.

Cette proximité culturelle, si elle permet de mieux comprendre les symboles et les mythes de l'hindouisme, rend moins importante la mise en évidence du caractère sacré de l'asile dans le corpus idéologique de l'Inde antique. L'asile pourrait ainsi trouver sa source dans ce fonds commun aryo-hellénique, c'est-à-dire dans le fonds indo-européen, et ne pas être aussi universel que je veux le croire. Mais il faut bien se donner un point de départ. Au moins, le choix que j'ai fait me permettra d'avancer tout en maintenant le suspens, sel de la vie et de la recherche.

LE RÂMÂYANA

Le sujet

Le Râmâyana est à la fois un texte historique, religieux et littéraire.

Les spécialistes sont généralement d'accord pour dire que les faits narrés dans le *Râmâyana* sont des faits historiques relatifs à la conquête du sud de l'Inde – le Deccan – et de l'île de Lankâ (l'ancienne Ceylan et actuelle Sri Lanka) par les Âryas qui avaient déjà conquis le nord-est de l'Inde d'aujourd'hui et y avaient consolidé leur installation.

En sanskrit, « *ayana* » signifie marche. *Le Râmâyana* raconte donc l'histoire de la marche de Râmâ, un prince du nord de l'Inde, parti pour conquérir les terres situées plus au sud. Certains traduisent le titre de l'épopée par *La Geste de Râmâ*, par référence aux gestes¹⁰ du Moyen-Âge occidental.

Par ailleurs, ces mêmes spécialistes soulignent la précision des descriptions des villes, sites et bâtiments données dans *Le Râmâyana*, tenues pour extrêmement réalistes après recoupement avec d'autres sources.

Les fondements historiques du récit n'empêchent pas, cependant, que le texte soit également un texte religieux.

Dans la première partie du *Râmâyana*, en général considérée comme postérieure aux livres centraux¹¹, l'on apprend que c'est Brahmâ lui-même qui ordonne à Valmîki d'écrire l'épopée dans la « langue divine » (le sanskrit) et lui apprend à se servir du mètre approprié.

Dans la dernière partie du *Râmâyana*, également un ajout, la nature divine de Râmâ est réaffirmée avec force détails, et l'épopée est présentée comme le résultat d'une œuvre des Dieux, nécessaire à la préservation de l'ordre cosmique, le *Dharma*.

⁸ Carrière, Jean-Claude, *Le Mahabharata*, Pierre Belfond, Paris, 1989. Édition de poche, Paris, 1991

⁹ Voir ci-après, pages 11-12.

¹⁰ Le mot « geste » vient du latin « *gesta* » (« actes »), dérivé de « *gerere* » (« faire »).

¹¹ Voir ci-après les questions relatives à la datation du texte.

Indépendamment de ce qui est dit dans ces deux livres du *Râmâyana*, tout au long du texte, les références, les allusions et les renvois au *Veda*¹² sont présentes. Et, au fond, ce qui importe c'est que l'hindou considère l'œuvre comme un texte religieux d'inspiration divine, Râmâ étant homme et divinité, incarnation de Vishnu. En outre, Râmâ est un mot usuel dans les langues indo-aryennes, employé pour se référer à Dieu.

Enfin, *Le Râmâyana* de Vâlmîki est, sans aucun doute, un texte littéraire. Les spécialistes sont frappés par l'unité de style des livres centraux, contrairement à ce que l'on constate dans *Le Mahâbbhârata*, et par la qualité de l'écriture, dans une langue que l'on appelle le sanskrit épique, qui est aussi celle de cette autre épopée.

Il est possible de rapprocher *Le Râmâyana* et *Le Mahâbbhârata* de *L'Iliade* et de *L'Odyssée*. Dans les deux cas, il s'agit d'épopées fondatrices, de textes à la fois historiques, religieux et littéraires, de traditions d'abord orales rassemblées en une œuvre cohérente – malgré les ajouts et les interpolations – par un (des) auteur(s) qui y imprime(nt) sa (leur) marque personnelle, bien que ce dernier aspect paraisse moins vrai pour ce qui est du *Mahâbbhârata*. De plus, comme le fait remarquer J. Varenne¹³, même si l'on a pas encore entrepris d'étude comparative entre les épopées de l'hindouisme et de l'hellénisme, beaucoup d'aspects communs peuvent être évoqués : conquête d'une ville fortifiée, interventions divines, alliances de forces disparates, enlèvement d'une princesse, etc.

Diverses versions du Râmâyana

Il n'est pas question ici de dresser la liste des multiples versions du *Râmâyana*. Il suffit de signaler qu'elles sont très nombreuses. Anciennes ou plus récentes, même en sanskrit elles sont multiples. Entre ces dernières, les différences portent essentiellement sur les premier et dernier livres, justement ceux qui sont considérés comme des ajouts tardifs. Des différences portant sur le fond – le caractère divin de Râmâ, par exemple – existent selon les courants religieux¹⁴. Il existe également des *Râmâyana* dans pratiquement toutes les langues d'Asie du Sud-Est, le khmer semblant en être la plus riche.

La version première du *Râmâyana* est le texte attribué à Vâlmîki.

Vâlmîki

L'auteur du *Râmâyana*, Vâlmîki, est le sujet des mêmes discussions et controverses que celui de *L'Iliade* et de *L'Odyssée*, Homère. Homme réel ou personnage mythique ? Auteur unique ou nom qui recouvre plusieurs auteurs ? Là encore, les spécialistes se montrent, en général, d'accord pour dire qu'il s'agit d'un compilateur de grande qualité qui, seul ou avec d'autres, a rassemblé en une seule œuvre une longue série de chants épiques très anciens.

¹² En sanskrit, « *veda* » signifie « savoir ». Il convient de noter que le *Veda* pose les principes qui fondent la vie sociale et individuelle des hindous. Toutefois, les frontières du *Veda* ne sont pas nettement définies, de très nombreux textes constituant l'ensemble. De façon très schématique, le corpus sacré de l'hindouisme peut être divisé en deux grands ensembles : le *Veda* proprement dit, aussi appelé la *Sruti* (l'audition), le *Veda* étant destiné à être entendu plutôt que lu, et la *Smirti* (la mémoire). Les deux épopées majeures de l'hindouisme, *Le Râmâyana* et *Le Mahâbbhârata* sont incluses dans la *Smirti*. À ce sujet, le lecteur peut consulter l'article de Charles Malamoud in *Les Religions*, Les Grands Atlas Universalis, Paris, 1998, pp. 218-219.

¹³ Varenne, J., *Râmâyana* sanskrit, in Didier, Béatrice (sous la direction de), *Dictionnaire universel des littératures* (trois vol.), Presses universitaires de France, Paris, 1994, ISBN :2-13043013-9 (pour l'ensemble des trois volumes) ; 2-13-046246-4 (pour le seul vol. 3), vol. 3 (P-Z), pp. 3095-3099.

