

VI. Réflexions sur le problème de l'esclavage dans l'Inde ancienne : à propos de quelques ouvrages récents

Yvonne Bongert

Citer ce document / Cite this document :

Bongert Yvonne. VI. Réflexions sur le problème de l'esclavage dans l'Inde ancienne : à propos de quelques ouvrages récents.
In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 51 N°1, 1963. pp. 143-194;

doi : <https://doi.org/10.3406/befeo.1963.1570>

https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_1963_num_51_1_1570

Fichier pdf généré le 08/02/2019

RÉFLEXIONS SUR LE PROBLÈME DE L'ESCLAVAGE DANS L'INDE ANCIENNE À PROPOS DE QUELQUES OUVRAGES RÉCENTS

par

Yvonne BONGERT

Professeur à la Faculté de Droit de Lille

Mégasthènes, ambassadeur de Seleucos Nicator à la cour du roi Maurya Candragupta, a consigné dans ses *Indica* les observations faites par lui pendant son séjour dans l'Inde. Entre autres remarques intéressantes pour l'historien moderne, en figure une, destinée à devenir une véritable *crux* des études indologiques : il s'agit de la constatation selon laquelle les Indiens auraient ignoré l'esclavage, que ce fût celui d'indigènes ou celui d'étrangers analogues aux ilotes lacédémoniens.

Mégasthènes constituant la source commune à laquelle sont venus puiser divers auteurs grecs de l'Antiquité, tels Arrien, Diodore et Strabon, il n'est pas étonnant que cette information, recueillie par eux, ait été reprise par la suite et se soit ainsi transmise jusqu'à la période contemporaine.

La lecture des textes indiens, tant sanskrits que pâlis, fournit toutefois un tableau de la société de l'Inde antique assez différent de celui esquissé par les auteurs grecs. Qu'il s'agisse d'œuvres juridiques, littéraires ou religieuses, les allusions à l'esclavage ne manquent pas et permettent de penser que cette institution était bien connue et couramment pratiquée dans l'Inde ancienne.

Une telle contradiction entre l'affirmation catégorique de Mégasthènes et les faits, tels qu'ils semblent ressortir des sources proprement indiennes, ne pouvait évidemment qu'embarrasser les historiens modernes.

Certains d'entre eux, à la suite de l'écrivain grec, ont affirmé le caractère privilégié de ce merveilleux pays indien exempt, dès les temps les plus reculés, de ce qu'ils considèrent comme la tare des civilisations antiques ⁽¹⁾. D'autres, sans

(1) Notamment B. Breloer, *Kaṭālya-Studien II, Altindisches Privatrecht bei Megasthenes und Kaṭālya*, Leipzig, 1928; R. K. Mookerji, *Ancient Indian Education*, London, 1951. Ces auteurs se refusent à employer le terme d'esclave et traduisent, l'un et l'autre, le mot indien *dāsa* par « serviteur ».

aller jusqu'à nier l'existence de toute servitude au sein de la société de l'Inde ancienne, se sont accordés à lui reconnaître un caractère humain la différenciant profondément de l'esclavage tel qu'il fut pratiqué dans l'Occident méditerranéen ⁽¹⁾. La majorité des auteurs cependant, devant les nombreux textes faisant mention d'esclaves, ont considéré que l'Inde ne s'était pas singularisée au sein du monde antique et n'avait pas ignoré l'esclavage ⁽²⁾.

Ces convictions divergentes ont-elles toujours été le résultat de recherches objectives?

Des préjugés d'ordre religieux, philosophique ou national ne les ont-elles pas quelquefois déterminées?

La cruauté d'une institution choquante pour la conscience moderne a pu paraître, à certains fervents de l'Inde, incompatible avec l'émouvante douceur bouddhique et la prestigieuse civilisation indienne; mais leur vue idéalisée trouve-t-elle sa justification dans les données historiques? Quant aux notions héritées de l'histoire occidentale, n'ont-elles pas contribué à fausser, tout autant, mais en sens inverse, la perspective des tenants d'une Inde esclavagiste?

C'est en ces termes que se pose aujourd'hui le problème pour qui veut l'étudier objectivement.

Ainsi compliqué par les préventions, souvent inconscientes d'ailleurs, des indianistes, ce problème l'est encore par des difficultés tenant à l'incertitude de la localisation, tant spatiale que temporelle, des sources indiennes.

Cet immense pays, domaine de races multiples et de langues variées, présente en effet cette particularité d'avoir professé, au cours des siècles, en dépit des variations de la pratique, un idéal de morale sociale à peu près immuable, transmis par une tradition immémoriale et s'exprimant dans l'abondante littérature sanskrite des *Dharmaśāstra*.

Les sources plus aisément localisables, géographiquement et temporellement, ne le sont toutefois que de façon très approximative. Il en est ainsi notamment des textes bouddhiques en langue pâlie qui, bien que rédigés pour la plupart à

⁽¹⁾ Notamment Montesquieu, *De l'esprit des Lois*, liv. XIV, ch. xv, éd. Garnier, 1949, p. 253-254; Mrs. Rhys Davids, *Cambridge history of ancient India*, article intitulé *Economic conditions according to early Buddhist literature*, Cambridge, 1922, p. 16-17; S.N. Basu, *Slavery in the Jatakas*, in *JBORS*, t. IX (1923), part. 3-4, p. 369-375; R. L. Mehta, *Pre-Buddhist India*, Bombay, 1939; Rhys Davids, *Buddhist India*, Calcutta, 1950; R. C. Majumdar, *The Age of imperial unity*, Bombay, 1951; A. Basham, *The wonder that was India*, London, 1954; opinion semblable, quoique plus nuancée chez N. C. Banerji, *Economic life and progress in ancient India*, t. I, Calcutta, 1925; Amal Kumar Chattopadhyay, *Slavery in India*, Calcutta, 1959 (sommaire, sans références).