¹⁴ Par exemple, la version donnée par le jinisme (courant hindou qui refuse la notion de révélation) rejette le caractère divin de Râmâ. Le jinisme s'est constitué au cours du V^e siècle avant l'ère chrétienne. Sur les différentes versions du *Râmâyana*, le lecteur consultera avec profit le dictionnaire cité dans la note précédente.

L'auteur est aussi un personnage du récit. Dès le premier chant¹⁵, on apprend l'origine divine de l'épopée et comment Brahmâ enseigne à Vâlmîki les moyens de composer le poème. Par la suite, dans le dernier livre, l'auteur intervient souvent dans l'histoire, se faisant ainsi – ou, plutôt, étant ainsi fait, puisqu'il s'agit d'un livre ajouté – le contemporain de Râma et de l'histoire qu'il raconte. À un certain moment, il déclare pratiquer l'ascétisme depuis mille ans et, à un autre, il est dit que, dans la pratique de l'ascétisme, il a atteint un tel degré d'immobilité que les fourmis l'ont pris pour une souche d'arbre autour de laquelle elles ont bâti une fourmilière.

Malgré la transformation de l'auteur en élément du mythe, rien n'empêche, à l'instar de ce que l'on fait pour Homère, de continuer de le considérer comme le premier des grands poètes épiques de l'hindouisme.

La première version écrite connue du *Râmâyana* – du moins parmi celles qui nous sont parvenues – étant celle de Vâlmîki, c'est sur ce texte qu'il convient de travailler ici.

L'importance ancienne et actuelle du Râmâyana

Un aspect capital du texte de Vâlmîki est celui de la langue dans laquelle il a été écrit. Selon les spécialistes, il s'agit d'un sanskrit compris de tous à l'époque, contrairement à celui de la *Sruti*, intelligible seulement pour une élite, et à celui des poèmes postérieurs, qualifiés de précieux. Il s'agit donc d'un texte à la portée de tous, destiné, entre autres, à enseigner au plus grand nombre les préceptes du *Veda*.

En outre, depuis plus de deux millénaires, *Le Râmâyana* est une source d'inspiration inépuisable pour les poètes, dramaturges, prosateurs et cinéastes du monde indien et des régions sur lesquelles ce dernier exerce son influence. L'épopée continue d'être, aujourd'hui encore, un texte vivant, donc important.

La structure du Râmâyana

Tel qu'il se présente aujourd'hui, *Le Râmâyana* de Vâlmîki est structuré en sept *kândas* (sections, parties ou livres, termes que j'emploie indifféremment dans cet article), divisés en *sargas* (chants), dont le nombre varie selon les *kândas*. Les chants, 645 au total, sont composés en *çlokas* (strophes de quatre octosyllabes présentant une césure entre les deuxième et troisième vers) ; le récit s'étale sur quelque 24 000 *çlokas*, c'est-à-dire près de 100 000 vers¹⁶.

Les sept parties du *Râmâyana* de Vâlmîki sont :

Livre 1 : *Bâlakânda* (*Le Livre de l'Enfance*), 77 chants, 2 279 strophes, 9 116 vers.

Livre 2 : *Ayodhyakânda* (*Le Livre d'Ayodhyâ*, ville capitale du royaume du père de Râma), 119 chants, 4 185 strophes, 16 740 vers.

Livre 3 : *Aranyakânda* (*Le Livre de la Forêt*), 75 chants, 1 942 strophes, 7 778 vers.

Livre 4 : *Kiskindhakânda* (*Le Livre de Kiskindha*, ville capitale du royaume du singe Sugri-va), 67 chants, 2 455 strophes, 9 820 vers.

Livre 5 : *Sundarakânda* (*Le Livre des Merveilles*), 68 chants, 2 847 strophes, 11 388 vers.

Livre 6 : *Yuddhakânda* (*Le Livre de la Bataille*), 128 chants, 5 698 strophes, 22 792 vers.

Livre 7 : *Uttarakânda* (*Le Livre de la Suite*), 111 chants, 3 372 strophes, 13 488 vers.

¹⁵ Il convient de rappeler que le premier livre est considéré comme un ajout tardif.

¹⁶ *Le Mahâbbâhrata* est environ quatre fois plus long.

Datation

Comme pour tout texte de la nature du *Râmâyana* de Vâlmîki, les questions de datation sont fort controversées. Il n'y a pas lieu ici d'en discuter dans le détail. Je me limiterai à résumer ce qui paraît le plus plausible en l'état actuel des connaissances¹⁷.

Les premiers poèmes épiques et ballades racontant l'épopée de Râma seraient contemporaines de la conquête de l'Inde méridionale par les Âryas, arrivés dans le nord-est de l'Inde actuelle dans le courant du second millénaire avant l'ère chrétienne, probablement entre – 6000 et – 4000. Les premiers textes sur Râmâ auraient donc été composés aux alentours de – 1000, peut-être avant, mais en tout cas pas plus tard que – 800¹⁸.

Les cycles épiques portant sur les événements centrés sur les villes d'Ayodhyâ, Kiskindha et Lankâ auraient été consolidés entre – 700 et – 300, *La Ballade de Daçaratha et de ses puissants enfants* étant certainement antérieure à – 300.

Le travail de Vâlmîki¹⁹ aurait été réalisé à un moment situé entre – 500 et – 300, beaucoup d'éléments indiquant que cette mise en forme ne pourrait pas être postérieure à – 300.

Entre – 300 et + 100, l'épopée aurait été divisée en *kândas* (au nombre de six) et en *sargas*²⁰. Chaque chant est affublé d'une formule finale figée²¹, dans un mètre différent de celui de la *çloka*.

Au cours de cette période, le récit engendre plusieurs recensions, les interpolations apparaissent et le texte se charge de récits merveilleux. La datation des interpolations et des ajouts est, en général, difficile. Néanmoins, des données géographiques, sémantiques, littéraires, religieuses, etc., permettent de dater, avec une précision relative, certains d'entre eux.

Vers + 50, probablement, le dernier livre aurait été intégré au texte, tandis que les derniers ajouts – la table des matières, la légende du mètre *çloka* et la transformation de Vâlmîki en mythe – dateraient du II^e siècle de l'ère chrétienne.

A. Guruge considère que le *Râmâyana* de Vâlmîki, tel qu'il s'est consolidé, reflète « *les conditions sociales de l'Inde entre le quatrième siècle A. C. et le 2^e siècle A. D.* ».

Pour conclure sur les questions de datation, il me semble intéressant de signaler qu'il paraît presque certain que *Le Mahâbbhârata* est postérieur au *Râmâyana*, bien que, à la base du premier, se trouvent des événements antérieurs à ceux qui ont été à l'origine de l'épopée de Râmâ. Si le *Râmâyana* transforme en mythe la conquête de l'Inde méridionale et de Lankâ par les Âryas, *Le Mahâbbhârata* le fait pour l'installation de ce peuple dans le nord-est de l'Inde. Rappelons, néanmoins, que la tradition affirme que « *Tout ce qui se trouve dans Le Mahabbharata est autre part. Ce qui n'y est pas n'est nulle part*²². »

¹⁷ Sur les questions liées à la datation, je m'appuie, notamment, sur deux ouvrages : Alterak, G. S., *Studies on Vâlmîki's Râmâyana*, Bhandakar Oriental Research Institute, Research Unit Series N° 9, 1987 ; Guruge, Ananda, *The Society of The Râmâyana*, Shakti Malik Abhina Publications, New Delhi, 1991, ISBN : 81-7017-265-9. Ce dernier contient un résumé très clair de la question (pp. 35-41).

¹⁸ Les hymnes védiques dateraient de la période située entre – 4000 et – 2300.

¹⁹ Selon A. Guruge, ce noyau dû à Vâlmîki aurait été composé de quelque 12 000 vers. *Op. cit.*, p. 36, § 73.

²⁰ Jusqu'alors, l'épopée était divisée en *adhyâyas* (temps, le temps de la lecture, chapitre, épisode).

²¹ « *Tel est, dans le vénérable Râmâyana, / Le premier des poèmes, œuvre de Vâlmîki, le Rishi, / Le [n° ordinal] sarga du [titre du kânda].*

²² Carrière, J.-C., *op. cit.* (éd. de poche), *Présentation*, p.7.

Résumé de l'histoire

Daçaratha, roi d'Ayodhyâ, a la vie sauve au cours d'une bataille grâce à une intervention de sa femme de deuxième rang, Kaikeyî. Pour la remercier, il lui promet d'exaucer deux vœux qu'elle formera, quels qu'ils soient. Elle remet à plus tard la formulation de ses désirs. Longtemps après, Daçaratha, fatigué des charges du royaume, décide de céder le trône à Râmâ, son fils aîné, issu de sa femme de premier rang, Kausalyâ.

Rappelant à Daçaratha sa promesse, Kaikeyî exige de lui qu'il bannisse Râmâ pendant quatorze ans, pendant lesquels il devra vivre en ascète dans la forêt de Dandaka, et qu'il remette le royaume entre les mains de leur fils Bharata.

Bien que tous condamnent une telle décision, y compris Bharata, Daçaratha ne peut pas manquer à sa parole. Râmâ, en fils obéissant, désireux de sauver son père du parjure, accepte l'exil, tandis que Bharata déclare n'être que le régent du royaume pendant l'absence de son frère, dont il place les pantoufles au pied du trône pour symboliser sa présence.

Un autre frère de Râmâ, Lakshmana, fils d'une autre femme du roi, Saumitrâ, prend la décision d'accompagner le prince exilé. L'épouse de Râmâ, Sîta, en fait de même. Revêtus d'une simple tunique d'écorce, ils partent tous les trois, escortés par le peuple éploré, qui les quitte à l'orée de la forêt de Dandaka.

Installé dans la forêt, Râmâ extermine les Râkshasas²³ qui y sévissent, terrorisant et massacrant les ascètes qui y vivent. Le chef des Râkshasas, Râvana, envoie à Dandaka une armée, que le prince exilé défait. Râvana se rend sur place, enlève Sîta et l'emmène dans son île de Lankâ.

Râmâ, qui oscille entre le désespoir et la colère, finit par apprendre où se trouve son épouse et aussi que, pour la libérer, il doit faire alliance avec Sugrîva, roi des singes, exilé par son frère Vâlin, usurpateur du trône.

Avec l'aide de Râmâ, qui tue Vâlin, Sugrîva reconquiert son royaume et met ses troupes, commandées par le puissant singe Hanumat, au service de son allié. Après maintes péripéties, d'un bond fantastique, Hanumat se rend à Lankâ, où il rencontre Sîta – qui s'est toujours refusée à Râvana – la rassure, détruit la ville – mais non la citadelle – et s'en retourne rendre compte de sa mission.

Ayant échoué à convaincre son frère Râvana de rendre Sîta à son époux, Vibhîshana s'exile et rejoint Râmâ. L'armée simiesque, avec Hanumat, Vâlin, Vibhîshana, Lakshmana et Râmâ à sa tête, gagne Lankâ après avoir bâti un immense mur reliant le continent à l'île. Après de nombreux combats, Râmâ tue Râvana, confie Lankâ à Vibhîshana, fait subir à Sîta une ordalie publique destinée à prouver que son épouse est restée pure. Accompagné de tous ses alliés et de l'armée des singes, il retourne à Ayodhyâ, le temps de son exil s'étant écoulé.

En réalité, Râvana, qui perturbait l'ordre cosmique et inquiétait les Dieux, ne pouvait être éliminé que par un homme, en l'occurrence Râmâ. En effet, en raison d'importants services rendus, Brahmâ lui avait accordé un vœu. Ambitieux, Râvana lui avait demandé l'immortalité²⁴. Ce privilège des Dieux ne pouvant pas lui être concédé, il reformule son sou

²³ Sorte de divinités malfaisantes.

²⁴ La notion de mort est ici toute relative, en raison du principe des réincarnations. Les grandes divinités paraissent au-delà de notions de mortalité et immortalité. Bien qu'elles puissent se matérialiser sous différentes formes (avatars) elles existent essentiellement intégrées à l'énergie cosmique dont tout émane.

hait : qu'aucun Dieu, qu'aucune divinité, qu'aucun esprit ne soit capable de le tuer. Brahmâ le lui accorde. Mais Râvana n'avait pas inclus l'Homme dans sa liste, non par oubli mais par mépris. Ainsi, depuis le salut de Daçaratha par Kaikeyî jusqu'à la fin de Râvâna, tout était-il prévu, l'exil de Râmâ étant un élément fondamental du plan des Dieux.

À Ayodhyâ, accueilli les bras ouverts par Bharata et ses sujets, Râma monte sur le trône. Comme le peuple, qui n'a pas assisté à l'ordalie, murmure, Râmâ répudie Sîta, qui va vivre dans l'ermitage de Vâlmîki, où elle accouche de Kuça et Lava, enfants jumeaux, fils de Râmâ.

Après avoir envoyé ses frères combattre des ennemis de l'ordre cosmique et conquis ainsi de nouveaux domaines, qu'il confie à des neveux, Râmâ visite son propre royaume. Un ascète, « *qui avait le Dharma pour œil* », le proclame « *salut du monde* ». Il décide alors de procéder à un très grand sacrifice – la *Rajasuya* – ce dont le dissuade Bharata, car cela signifierait la destruction des races princières et des guerriers. Râmâ se rend aux arguments de son frère et se replie sur un sacrifice moins dangereux, celui du cheval – l'*Açvamedha*.