⁽²⁾ R. Fick, *Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit*, Kiel, 1897; et surtout O. Stein, *Megasthenes und Kauṣilya*, in *Sitzungsberichte der Akad. d. Wiss. in Wien*, 1921; M. P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, t. II-1, Poona, 1941, p. 180; de nombreux auteurs récents professent la même opinion, cf. *infra*. En ce qui concerne d'autres civilisations antiques qui ont connu, elles aussi l'esclavage, voir notamment : pour Israël, *The Universal Jewish Encyclopedia*, v° *Slavery*, p. 566; H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, Paris, 1946; R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, 2 vol., Paris, 1958; pour la Chine enfin, Wang Shih Chieh, 中國奴婢制度 (*tchōng-kuōu nōu-péi tché-tōu* : « L'institution de l'esclavage en Chine »), Pékin, 1925; Lou Kan Jou, *Histoire sociale de l'époque Tchéou*, thèse, Paris, 1935; A. Pippon, *Beitrag zum chinesischen Sklavensystem*, Tokyo, 1936; C. M. Wilbur, *Slavery in China during the former Han dynasty*, Chicago, 1943; H. H. Dubs, *Wang Mang and his economic reforms*, in *T'oung Pao*, XXXV (1945), p. 221-254; Kuo Mo-jo, 奴隸制時代 (*nōu-li-tché ché-tái* : « L'époque esclavagiste », Pékin, 1954; *La société esclavagiste chinoise*, in *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, mai-juin 1957, n° 2). Nous ne mentionnons pas ici les travaux sur l'esclavage, bien connu, du monde gréco-romain.

Ceylan, n'en sont pas originaires et y ont été importés de l'Inde continentale, peut-être du Magadha. Parmi ces écrits bouddhiques, les *Jātaka*, c'est-à-dire les récits traditionnels des existences antérieures du Bouddha, dont les fragments les plus récents peuvent dater des premiers siècles de notre ère, ont emprunté à un vieux fond de contes et de légendes préexistant au bouddhisme, et remontant jusqu'aux IX^e-VIII^e siècles avant le Christ. Quant au canon pâli pris dans son ensemble, le *Tipiṭaka*, sa composition s'échelonne entre le IV^e et la fin du I^{er} siècle avant l'ère chrétienne. Les mêmes remarques peuvent être faites à propos des textes sanskrits, même les plus célèbres, tels l'*Arthaśāstra* de Kautilya, contrepartie pratique des *Dharmaśāstra*, et les deux grandes épopées : *Mahābhārata* et *Rāmāyaṇa*. Ces trois monuments de la littérature indienne peuvent difficilement, dans l'état actuel de nos connaissances, être rattachés à une région déterminée de l'Inde. Nous savons simplement qu'ils ont leur origine dans l'Inde du Nord. Quant à leur date, elle est très controversée : tout ce que l'on peut affirmer, c'est qu'elle se situe pour tous trois entre le IV^e siècle avant et le II^e siècle après Jésus-Christ, sans qu'il soit possible de préciser davantage.

Une telle incertitude dans la chronologie comme dans la localisation spatiale des sources n'est point faite pour faciliter l'étude d'une institution. Son évolution, en particulier, devient malaisée, sinon impossible à retracer et ne peut faire l'objet que de simples hypothèses. Il n'est pas davantage permis de préciser — ce qui présenterait cependant le plus vif intérêt — dans quelles régions de ce vaste pays, grand comme un continent, cette institution a connu son plus large développement.

Est-ce à dire que ces multiples obstacles soient de nature à rendre vaines de nouvelles recherches sur le problème de l'esclavage indien ?

Nous ne le pensons pas. De nombreux travaux parus au cours des dix dernières années prouvent combien peut se révéler fructueux l'examen minutieux et systématique de textes, jusqu'alors négligés, et quelle lumière il est permis d'en attendre pour une intelligence plus exacte et plus objective de cette question épineuse. Il semble que les indianistes aient pris conscience de l'importance des progrès qu'il reste encore à réaliser en ce domaine et de tout l'intérêt qui s'y attache pour la connaissance de l'Inde antique. Une véritable émulation s'est d'ailleurs établie dans cette œuvre patiente de reconstitution de l'histoire sociale indienne. Par ordre chronologique citons d'abord deux articles de l'indologiste soviétique M. G. F. Iljin : l'un, composé en 1950, intitulé *Sudras und Sklaven in der altindischen Gesetzbüchern* ⁽¹⁾, est consacré aux rapports susceptibles d'exister entre esclavage et caste et conclut à l'hétérogénéité de la catégorie des esclaves et de celle des *śūdra*. Le second article du même auteur : *Die Besonderheiten der Sklaverei im alten Indien* ⁽²⁾, qui date de 1951, n'apporte guère d'éléments nouveaux, mais a le mérite, en une vingtaine de pages, d'offrir une excellente synthèse des travaux antérieurs et de faire le point de la question. Quelques années plus tard, en 1957, paraissent simultanément, en Allemagne de l'Est et dans l'Inde, les ouvrages respectifs de MM. Walter Ruben et Dev Raj : *Die Lage der Sklaven in der altindischen Gesellschaft* ⁽³⁾ et *L'esclavage dans l'Inde ancienne d'après les textes*

⁽¹⁾ *Mitteilungen der alten Geschichte*, 1950, Nr. 2, 94-107 (Russ.), deutsch in *Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswiss. Abt.*, 1952, 2.

⁽²⁾ Deutsch in *Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswiss. Abt.*, 1955, 1.