Il y invite ses anciens alliés, les ascètes, les rois, les musiciens, les artisans, enfin tout le monde. Pendant les cérémonies du sacrifice, Vâlmîki fait venir les jumeaux Kuça et Lava, ses disciples, et leur ordonne de chanter *Le Râmâyana*, qu'il leur a appris. Il révèle à Râmâ que les jeunes hommes sont ses fils. Râmâ ordonne alors qu'on amène Sîta. Il reconnaît ses enfants et déclare reprendre son épouse. Celle-ci en appelle aux Dieux pour prouver sa pureté, en leur demandant, si elle dit vrai, de rejoindre sa mère, la Terre, qui s'ouvre pour l'accueillir sur un trône fantastique. Râmâ pris de colère est calmé par Brahmâ qui lui dit que « *Ce poème [Le Râmâyana], le plus beau de ceux que l'on récitera en ton honneur, fera tout connaître par le détail, ô Râmâ, n'en doute point.* »

Le poème est devenu élément du poème. Le texte, qui s'était ouvert sur un résumé de l'ensemble²⁵, est prêt à se clore sur lui-même, la fin ayant déjà été composée et les Dieux l'ayant déjà entendu.

Les reines-mères meurent. Râmâ envoie Bharata conquérir le séjour des Gandharvas, les chantres cosmiques, puissants guerriers, et établit les fils de Lakshmana à la tête de royaumes. « *Dix mille ans se passèrent ainsi [...]* ». Un messenger de Brahmâ, Kâla, la divinité de la destruction, lui apprend que sa mission est accomplie. Il peut choisir de continuer sur Terre ou de revenir parmi les Dieux. Personne d'autre ne doit assister à l'entretien ; celui qui le ferait devrait être mis à mort. Un ascète arrive et veut voir Râmâ. Lakshmana qui garde la porte lui refuse l'entrée. L'ascète menace de jeter l'anathème sur le royaume s'il n'est pas annoncé immédiatement. Le frère de Râmâ décide de se sacrifier pour le royaume et pénètre dans la salle où se déroule la rencontre.

Râmâ bannit son frère, qui, par immersion dans la rivière, cesse de vivre et, « *quatrième partie de Vishnu* », regagne le séjour des Dieux. Râmâ décide de remettre le pouvoir à Bharata, qui s'y refuse. Râmâ partage alors son royaume entre ses deux fils, Kuça en recevant le nord, Lava le sud.

Suivi de ses frères, de tout le peuple et de tous les êtres, il s'immerge dans la rivière et rejoint le séjour divin, où il est Vishnu.

Bien entendu, tout le récit est émaillé de descriptions de combats dans lesquels interviennent des armes fabuleuses, de histoires destinées à expliquer l'origine de divers personnages et

²⁵ Le premier *sarga* du premier *kânda*.

divinités, de récits qui fixent des principes éthiques et des normes de comportement individuel ou social. Ci-après, j'indiquerai les passages du *Râmâyana* relatifs à l'asile.

La traduction utilisée

Pour ma recherche, j'ai fait appel à la traduction du *Râmâyana* établie par Alfred Roussel²⁶. Dans le cadre de cet article, j'ai suivi les règles de translittération adoptée par le traducteur, sauf lorsque j'ai cité d'autres auteurs. Dans ce dernier cas, j'ai respecté leur choix.

Les références à l'asile dans Le Râmâyana

Les extraits du *Râmâyana* reproduits ici sont suivis de la référence correspondante, sous la forme « x.y.z₁-z₂ », où « x », en chiffres arabes, indique le *kânda*, « y », en chiffres romains, le *sarga*, et « z₁-z₂ », en chiffres arabes, les première et dernière *çlokas* citées. Dans le corps des citations, les mots entre parenthèses apparaissent ainsi dans la traduction de Roussel ; ceux figurant entre crochets ont été ajoutés par moi, lorsque la bonne compréhension du sens l'exigeait. Comme d'habitude, les points de suspension placés entre crochets indiquent une suppression de mots à l'intérieur du texte cité. Les barres inclinées séparent les *çlokas*.



Puisque l'épopée s'ouvre sur son résumé, dès le premier chant il est question d'exil. « *Ce cher fils aîné [Râmâ], pourvu des qualités éminentes qui assurent le bonheur des peuples, le roi Daçaratha, soucieux de plaire à ses sujets / Désira dans son affection l'associer au trône. À la vue des préparatifs de la consécration, son épouse Kaikeyî, / Cette reine à qui précédemment il avait promis une double faveur à son choix, demanda (au roi) l'exil de Râmâ et l'intronisation de Bharata. / Fidèle à sa parole, lié par son engagement, le roi Daçaratha exila Râma, son fils bien-aimé. / Le héros partit pour la forêt, afin de dégager la parole de son père, et sur son ordre dicté par son amour pour Kaikeyî.* » (1.I.20-24).



Lors de la description de la cour du roi d'Ayodhyâ, la notion de protection exercée par le souverain à l'égard de ses sujets est mise en avant. « *C'est entouré de ministres, doués de ces qualités [indiqués dans les çlokas précédentes], que Daçaratha, monarque irréprochable, gouvernait la terre, / Surveillant ses sujets, les administrant suivant la loi, leur servant d'asile et bannissant l'injustice.* » (1.VII.20-21).



L'ascète Viçvâmitra, présenté dans le chant XXI du livre 1 comme une incarnation du *Dharma*, est venu à Ayodhyâ chercher Râmâ, qui a quinze ans, pour qu'il extermine deux *Râkshasas* qui persécutent les ascètes. Le périple des deux jeunes – Lakshmana accompagne son frère – guidés par Viçvâmitra permet aux deux princes d'apprendre de nombreuses histoires racontées par l'ascète ou d'autres sages qu'ils rencontrent sur leur chemin.

L'une de ces histoires est la légende de l'origine de la ville de Viçala, qui s'étend sur plusieurs chants. En voici le début, qui révèle que même des divinités sont susceptibles de chercher protection auprès d'autres divinités : « *Autrefois, durant le Kritayuga, ô Râmâ, les puissants fils de Diti et d'Aditi (vivaient en) fortunés héros, vaillants, très vertueux. / Une pensée,*
ô ti

²⁶ *Le Râmâyana de Vâlmiki* (en trois volumes), traduit en français par Alfred Roussel, de l'Oratoire, professeur de sanskrit à l'Université de Fribourg, collection Bibliothèque orientale, tomes VI, VII et VIII. Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, Paris 1903, réédition de 1979. Le texte ne contient aucune note. Un glossaire figure à la fin du troisième volume.

gre des hommes, vient à ces (héros) magnanimes : Comment deviendrons-nous immortels, exempts de la vieillesse et des maladies ? / Tandis qu'ils réfléchissaient à cela, l'idée s'offrit à ces sages : En barattant la mer de lait, nous obtiendrons le Rasa. / Ils résolurent ce barattement. Alors ils se firent une corde de Vâsuki, un pilon du Mandara et ils barattèrent, pleins d'une vigueur sans mesure. / Au bout de mille ans, les bouches du serpent qui servait de corde vomirent un poison très actif, et entamèrent de leurs dents les rochers. / Alors tomba, pareil à Agni, le redoutable poison du Hâlâhala qui consumait l'univers entier avec les Dévas, les Asuras et les hommes. / Les Dévas, cherchant un asile auprès du grand Dieu Çamkara, vinrent (le) trouver, (lui) le maître des troupeaux, Rudra. « Au secours, au secours, s'écrièrent-ils d'un ton suppliant. » (1.XLV.15-21).



Arrivés à Janaka – où Râma va rencontrer Sîta et gagner le tournoi qui lui permettra de devenir son mari – les trois voyageurs s'entretiennent avec le grand prêtre Çatânanda, qui raconte aux jeunes princes l'histoire de Viçvâmitra. Parmi les épisodes de la vie de ce dernier, l'un a trait au différend qui l'oppose à Vasishtha, un autre ascète, fils de Brahmâ. Le récit de ce conflit donne lieu à la narration d'autres histoires, dont celle de Triçanku, un ancien roi d'Ayodhyâ, disciple de Vasishtha. Ce roi, qui veut se rendre « au séjour suprême des Dieux », va trouver son gourou pour que celui-ci l'assiste lors d'un très grand sacrifice, auquel il veut procéder pour atteindre son but. Vasishtha le repousse, en lui disant que cela est impossible. Le roi se rend auprès des cent fils du gourou et « Il dit à tous ces (ascètes) à la grande âme, en faisant l'Anjali : Je me réfugie près de vous, je viens solliciter la protection de protecteurs attirés. » (1.LVII.17). Il finit sa requête en affirmant : « Repoussé de Vasishtha, ô trésors d'ascétisme, je ne vois pas d'autre voie que vous tous, les fils de mon Gourou. / Pour tous les descendants d'Ikshvâku le Purodhas est le salut suprême. À son défaut, soyez tous ma divinité. » (1.LVII.21-22). Les fils de Vasishtha refusent à Triçanku d'être leur divinité protectrice de remplacement et lui conseillent de suivre les ordres de leur père. Le roi, en colère, annonce qu'il ira chercher ailleurs. Les fils de Viçvâmitra le maudissent et il devient paria (Candâla).

« La nuit écoulée, le roi tomba à l'état de Candâla, vêtu d'un habit noirâtre, noirâtre (lui-même), d'aspect farouche, la chevelure en désordre, / Il était couvert de cendres et de fleurs de cimetièrre et portait des ornements en fer. Lorsqu'ils le virent ainsi transformé en Candâla, tous ses conseillers l'abandonnant / S'enfuirent à la fois, ô Râmâ, de même que les habitants de la ville qui l'avaient accompagné. Le roi, à l'âme grande, demeuré seul, ô Kâkutstha, s'en alla trouver / Viçvâmitra, riche en ascétisme. [...] » (1.LVIII.10-13). L'ascète s'enquiert des raisons de sa disgrâce. Le roi les lui explique et finit son discours par une requête : « [...] Dans mon excessive infortune, accorde-moi la faveur que je sollicite, moi dont le Karman est détruit par le destin, et sois béni. / Je ne saurais trouver un autre asile, je n'ai pas d'autre refuge que toi. Il te faut écarter la destinée par ton énergie virile. » (1.LVIII.23-24). « À ce langage du roi tombé à l'état de Candâla, le fils de Kuçika, ému de pitié lui répondit d'une voix bienveillante : / Cher fils d'Ikshvâku, sois le bienvenu, je te sais vertueux. Je t'accorde ma protection ; ne crains rien, taureau des rois. » (1.LIX.1-2).

Le sacrifice réalisé, le roi monte au Svargaloka, où les divinités lui refusent l'entrée, en raison de sa condition de paria. « Frappé de la malédiction de ton Gourou, ô insensé, retombe sur la terre, la tête en bas. À ces mots du grand Indra, Triçanku retombait / Furieux : « Protège-moi », dit-il à Viçvâmitra, riche en ascétisme [...] » (1.LX.18-19). L'ascète, en colère contre les divinités, engendre de nouvelles constellations, menace de créer un nouvel Indra ou de faire en sorte que le monde « se passe d'Indra » et, pour montrer son pouvoir, commence

même à « *émettre de (nouvelles) divinités* ». Pris de frayeur, les Dieux tentent d'argumenter, ce à quoi Viçvâmitra, soucieux de voir respectée la protection accordée, répond : « *Ne vous en déplaise, la promesse que j'ai faite au roi Triçanku qu'il monterait au ciel avec son corps, ne sera pas vaine.* » (1.LX.27). La protection accordée étant sacrée, les Dieux s'y plient finalement.



L'histoire suivante (chants LXI et LXII) montre à quel point le défaut de protection est sanctionné et la notion d'asile sacralisée. « *À cette époque, le grand monarque d'Ayodhyâ, l'illustre Ambarîsha, entreprit un sacrifice. / Pendant la cérémonie, Indra déroba la victime. Celle-ci ayant disparu, le prêtre dit au roi : / La victime a été dérobée, ô roi ; ta mauvaise conduite a causé sa perte. Le roi qui n'est pas un protecteur périt par son indignité, ô chef des hommes.* » (1.LXI.5-7). Ambarîsha doit alors soit se donner la mort, soit remplacer par un homme la victime soustraite par Indra. Le roi parcourt diverses contrées et finit par acheter, au prix de cent mille vaches, le jeune Çunahçepa, second fils d'un ascète et, par sa mère, neveu de Viçvâmitra. Arrivé sur le lieu du sacrifice, Çunahçepa aperçoit son oncle qui pratique l'ascétisme à proximité. « *Il se jeta dans le sein du Muni, ô Râmâ, et lui dit : Je n'ai plus ni mère ni père, ni parents, ni ami d'aucune sorte. / Protège-moi, tu le dois, ô bon et puissant ascète. Ô le meilleur des hommes, tu dois ta protection à (chacun), toi, l'asile de tous. / Que le roi remplisse sa tâche, mais que je vive longtemps, à l'abri de la destruction, et que je jouisse du ciel, après avoir pratiqué un Tapas excellent. / Dans ton cœur aimant, protège-moi qui suis sans protecteur. Comme un père vertueux fait pour son fils, sauve-moi du malheur.* » (1.LXII.4-7).

Viçvâmitra décide de protéger le jeune homme mais il ne peut pas rendre impossible le sacrifice. Il s'adresse alors à ses fils. « *Ce pourquoi les pères, avides de bonheur, engendrent des fils, c'est pour qu'ils rendent service aux autres. L'occasion se présente. / Ce jeune fils d'ascète sollicite ma protection. Faites, aux dépens même de votre vie, ce qu'il désire, chers enfants. / Tous, vous pratiquez le bien, tous vous prenez le devoir pour asile suprême. Soyez pour le roi les victimes (du sacrifice), et rassasiez Agni. / Çunahçepa aura trouvé protection, le sacrifice n'aura plus d'empêchement, les Divinités seront satisfaites, et j'aurai dégagé ma parole.* » (1.LXII.9-12). Les enfants de Viçvâmitra s'y refusent. « *Comment peux-tu abandonner tes fils pour sauver le fils d'un étranger, ô Seigneur ? Nous ne croyons pas que cela (te) soit permis ; c'est comme si tu mangeais de la viande de chien. / À ce langage de ses fils, le taureau des ascètes, l'œil rouge de colère, se mit à les maudire.* » (1.LXII.14-15). La malédiction est terrible, à la hauteur de la faute commise : « *Vous vous nourrirez de viande de chien, comme les fils de Vasishta, dans vos (diverses) renaissances, et vous habiterez la terre mille ans entiers.* » (1.LXII.17). Pour se sortir d'une situation apparemment sans issue – respecter sa promesse de protection sans empêcher le sacrifice – Viçvâmitra donne à la jeune victime le moyen d'atteindre « *la plénitude* » après sa mort sacrificielle.