⁽³⁾ *Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1957, Akademie-verlag, Berlin.

pâlis et sanskrits ⁽¹⁾, qui présentent le caractère commun de laisser délibérément de côté ou de faire passer au second plan toute la littérature des *Dharmaśāstra*, formant la tradition, dite *Smṛti*, pour exploiter à peu près uniquement des sources littéraires ou religieuses. Malgré leurs dimensions modestes, ces travaux sont très précieux en ce que les textes étudiés fournissent sur l'esclavage indien de nombreux renseignements de caractère concret qui viennent heureusement compléter et vivifier les règles abstraites et trop exclusivement d'ordre juridique énoncées par les *Dharmaśāstra*.

Le second de ces deux ouvrages, celui de M. Dev Raj, vient de faire l'objet, en 1960, d'une nouvelle édition, en langue anglaise, légèrement différente de la première ⁽²⁾. Il ne s'agit toutefois que de modifications de détail qui n'affectent en aucune manière les conclusions de l'auteur.

Après ces études générales de l'esclavage, la question particulière et si controversée de son insertion ou non dans le système des castes a été reprise, en 1958, par M. Ram Sharan Sharma, dans son livre : *Sūdras in ancient India* ⁽³⁾, paru à Delhi, et par M. Dev Raj dans un article intitulé *The Śūdra, the Dāsa and Manu*, publié en 1959 dans l'*Indian Journal of Social Work* ⁽⁴⁾.

Il est remarquable que, dans la querelle de l'esclavage indien, ces travaux récents présentent ce trait commun de se rattacher — la plupart sans réserves — à la tendance qui admet l'existence d'une servitude véritable dans l'Inde ancienne. Seul, M. Iljin prend soin de souligner que le mot sanskrit *dāsa* qui désigne l'esclave indien n'est pas exactement l'équivalent de notre terme « esclave ». Aussi se préoccupe-t-il, tout au long de son article, d'établir un parallèle entre l'esclave indien et l'esclave antique.

Quels que soient les progrès accomplis dans la connaissance de l'histoire sociale indienne, les malentendus persisteront et la compréhension des phénomènes étudiés demeurera imparfaite, tant que l'on apercevra, sous un même terme, une réalité différente. Il est bien évident que tout change selon que l'on traduit le mot *dāsa* par « esclave », comme le font la majorité des indianistes, ou par « serviteur », comme le voulait Breloer.

Il n'est possible de s'entendre et de coordonner ses efforts pour faire avancer la science qu'à la condition de parler le même langage. Or ce langage ne peut être laissé au bon vouloir de chacun. Il s'agit en effet, en la matière, de termes juridiques d'un contenu suffisamment déterminé pour échapper à l'arbitraire des uns ou des autres. C'est la raison pour laquelle il sera peut-être permis à un juriste de faire entendre sa voix.

Partant de tout ce que nous savons sur le sujet et à l'aide des précieux matériaux fournis notamment par les travaux les plus récents, nous nous proposons donc, au cours de cet article, d'étudier attentivement :

- 1° Les sources de la servitude indienne;
- 2° La condition juridique et la condition de fait des individus soumis à cette servitude;
- 3° Les événements susceptibles de mettre fin à cette servitude.

(1) Publications de l'Institut français d'Indologie, n° 7, Pondichéry, 1957.

(2) Dev Raj Chanana, *Slavery in ancient India*, People's publishing House, New Delhi, 1960.

(3) Motilal Barnarsidass, Delhi, Varanasi, Patna, 1958.

(4) Vol. XX, n° 3 (déc. 1959).

Cet examen terminé, il nous restera à rechercher, en conclusion, si cette servitude, telle qu'elle aura été décrite, mérite ou non, dans le langage juridique, le nom d'esclavage.

I. — Les sources de la servitude indienne

Une remarque préalable s'impose : la condition servile indienne, l'état de *dāsa*, n'a rien à voir avec l'appartenance à une caste déterminée, notamment à celle, la plus basse, des *śūdra*.

Cette distinction entre *dāsa* et *śūdra* est généralement admise par les indianistes, mais elle a été particulièrement soulignée par M. Iljin ⁽¹⁾ et reprise plus récemment par M. Ram Sharan Sharma ⁽²⁾.

Selon ce dernier auteur, l'une et l'autre catégories présenteraient un trait commun : leur existence s'expliquerait par une origine ethnique différente de celle de la classe dominante. A l'époque des invasions du II^e millénaire avant notre ère, les dénominations de *śūdra* et de *dāsa* auraient d'abord servi à désigner des populations étrangères à celle des envahisseurs indo-aryens. Ces peuplades, qui n'auraient cependant pas été sans affinités avec la race des conquérants, en seraient venues, à la suite de circonstances mal définies, à incorporer à leur groupe quantité d'éléments pré-aryens ou aryens dégénérés, ce qui expliquerait le discrédit attaché depuis lors à leur nom.

Quoi qu'il en soit des hypothèses susceptibles d'être échafaudées quant à l'origine des uns et des autres, il ressort de l'étude de M. Ram Sharan Sharma que si la condition des *śūdra* fut, bien souvent, assez voisine en fait de celle des *dāsa*, ces deux classes sociales n'en demeurèrent pas moins distinctes. Il est vrai que, parmi les *śūdra*, certains, en nombre plus ou moins important, furent réduits à l'état servile mais, à côté d'eux, d'autres *śūdra*, travailleurs agricoles ou artisans, jouissaient indubitablement du statut d'hommes libres.

D'ailleurs ni le *Tipiṭaka*, ni Kautilya n'établissent de liens entre la servitude et l'origine sociale des *dāsa* ⁽³⁾. Bien au contraire Kautilya, suivi en cela par Patañjali, considère les quatre *varṇa*, c'est-à-dire les quatre castes, comme *ārya*, de statut libre.