Une nouvelle référence importante au caractère sacré de la protection accordée aux suppliants apparaît quand Daçaratha tente de se dérober à l'accomplissement des deux vœux formulés par sa femme au sujet de la succession royale. Kaikeyî lui rappelle alors que « *Çaibya, dans (l'histoire) du vautour et du pigeon, livra sa chair à l'oiseau (de proie).* [...] » (2.XII.43). Il s'agit d'une légende qui figure *in extenso* dans *Le Mahâbbhârata*.

Dans la version de cette dernière épopée donnée par J.-C. Carrière²⁷, les personnages sont un faucon, un pigeon et Çaihya, dont le nom n'est pas cité mais qui est présenté comme un roi très juste, à un point tel que l'on disait qu'il était « *le roi le plus juste de la terre* ». Poursuivi par le faucon, le pigeon se pose sur une épaule de Çaihya et lui demande protection, ce qui lui est accordé. Le faucon, chétif, arrive et proteste, en faisant valoir que le pigeon est sa nourriture et celle de sa famille. Il exige que sa proie lui soit livrée. Le roi s'y refuse. Pour justifier son refus, il affirme que, d'abord, « *On ne livre pas un animal effrayé à son ennemi.* » puis il ajoute : « *Il m'a confié son existence : je ne peux pas l'abandonner.* » Le faucon rappelle que « *C'est par la nourriture que tout subsiste. [...]. Sans nourriture, pas de vie. Depuis l'origine des temps, par la succession régulière des choses, ce pigeon a été désigné pour être ma nourriture aujourd'hui.* » Et il exige que le roi lui livre le pigeon. La suite du dialogue révèle l'importance de la protection accordée : « *– Ma parole, dit le roi, est plus importante que le destin.* » « *– Plus forte que le Dharma ?* » « *Assurément, répondit le roi.* » Le pigeon rappelle à Çaihya que, faute de pigeon, sa famille et lui vont mourir de faim et que « *La vertu qui détruit la vertu est une fausse vertu [...], une vertu cruelle. La vraie vertu surmonte les contradictions, nécessairement.* ». Le roi y acquiesce et lui propose une autre nourriture, gazelle, sanglier ou taureau. L'oiseau de proie insiste, en affirmant que l'aliment du faucon est le pigeon. Çaihya est poussé à bout. « *Je te donne ce que tu veux ! s'écria le roi. Je te fais apporter un bœuf entier ! Je te donne tout mon bétail, tout mon royaume ! Mais je ne te donne pas ce pigeon.* » Face à la fermeté du roi, le faucon propose une solution. Çaihya doit lui donner « *un morceau de chair de [sa] cuisse droite, du même poids que [l']oiseau* ». Trouvant la solution juste, le roi fait venir une balance, place le pigeon sur l'un des plateaux et se tranche un morceau de chair. Les plateaux ne bougent point. Çaihya y ajoute un autre morceau de sa chair. Rien ne se passe. « *À la fin, n'étant plus qu'un squelette sanglant, il monta lui-même sur le plateau. Et la balance ne bougea toujours pas.* » Alors, partant ensemble, les deux oiseaux expliquent qu'ils sont venus connaître Çaihya et vérifier s'il était vraiment l'homme le plus juste du monde.



Comme souvent, l'exilé, malgré l'inéluctabilité du départ, s'en va en pensant au retour. Lorsqu'il cherche à calmer son frère, révolté par la décision de leur père, Râmâ lui dit : « *Ainsi donc, arrête les préparatifs de mon sacre, ô Lakshmana, d'ailleurs j'ai l'intention de (quitter) au plus tôt cette ville, pour me rendre dans la forêt. / Mon départ aujourd'hui permettra à la princesse, sa mère, son devoir accompli, de procéder paisiblement au sacre de Bharata. / Lorsque, vêtu d'un habit d'écorce et d'une peau d'antilope, la tête ornée d'une tresse, je serai parti pour la forêt, Kaikeyî aura l'âme heureuse. / Celui qui lui a inspiré cette résolution et cette volonté bien arrêtée, je ne dois point le contrarier, je m'en vais sans tarder. / Il faut voir le Destin, ô fils de Sumitrâ, dans mon exil, et dans le retour, plus tard, d'une souveraineté perdue.* » (2.XXII.11-15).



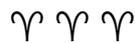
Parti d' Ayodhyâ, les deux princes et Sîta traversent d'abord le royaume des Kosalas, où le roi les accueille et leur offre l'asile. « *Guha, plein de tristesse, embrasse Râghava et lui dit : Cette (ville est) pour toi une autre Ayodhyâ, ô Râmâ ; que te puis-je faire ? / Qui donc, (guerrier) aux grands bras, accueillera un hôte si cher ? – Puis il lui offrit du riz, et d'autres*

²⁷ *Op. cit.*, pp. 167-169.

(aliments) succulents et variés. / Il lui présenta l'Arghya, tout d'abord, et lui dit : Sois le bienvenu, (guerrier) aux grands bras,. Ce pays t'appartient tout entier. / Nous sommes tes serviteurs, tu es le maître ; le royaume t'appartient, commande. Aliments, friandises, boissons, liqueurs sont à ta disposition, de même que des lits excellents, et pour les montures du fourrage. » (2.L.36-39). Pour Râma, son séjour chez les Kosalas ne peut être que provisoire. La décision du roi son père le contraint de vivre en ascète dans la forêt de Dandaka. Il n'accepte donc que le fourrage pour les animaux et passe la nuit à la belle étoile, dormant à même le sol.

L'exil est aussi perçu comme une épreuve enrichissante. Jusqu'à ce point du parcours, les exilés sont accompagnés par l'écuyer de Daçaratha. Maintenant, le serviteur doit rentrer à Ayodhyâ. En faisant ses adieux, il dit : « Ô héros issu de Raghu, ton exil dans la forêt avec Vahideî et ton frère te vaudra le salut, comme (si) tu triomphais des trois mondes. » (2.LII.18).

Partout où passent les princes, dès qu'ils font connaître leur condition d'exilés, le meilleur accueil leur est offert. Il en est ainsi lorsque, en traversant le pays des Vatsas, ils rencontrent l'ermite Bharadvâja, auquel Râmâ explique leur situation. « Lorsqu'il eut ouï ce langage du sage prince, le magnanime (ascète) leur offrit (à tous) la vache, l'Arghya et l'eau. / Le parfait ascète leur donna diverses sortes d'aliments et de breuvages, composés de racines et de fruits sylvestres, et leur fit préparer un logis. / Entouré de gazelles, d'oiseaux et de Munis, le solitaire souhaita ainsi la bienvenue à Râmâ ; » (2.LIV.17-19).