Il semble donc qu'il n'y ait pas de confusion possible entre *śūdra* et *dāsa*. Quelques rares textes font cependant difficulté, car ils paraissent bien établir une équivalence entre les deux termes. Le plus important et le plus connu, un passage de Manu (VIII, 413-414), constitue une véritable énigme sur laquelle s'est exercée la sagacité des indianistes. Manu dit, en effet, que le brâhmane peut obliger un

(1) Cf. *supra*, n° 4.

(2) Cf. *supra*, n° 9.

(3) Selon Kātyāyana également, qui se réfère à Bṛhaspati, l'état d'esclave est indépendant de la caste, au moins en ce qui concerne les *kṣatriya*, les *vaiśya* et les *śūdra* : *triṣu varṇeṣu vijñeyaṃ dāsyam viprasya na kva cit* (715); *kṣatraviṣṭśūdradharmas tu samavarṇe kadā cana kāraved dāsa-karmāṇi brāhmaṇaṃ na bṛhaspatiḥ* (718) : « L'état d'esclave peut être reconnu pour les trois classes sociales mais jamais pour un brâhmane (715). Celui qui suit le dharma du kṣatra, du vaiśya ou du śūdra peut parfois faire faire des travaux d'esclaves dans la même classe mais non au brâhmane, dit Bṛhaspati ».

śūdra, acheté ou non, à remplir des fonctions serviles car, ajoute-t-il, le *śūdra* « a été créé pour le service des brahmanes par l'Être existant de lui-même ». Et il poursuit : « Un *śūdra*, bien qu'affranchi par son maître, n'est pas libéré de l'état de servitude, cet état lui étant naturel ». Aussi péremptoire soit-elle, cette affirmation se trouve toutefois en contradiction, non seulement avec les assertions des autres auteurs indiens concernant les *śūdra*, mais encore avec plusieurs versets de Manu lui-même relatifs à cette caste (IV, 253 et X, 99 notamment, selon lesquels l'état de *dāsa* n'était pas le seul qui fût accessible aux *śūdra*).

La plupart des indianistes qui se sont heurtés à cette contradiction n'ont pas essayé de la résoudre. M. Ram Sharan Sharma, entre autres, se borne à la constater et admet que Manu a été le premier à énoncer le principe selon lequel la servitude est la destinée perpétuelle d'un *śūdra*. Mais il n'en souligne pas moins que, même dans le traité de Manu, tous les *śūdra* ne sont pas considérés comme esclaves et que la différence juridique existant entre un *śūdra* et un *dāsa* a été clairement reconnue par lui ⁽¹⁾.

La question a d'ailleurs été reprise par M. Dev Raj Chanana ⁽²⁾ qui, lui, s'est attaché à concilier les textes apparemment contradictoires. Pour y parvenir, il a eu recours aux commentateurs de Manu, spécialement Medhātithi et Kullūka-Bhaṭṭa. D'après son interprétation, Manu n'entend nullement établir une servitude générale de tous les *śūdra* vis-à-vis des brahmanes mais se borne à leur conseiller, au nom du devoir religieux, de gagner leur vie au service des trois classes supérieures. D'autres recommandations adressées par le législateur aux *śūdra* visent au même but : il en est ainsi en particulier de celle qui concerne la non-accumulation des richesses ⁽³⁾. Manu n'ignore pas le caractère irréalisable de l'idéal de vie ainsi prescrit aux *śūdra*, aussi prend-il soin de leur permettre lui-même d'autres occupations ⁽⁴⁾. Toutefois la vocation du *śūdra* étant essentiellement le service des brahmanes, c'est à lui que revient naturellement l'accomplissement des travaux serviles. Alors que ces travaux ne peuvent jamais être exigés d'un individu de caste supérieure, même réduit à l'état de *dāsa*, il est toujours loisible de les requérir du *śūdra*, que celui-ci soit, ou non, de statut servile, qu'il soit encore retenu dans les liens de la servitude ou qu'il en ait été affranchi.

Cette interprétation de Manu, VIII, 413-414 par M. Dev Raj semble pertinente et corroborée par le contexte. Mais, même prise au pied de la lettre, l'affirmation du législateur indien apparaît trop isolée et trop contredite par tout ce que nous savons de la vie dans l'Inde ancienne pour que, sur son témoignage, une assimilation quelconque puisse être admise entre *śūdra* et *dāsa*. Ajoutons enfin que plusieurs indices laisseraient même supposer que la situation des *śūdra*, tout au bas de l'échelle sociale, ne les a pas empêchés d'employer des esclaves à leur propre service ⁽⁵⁾. Sans doute le terme pâli *sudda-dāsa* peut-il signifier aussi

(1) Ram Sharan Sharma, *Śūdras in ancient India*, p. 196-197.

(2) Dev Raj Chanana, *The śūdra, the dāsa and Manu*, in *The Indian Journal of social work*, vol. XX, n° 3 (décembre 1959). Voir aussi U. N. Ghoshal, *The status of śūdras in the Dharmasūtras*, in *Indian Culture*, 14 (1947-1948, n° 1), p. 21-28.

(3) *Lois de Manou* (trad. Loiseleur-Deslongchamps), Carnier, X, 129 que nous citerons désormais Manu, X, 129.

(4) Manu, X, 99-100 : « Un *śūdra* qui ne trouve pas l'occasion de servir un *dvija* peut se livrer pour vivre aux travaux des artisans, si sa femme et ses enfants sont dans le besoin; qu'il exerce de préférence les métiers, comme celui de charpentier, et les différents arts, comme la peinture, par le moyen desquels il peut rendre service aux *dvija* ».