Râmâ et ses deux accompagnateurs sont enfin installés dans l'ermitage bâti par Lakshmana dans la forêt de Dandaka. Entretemps, à Ayodhyâ, Daçaratha est mort de tristesse. Bharata, que l'on est allé chercher chez son oncle maternel, où il séjournait, refuse de monter sur le trône et s'en va chercher Râmâ. Celui-ci l'accueille avec chaleur et refuse de rentrer car la mort de son père n'annule pas l'ordre de bannissement. Néanmoins, il interroge son frère afin de savoir si celui-ci s'occupe du royaume en monarque irréprochable. Parmi les questions que, sur le mode négatif, il pose à Bharata, l'une concerne le traitement accordé aux exilés rentrés aux pays et à l'obligation de protection qui échoue aux souverains. « Les méchants revenus d'exil, les faibles, ne les négligerais-tu point habituellement, ô meurtrier de tes ennemis ? » (2.C.37). Un peu plus loin, Râmâ rappelle à son frère que « [...] C'est le devoir du roi de protéger les habitants de son empire. » (2.C.48).



Vers la fin du troisième livre, Râmâ apprend de la bouche de Kabandha ce qu'il doit faire pour récupérer Sîta, enlevée par Râvana. L'alliance entre les exilés doit être conclue « Aussi, te faut-il nécessairement te faire un ami, ô toi le meilleur des amis. Autrement, je ne vois pas, en y réfléchissant, de succès pour toi. / Écoute, Râmâ, ce que je vais te dire. Il est un singe du nom de Sugrîva. Son frère le bannit dans sa colère, Vâli, fils de Çakra. / Sur le Rishyamûka, mont élevé que la Pâmpa embellit de son cours, habite le sage et vaillant (Sugrîva) avec quatre autres Vânaras. / Cet Indra des singes est plein de force et d'énergie, d'un éclat sans mesure, loyal, rempli de modération, de fermeté, d'intelligence et de magnanimité. / Habile, courageux, sage, d'une grande énergie, fort brave, il fut chassé, ô guerrier, par son puissant frère à cause de l'empire. / Ce sera ton allié et ton ami, dans ta recherche de Sîta, ô Râmâ ; ne te chagrine donc pas l'esprit. / Ce qui doit arriver, il est impossible que cela n'arrive point, ô tigre des Ikshvâkus. Le temps est inéluctable. / Va-t-en promptement de ce pas, ô

vaillant Râghava, trouver le puissant Sugrîva. Va sans tarder conclure alliance avec lui, dès ce jour. » (3.LXXII.10-17).

En s'apercevant que deux inconnus s'approchent de sa retraite, Sugrîva, qui craint qu'ils ne soient des émissaires de son frère venus le tuer, envoie Hanumat, son bras droit, à la rencontre des étrangers. Le singe prend une forme humaine pour s'adresser aux deux princes. Rassuré, Hanumat se dévoile. « *Sugrîva est le nom d'un vertueux prince des Vânaras. Ce héros, repoussé par son frère, s'en va par le monde errant et malheureux. / Je suis venu (près de vous) sur l'ordre du magnanime Sugrîva, le roi des Vânaras d'élite ; je suis le singe Hanumat. / Le vertueux Sugrîva désire votre amitié ; sachez que je suis son ministre, le Vânara fils de Pavana.* » (4.III.20-22). Pendant plusieurs strophes (4.IV.17-24), qui toutes chantent les vertus de Râmâ mais s'achèvent en rappelant que les deux princes demandent refuge et protection à Sugrîva, ainsi que son aide pour libérer Sîta, Lakshmana, à la demande de son frère, explique l'objet de leur venue. Hanumat répond alors : « *De pareils (suppliants), doués de sagesse, qui maîtrisent la colère et leurs (autres) passions, que leur bonne fortune amène en sa présence, méritent d'être introduits près de l'Indra des Vânaras. / Lui aussi a été banni de son royaume, et il est en butte à l'inimitié de Vâlin, son frère, qui lui a enlevé son épouse et l'a (contraint à fuir) tout tremblant, dans cette forêt, après l'avoir maltraité cruellement.* » (4.IV.26-27).

Hanumat conduit les deux frères auprès de Sugrîva, les lui présente et rappelle leur histoire. Sugrîva leur souhaite la bienvenue, raconte les avanies qu'il subit de la part de Vâlin et, à son tour, implore l'aide de Râmâ. « *Mon frère me persécute ; c'est mon ennemi, ô Râghava, ô puissant (héros), délivre-moi de la crainte que m'inspire Vâlin. / Agis, ô Kâkutsha, de façon à me rassurer.* » (4.V.23-24). Les exilés scellent alors leur alliance. Dans trois des chants qui suivent, Sugrîva revient encore sur les persécutions qu'il a subies (4.VIII.32-34 ; 4.IX.23-24 ; X.26-28).



Dans le quatrième *kânda*, la bataille que livrent les singes de Sugrîva, aidés de Lakshmana Râmâ et, contre ceux de Vâlin est engagée. Les choses tournent mal pour ce dernier. Il va être obligé de s'impliquer personnellement dans le combat et d'affronter Râmâ. Tara, sa femme, lui conseille de chercher un compromis en associant Sugrîva au trône. Elle lui rappelle les vertus du puissant allié de son frère. « *Râmâ, destructeur des forces ennemies, ressemble au feu qui met fin à (chaque) Yuga. Il séjourne dans les bois ; c'est le suprême asile de tous les gens de bien qui se réfugient près de lui. / C'est le soutien des opprimés ; [...]* » (4.XV.19-20).

Vâlin tué par Râmâ, Sugrîva reprend le trône. Peu de temps après, ses troupes, Hanumat à leur tête, partent vers les quatre points cardinaux à la recherche du lieu où Râvana tient Sîta prisonnière. Les singes partis, à la demande de Râmâ, Sugrîva raconte, dans le chant XLVI, son périple d'exilé – celui d'un réfugié « en orbite », dirait-on aujourd'hui – accompli avant de trouver un refuge dans la montagne où les deux princes l'avaient rejoint. Voici la conclusion de son récit : « *C'est ainsi que je vis des pays de tout genre, (avant d'atteindre) l'Asta, cette montagne fort haute. Arrivé à l'Asta, la plus belle des montagnes et la plus élevée, je continuai ma fuite / Par l'Himavat, le Meru, la mer du nord. Comme je ne trouvai aucun asile contre les poursuites de Vâlin, / Alors le sage Hanumat me dit : Aujourd'hui, je me suis rappelé, ô prince, que le monarque des Haris / A été maudit jadis par Matanga. S'il pénètre dans le cercle d'ermitages, sa tête (se fendra) en cent morceaux. / Nous pouvons donc y séjourner paisiblement, sans difficulté. – C'est alors que je me rendis sur le mont du Rishyamûka, ô prince. / Et Vâlin n'osa y venir par crainte de Matanga. Voilà comment, ô roi, après avoir visité en détail l'orbe terrestre en entier, je me réfugiai dans une caverne (de cette montagne).* » (4.XLVI.19-24).