(5) Telle est l'opinion de MM. Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 196 et Dev Raj, *L'esclavage dans l'Inde ancienne...*, p. 75.

bien « esclave *śūdra* » que « esclave d'un *śūdra* »⁽¹⁾, mais un texte de Manu fait clairement allusion à l'hypothèse d'un *śūdra* possesseur de *dāsa*⁽²⁾.

Si l'appartenance à la caste inférieure n'entraînait pas *ipso facto* l'assujettissement aux castes supérieures, elle ne l'excluait pas non plus : tous les *śūdra* n'étaient pas soumis à la condition de *dāsa* mais la grande majorité des *dāsa* provenaient du *varṇa* des *śūdra*⁽³⁾. En revanche une règle coutumière attestée comme ancienne s'opposait à ce que le membre d'une caste supérieure devînt le *dāsa* d'un homme de caste inférieure⁽⁴⁾ et s'opposait surtout à ce qu'un brâhmane fût réduit à l'état servile⁽⁵⁾. On peut néanmoins se demander si cette interdiction a toujours été parfaitement respectée. Les textes prouvent que des chefs de village, des ministres, des brâhmanes, des *kṣatriya* et des hommes de haute naissance pouvaient parfois tomber en servitude. Ainsi le *Jātaka* 546⁽⁶⁾ nous montre le roi des Videha donnant comme esclaves au sage Osadha les quatre méchants ministres qui avaient tenté de calomnier celui-ci. Il semble qu'il y ait eu là une double entorse au principe car si les ministres étaient très probablement des brâhmanes, Osadha lui, originaire d'une famille de marchands, devait appartenir à la troisième caste, celle des *vaiśya*⁽⁷⁾. Cet exemple n'est pas isolé : on pourrait encore citer à cet égard le *Jātaka* 31⁽⁸⁾. Le thème de ce conte est assez semblable au précédent : le seigneur d'un village ayant faussement accusé de vol les paysans dépendant de lui, le roi, qui avait reconnu l'innocence de ces derniers, leur attribua les biens et la personne même du calomniateur.

On pourrait évidemment objecter que les *Jātaka* ne sont que des histoires pieuses, sans aucun caractère juridique, et ne sauraient par conséquent être invoquées en la matière. Mais il est facile de répondre que les auteurs de ces récits édifiants prenaient leurs exemples dans la réalité. Il est aussi légitime, pour un indianiste, de se servir des *Jātaka* pour compléter la connaissance des institutions indiennes fournie par les *Dharmaśāstra* qu'il l'est, pour un romaniste, de recourir à Plaute ou à Pline l'Ancien pour éclairer le Droit romain ou, pour un médiéviste, d'invoquer les chansons de geste ou les romans courtois pour pallier les lacunes des chartes ou des coutumiers. S'agissant de l'Inde, ces sources extra-juridiques sont encore plus précieuses, en raison du caractère particulièrement théorique et abstrait des *Dharmaśāstra*⁽⁹⁾. Ces recueils de normes destinées à exprimer un

(1) Dev Raj, *op. cit.*, p. 175.

(2) Manu, IX, 179.

(3) Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 91.

(4) Yājñavalkya, II, 183 (ed. Stenzler, Berlin, London, 1849, p. 71); Nārada, II, v. 39 (ed. Jolly, Calcutta, 1885, p. 149); Kātyāyana, 717 (ed. Kane, Bombay, s. d.); voir Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. II, part I, Poona, 1941, p. 185 et Ruben, *op. cit.*, p. 30.

(5) Kātyāyana, se référant à Bṛhaspati, précise que même un brâhmane ne peut réduire à l'état servile un autre brâhmane : *triṣu varṇeṣu vijñeyaṃ dāsyam viprasya na kva cit* (715); *samavarṇo'pi vipraṃ tu dāsatvaṃ naiva kārayet brâhmaṇasya hi dāsatvān nṛpatejo vihanyate* (717) : « L'état d'esclave peut être reconnu pour les trois classes sociales, mais jamais pour un brâhmane (715) même quelqu'un de même classe ne peut provoquer la réduction en esclavage d'un brâhmane, car, du fait qu'un brâhmane serait esclave, l'éclat du roi serait terni (717) ». L'État lui-même, selon la tradition recueillie par Halhed, *Code of Gentoo Laws*, London, 1776, p. 155, ne pouvait réduire le brâhmane criminel à l'état d'esclave. Ganganatha Jha, *The Vivādachintāmaṇi of Vāchaspati Mishra*, Baroda, 1942, p. 74 (309) : « If the Brâhmaṇa is made a slave the glory of the King suffers diminution ». Voir aussi (313) et (314), p. 75.

(6) Analysé par Ruben, *op. cit.*, p. 28 et suiv.

(7) Ruben, *op. cit.*, p. 29.

(8) Analysé par Ruben, *op. cit.*, p. 53-54. Une allusion y est faite par Dev Raj, *op. cit.*, p. 74.

(9) Sur le contenu et le caractère des *Dharmaśāstra*, voir K. V. Rangaswami Aiyangar, in *Kṛtyakalpataru*, vol. I, Introduction, p. 22 et suiv.; J. Duncan M. Derrett : *Hindu Law* :

idéal officiel demeuré immuable à travers les siècles, ne peuvent, en effet, correspondre qu'imparfaitement à une réalité essentiellement mouvante.

D'ailleurs l'*Arthaśāstra*, dont le caractère normatif ne peut être contesté, admet, dans certains cas, la possibilité de soumettre le brâhmane à une condition évoquant celle du *dāsa*. Selon la *Smṛti*, les membres de la première caste ne pouvaient pas être exécutés, alors même qu'ils méritaient la mort. Kauṭilya ne confirme pas expressément cette règle. Il déclare simplement qu'il ne faut pas les torturer mais seulement les bannir ou les envoyer dans les mines du roi ⁽¹⁾. Sans doute, comme le fait remarquer M. Ruben, le mot de *dāsa* n'est-il pas prononcé car ce qualificatif n'était pas volontiers appliqué à des brâhmanes. Il n'en reste pas moins que la situation de ces condamnés à perpétuité ne devait cependant pas être tellement éloignée de l'état servile ⁽²⁾.

Si la division de la société de l'Inde en classes n'a pas été sans incidence sur la servitude indienne, comme nous aurons l'occasion de le voir par la suite, on peut donc affirmer néanmoins que cette servitude n'a pas affecté une caste en tant que telle, qu'elle n'a pas constitué le lot des seuls *śūdra*.

Ceci dit, les sources de la servitude, dans l'Inde ancienne, sont assez faciles à déterminer. Les auteurs indiens eux-mêmes ont, en effet, pris soin d'énumérer les différents types de *dāsa* existant de leur temps. Ce faisant, ils ont en même temps indiqué les divers modes d'acquisition de la condition servile.

Le *Vinaya* ne fait allusion qu'à trois sources : la naissance, l'achat et enfin la guerre ⁽³⁾. Le *Dīghanikāya* y ajoute l'asservissement volontaire ⁽⁴⁾. Les événements considérés comme générateurs de servitude sont beaucoup plus nombreux chez Manu, Kauṭilya et Nārada, encore que les classifications de ces trois auteurs ne coïncident pas exactement et semblent manifester un enrichissement progressif. Quelque séduisante que puisse paraître l'hypothèse d'une évolution en ce domaine, nous ne pensons pas pouvoir la retenir, étant donnée la chronologie incertaine des textes indiens. Il nous suffira d'indiquer que Manu distingue sept catégories de *dāsa*, Kauṭilya neuf et Nārada quinze.

the Dharmaśāstra and the Anglo-Hindu Law, scope for further comparative study, in Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, 1956, p. 199 et suiv. : « The Hindu Law is based ultimately upon the dharmaśāstra, which is a traditional body of learning developed within orthodox Hinduism as the ultimate criterion of « right » and « wrong ». Duties towards oneself, one's family, one's neighbours, and so on, and, not less importantly, towards living creatures other than human beings, deceased ancestors, and the gods were all accounted for, and for the orthodox there is no duty which has not been laid down explicitly or inferentially in the śāstra ».

⁽¹⁾ Kauṭilya, *Arthaśāstra*, éd. N. S. Venkatanathacharya, Mysore, 1960 (trad. Shamasastri, 5^e éd., Mysore, 1956, p. 250; trad. Meyer, Leipzig, 1926, p. 23). Bṛhaspati (éd. K. V. Rangaswami Aiyangar, Baroda, 1941, p. 94) ne mentionne pas les mines et prévoit seulement comme sanction pour le crime d'un brâhmane le bannissement : *Nirṇayaprakarāḥ*, 10 :

mahāpātakayukto'pi na vipro vadham arhati /
nirvāsanaṅkane mauṇḍyaṃ tasya kuryān narādhipaḥ //

« Un brâhmane, même quand il est associé à un grand crime, ne doit pas être mis à mort. Le roi doit le faire bannir, marquer et tondre. »

⁽²⁾ Ils étaient d'ailleurs marqués au fer rouge comme l'étaient les esclaves, Kauṭ., *loc. cit.* Ruben, *op. cit.*, p. 87, considère qu'il s'agit d'un véritable esclavage. En ce sens, L. Renou, *La civilisation de l'Inde ancienne*, Flammarion, Paris, 1950, p. 122. Le *Dasabrâhmaṇa Jātaka* fait allusion à des brâhmanes soumis à la condition servile. *Id.*, p. 67.

⁽³⁾ Dev Raj, p. 71 : « Le *Vinaya* énumère trois types d'esclaves, à savoir : 1^o *antojātako*, 2^o *dhanakīto* et 3^o *kara marāṇīto*.

⁽⁴⁾ *Ibid.* : *sāmam dāsavyam upāgato*, c'est-à-dire « celui qui a, lui-même, accepté d'être esclave ».

Sont soumis à la condition servile, selon Manu ⁽¹⁾ : les esclaves « nés dans la maison » ⁽²⁾, ceux qui ont été achetés ⁽³⁾, qui ont été faits prisonniers ⁽⁴⁾, qui se sont mis au service d'un maître pour recevoir de lui leur nourriture ⁽⁵⁾, ceux qui ont été reçus en don ⁽⁶⁾ ou hérités ⁽⁷⁾ et enfin les *dāsa* « par punition » ⁽⁸⁾.

Le classement de Kautilya correspond à celui de Manu bien que ses dénominations ne soient pas toujours les mêmes, mais il y joint deux nouveaux types de servitude : celui de l'esclave donné en gage ⁽⁹⁾ et celui de l'individu qui s'est vendu lui-même ⁽¹⁰⁾.

Quant à la liste de Nārada ⁽¹¹⁾, elle comprend, outre les catégories déjà citées, le *dāsa* devenu tel pour avoir été libéré d'une grande dette ⁽¹²⁾, celui qui a été gagné à la suite d'un pari ⁽¹³⁾, celui qui s'est donné en prononçant la formule solennelle « je suis à toi » ⁽¹⁴⁾, celui qui a quitté l'habit religieux ⁽¹⁵⁾ et l'individu qui a eu des relations sexuelles avec une *dāsī* ⁽¹⁶⁾. Quant au dernier type mentionné par Nārada, qualifié par l'adjectif verbal *kṛta*, du verbe KṚ qui signifie « faire » dans son sens le plus général, ce serait celui à qui l'on aurait dit « deviens mon *dāsa* pour un laps de temps » et qui aurait accepté la proposition ⁽¹⁷⁾.