Retenue prisonnière par Râvana dans un bosquet de Lankâ, Sîta y est gardée par des Râkshasîs, les divinités malfaisantes féminines. L'une d'entre elles, Trijatâ, « âgée et prudente », raconte à ses méchantes compagnes un rêve qu'elle a fait, dans lequel elle a vu la victoire de Râma et la libération de Sîta. En outre, elle perçoit, alentour, des signes qui confirment son rêve. En entendant ces propos, la princesse s'engage, le cas échéant, à assurer la protection de ses geôlières. « À ce moment, la modeste jeune femme que (l'annonce) du triomphe de son époux réjouissait, leur dit : Si cela se réalise, je veux être votre sauvegarde ! » (5.XXVII.47).

Dans les chants XXXI et XXXIII de ce cinquième livre, on trouve encore un rappel des faits qui ont conduit Râmâ en exil.



Les troupes au service de Râmâ sont concentrées au bord de la mer et cherchent le moyen d'arriver à Lankâ. Pendant ce temps-là, Vibhîshana, frère de Râvana, tente de convaincre celui-ci de rendre Sîta à son mari pour éviter la guerre. Sa démarche est vaine, et la colère de Râvana le pousse à quitter l'île pour se rallier à Râmâ. Il se présente sur le continent et dit vouloir faire allégeance à ce dernier.

Les principaux chefs de l'armée donnent leur avis sur la question. Les opinions divergent. Certains pensent que Vibhîshana n'est qu'un espion, d'autres hésitent, seul Hanumat n'est pas inquiet car il considère qu'il suffit de mettre les gens en confiance pour qu'ils se dévoilent. Après avoir entendu tous les avis, Râmâ, mettant en avant des considérations qui relèvent de la théorie politique et de la psychologie du pouvoir, se prononce en faveur de l'accueil du frère de Râvana. Sugrîva s'y oppose encore, car il considère toujours que Vibhîshana a été envoyé par son frère. Le prince tient alors des propos qui ressortissent aux principes éthiques et religieux. Ce long discours mérite d'être cité en entier car il montre à quel point, dans l'hindouisme, les notions d'asile et de protection sont présentes et sacralisées.

« Qu'il soit ou ne soit pas mal intentionné, ce Râkshasa, qu'importe ? Est-ce qu'il pourrait me causer le moindre préjudice ? / Piçâcas, Dânavas, Yakshas et aussi, sur la terre, les Râkshasas, du bout du doigt, je les tuerais, si je voulais, ô roi des Haris ! / On raconte qu'un pigeon près de qui son ennemi s'était réfugié lui accorda les honneurs de l'hospitalité et l'invita à se nourrir de sa propre chair. / Voilà comment ce pigeon accueillit le ravisseur de son épouse, venu (sous son toit), ô prince des Vânaras. Que ne doit pas faire un homme tel que moi ! / Écoute ces stances éminemment saintes que chanta autrefois le fils du Rishi Kanvasa, le grand ascète Kandu au sincère langage. / Un malheureux qui rapproche le creux des mains en forme d'Anjali, et vient chercher un refuge, par humanité on ne doit pas le tuer, fût-ce un ennemi. / L'infortuné ou le téméraire qui réclame un asile et se livre à la discrétion de ses ennemis, doit être protégé par celui qui sait être maître de lui-même. / Que si la crainte, l'égarément ou la passion l'empêchent de le secourir, suivant son pouvoir, sa faute lui est reprochée de tous. / Et le suppliant qui périt sous les yeux de celui dont il sollicite en vain l'assistance, s'en va en emportant tous ses mérites. / Ainsi c'est un crime énorme de ne point secourir ici-bas les suppliants. C'est se priver du ciel, de la gloire ; perdre force et vaillance. / Je me conformerai donc strictement à l'excellent enseignement de Kandu. Il est saint, il est glorieux ; il conduit au ciel, lors de la rétribution des mérites. / Tout être qui s'est une fois réfugié près de moi en disant : – Je t'appartiens, – je lui assure ma protection : j'en fais le serment. / Amène-moi cet (étranger), ô roi des Haris ; je lui donne asile, que ce soit Vibhîshana, ou Râvana lui-même. » (6.XVIII.22-34).

Vibhîshana est ainsi accueilli et devient l'allié de Râmâ et de Sugrîva.



Lorsque la bataille fait rage sur Lankâ, Indrajit, l'un des fils de Râvana, qui a le pouvoir de se rendre invisible, cause d'immenses dégâts parmi les troupes de Râmâ. « *Lakshmana irrité dit alors à son frère : Emploierai-je le trait de Brahmâ pour l'extermination de tous les Rakshas ? / Râmâ répondit à Lakshmana aux brillants insignes : Tu ne dois pas, à cause d'un seul, faire disparaître les Rakshas de la terre. / Le non-combattant, celui qui se cache, qui fait l'Anjali, qui réclame protection, qui fuit ou qui est ivre, tu ne dois pas le frapper.* » (6.LXXX.37-39).



Après l'ordalie réussie de Sîta sur les terres de Lankâ, maintenant remise à Vibhîshana, Brahmâ fait l'éloge de Râmâ. Il s'agit déjà d'une véritable divinisation du prince. Entre autres, Brahmâ tient les propos que voici : « *Tu es le Senâni, le Grâmani ; tu es Tout, tu es l'Intelligence, la Longanimité, le Refrènement, tu es l'Origine et la Fin (de tout), tu es Upen-dra, Madhusûdana, / Indra est ton œuvre à toi, Mahendra, Padmanâbha ; c'est toi qui mets fin aux combats ; les divins Maharshis te proclament l'Asile et le Protecteur.* » (6.CXVII.16-17).



Dans le dernier livre du Râmâyana, l'exil est comparé à la mort. Râmâ, qui devrait tuer son frère car celui-ci est entré dans la pièce où le roi s'entretient secrètement avec Kâla, décide de bannir Lakshmana. Il annonce ainsi sa décision : « *Je te bannis, Saumitri, de crainte que le Devoir ne périsse. Un décret d'exil ou de mort, pour les gens d'honneur, c'est la même chose.* » (7.CVI.13).

Brève conclusion

La lecture de l'épopée de Râmâ suffit à révéler que l'hindouisme accorde à l'asile une importance capitale. Les extraits, parfois longs, que j'ai reproduits dans cet article parlent d'eux-mêmes. Des textes restent à lire, qui devraient confirmer l'hypothèse formulée au départ de ce travail. J'espère que ces pages inciteront d'autres à se pencher non seulement sur les écrits de l'Inde antique mais aussi sur ceux des diverses civilisations orientales. Pour ma part, dans la mesure de mes possibilités, je m'y emploierai.

Paris, mars 1998.