Ces nombreuses classes de *dāsa* peuvent, semble-t-il, se grouper sous neuf chefs qui paraissent bien répondre aux différents modes d'acquisition de la condition servile ayant existé dans l'Inde ancienne. Les mêmes rubriques permettent de rendre compte aussi des textes religieux ou littéraires étudiés tant par M. Ruben que par M. Dev Raj. Ce sont la naissance, le mariage, la capture en guerre, la vente, la donation, la condamnation judiciaire, l'insolvabilité, l'asservissement volontaire et enfin l'abandon de l'habit religieux. Remarquons à cet égard qu'il n'y a lieu de faire intervenir dans cette nomenclature la vente et la donation que dans la mesure où elles sont des modes d'acquisition originaires de la

(1) Manu, VIII, 415. Voir Dev Raj, *op. cit.*, p. 121-122.

(2) *gṛhajātaḥ*. Cette expression se retrouve dans d'autres droits, tel celui d'Israël : R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris, 1958, p. 128, celui de la Grèce antique : G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris, 1920; le droit chinois : Wilbur, *op. cit.*, p. 128 : *kiā chēng nōu* (家生奴).

(3) *kṛtaḥ*.

(4) *dhvajāhṛtaḥ*, littéralement « amenés par le drapeau ».

(5) *bhaktadāsaḥ*.

(6) *datṛimaḥ*.

(7) *pātrikaḥ*.

(8) *daṇḍadāsaḥ*.

(9) *ahitakaḥ*.

(10) *ātma vikrayī*.

(11) Nārada reprend les catégories déjà mentionnées par Manu et Kautilya avec les dénominations suivantes : *gṛihe jātaḥ*, *kṛtaḥ*, *prāpto yuddhat* (obtenu par la guerre), *bhaktadāsaḥ*, *labdhaḥ*, *dāyādupāgataḥ*, *svāmināhitaḥ* (mis en gage par le propriétaire), *ātmanaḥ vikretā* (qui se vend).

(12) *mahataḥ ṛnāt mocitaḥ*.

(13) *paṇe jitaḥ* (gagné à la suite d'un pari).

(14) *tavāham ity upāgataḥ* (littéralement « qui s'est approché en disant : « je suis à toi »).

(15) *pravajyāvasitaḥ* (littéralement « qui a quitté l'habit religieux »).

(16) *baḍavāhṛtaḥ* (littéralement « qui a enlevé une esclave »). Le verbe HṚ signifie « prendre », « prendre possession de », « épouser ». M. Dev Raj rend cette expression d'une façon qui nous paraît trop vague : « celui qui devient esclave à cause d'une esclave ». Voir P. V. Kane, *op. cit.*, vol. II, part I, p. 184-185, qui traduit « tempted by a female slave » et qui ajoute que la servitude d'un tel esclave cesse « by abandoning his intercourse with her » (Nārada, V, 36).

(17) Dev Raj, *op. cit.*, p. 122, traduit *kṛta* par « fait esclave »; selon Madura-Kandasvami-Pulavar, *Vyavahāra-Sāra-Saṅgraha*, Madras, 1826, p. 137, le *kṛta* est « celui à qui on aurait dit : « devenez mon esclave pour un laps de temps » et qui aurait accepté la proposition ».

condition servile, ce qui n'est pas l'hypothèse la plus fréquente; dans tous les autres cas, ces actes juridiques ressortissent davantage à l'étude du statut du *dāsa* qu'à celle des sources de la condition servile.

Dans l'Inde comme en de nombreux autres pays la source normale de l'esclavage proprement dit paraît bien avoir été la naissance ⁽¹⁾. L'état de *dāsa* était héréditaire ⁽²⁾ : y était soumis l'enfant né d'une *dāsī*. En règle générale, il semble que ce soit la filiation maternelle qui ait été prise en considération. Plusieurs textes relevés par M. Dev Raj dans les *Jātaka* et le *Vinaya* précisent, en effet, à propos d'un *dāsa* que celui-ci est « né d'une *dāsī* » ⁽³⁾. On peut aussi noter, dans le *Dīghanikāya*, les expressions *dāsīputto* « fils d'une *dāsī*, d'une esclave » ou *ghara-dāsīyaputto* « fils d'une esclave du foyer » ⁽⁴⁾, et, chez Patañjali, le mot *dāsera* qui signifie également « fils d'une esclave » ⁽⁵⁾. Bien plus, selon M. Iljin, le terme « fils d'un esclave » n'existerait même pas en sanskrit ⁽⁶⁾, lacune tout à fait significative. Le rattachement de l'enfant à la mère se comprend, en effet, très aisément. On la rencontre dans la plupart des civilisations qui ont connu l'esclavage. La preuve de la paternité étant, pratiquement, impossible à faire, la loi se contente, la plupart du temps, d'une présomption selon laquelle « l'enfant, conçu pendant le mariage, a pour père le mari » ⁽⁷⁾, règle que les Romains énonçaient déjà par l'adage bien connu : « *pater is est quem nuptiae demonstrant* ». Mais une telle présomption suppose l'existence d'un mariage légitime entre les parents ⁽⁸⁾. Or, la plupart des

(1) W. Westermann, in Pauly-Wissowa, *Real Encyclopedie*, s. v° *Sklaverei*, col. 901. Pour le droit grec, voir Beauchet, *Histoire du droit privé de la république athénienne*, II, p. 404 et suiv. et G. Glotz, *op. cit.*, p. 231; pour le droit hébreu, R. de Vaux, *op. cit.*, I, p. 128; pour le droit khmer, Y. Bongert, *Note sur l'esclavage en droit khmer ancien*, in *Études d'histoire du droit privé offertes à Pierre Petot*, Paris, 1959.

(2) B. Breloer, *op. cit.*, p. 38. L'esclavage était encore héréditaire sur la côte de Malabar à la fin du XVIII^e siècle et le demeurera jusqu'en 1862. Voir abbé J. A. Dubois, *Hindu manners, customs and ceremonies*, éd. Beauchamp, Oxford, 1953. (Nous citons ici l'édition anglaise la plus récente.)

(3) *Jāt.*, I, 225; *ibid.*, I, 451; *Vin.*, I, 280, cités par M. Dev Raj, *op. cit.*, p. 72. Voir aussi *Jāt.*, I, 133 et *Vv.*, 50-8. D. D. Kosambi, *An Introduction to the study of Indian History*, Bombay, 1956, p. 99-100.

(4) *Aṭṭhakathā (Dīgha Nikāya)*, III, 1, 16; Dev Raj, *ibid.*

(5) *Dh-a.*, 1-19. Dev Raj, *ibid.*

(6) G. F. Iljin, *Die Besonderheiten der Sklaverei im alten Indien*, p. 104 : « Es ist interessant in diesem Zusammenhang zu bemerken, dass im Sanskrit der Ausdruck « Sohn eines Sklaven » fehlt; es gibt nur die Bezeichnung « Sohn einer Sklavin » (*dāsīputra*). Voir cependant Dev Raj, *op. cit.*, p. 72, qui cite l'expression *dāsadaraka*, « fils d'un esclave », mais qui pourrait désigner un enfant esclave.

(7) *C. civ.*, art. 312, al. 1^{er}. Cette présomption existait aussi dans le droit indien ancien. Il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner la fameuse théorie du champ et de la semence, telle qu'elle est exprimée par Manu, IX, 31-56, et qui peut se résumer ainsi : l'enfant appartient au seigneur de la femme (IX, 32), c'est-à-dire le mari (IX, 41-47). C'est lui qui est le maître du champ et à qui il appartient de l'ensemencer. Même s'il n'a pas été le semeur, c'est à lui que doit revenir la récolte (IX, 43 : « De même que la flèche du chasseur est lancée en pure perte dans la blessure qu'un autre chasseur a faite à l'antilope, de même la semence répandue par un homme dans le champ d'un autre est aussitôt perdue pour lui » et IX, 49 : « Ceux qui ne possèdent point de champ, mais qui ont des semences, et vont les répandre dans la terre d'autrui, ne retirent aucun profit du grain qui vient à pousser » et encore IX, 54 : « L'homme dans le champ duquel une graine apportée par l'eau ou par le vent vient à pousser, garde pour lui la plante qui en provient; celui qui n'a fait que semer dans le terrain d'un autre ne récolte aucun fruit ».) Voir aussi Nār. XII, 56 et suiv.

(8) H. Levy-Bruhl, *Esquisse d'une théorie sociologique de l'esclavage*, in *Rev. gén. du droit*, 1931, p. 7. Manu ne vise certainement pas, en tout cas, l'hypothèse d'une union légitime et confirme l'hypothèse, exposée plus haut, du rattachement de l'enfant de statut servile à sa mère (et par là au maître de celle-ci, la règle étant la même que celle relative au croît des animaux) : « le propriétaire du mâle qui a engendré avec des vaches, des juments, des chameaux femelles, des filles esclaves, des

législations qui ont admis l'esclavage ont précisément refusé le caractère légitime à l'union contractée par les esclaves. Dans ces conditions, force était bien de rattacher l'enfant esclave à sa mère et à sa mère seule. C'est ainsi que le droit romain, par exemple, ne tenait aucun compte de la situation du père. On a prétendu que le vieux droit indien ne se serait pas montré aussi rigoureux. Selon M. Ruben, quelques-uns des *dāsa* auraient pu se marier et posséder une famille. Ce n'est là toutefois qu'une simple affirmation à l'appui de laquelle l'auteur ne cite aucun texte. Nous reviendrons sur cette question à propos du statut juridique du *dāsa*.

En admettant même qu'il ait existé, le mariage de l'esclave devait être l'exception. Il ne s'agissait généralement que de concubinage ⁽¹⁾, au moins lorsque l'homme était de condition supérieure. Un tel concubinage était particulièrement fréquent entre maître et esclave ⁽²⁾.

Dans cette hypothèse où le père était de condition libre, il y a lieu de rechercher quel était le statut de l'enfant né de la femme esclave. Malheureusement les textes sont contradictoires et ces contradictions ne peuvent s'expliquer ni par la date de rédaction des documents ni par leur lieu d'origine. Il n'est pas possible, en effet, de discerner une ligne d'évolution en la matière pas plus qu'il n'est possible d'apercevoir là une différenciation locale ⁽³⁾.

Manu enseigne que le fils d'une esclave appartient toujours au maître ⁽⁴⁾, doctrine confirmée par les paroles de Draupadī dans le *Mahābhārata* ⁽⁵⁾. Kauṭilya déclare au contraire, au moins dans le cas où le fils de la *dāsī* est aussi celui du maître, qu'il doit devenir libre ainsi que sa mère ⁽⁶⁾. Si cette dernière, ajoute-t-il, demeure en servitude, pour les besoins de la famille, son frère et sa sœur devront être libérés ⁽⁷⁾. Mais Nārada affirme en revanche qu'un esclave « né dans la maison »

buffles femelles, des chèvres et des brebis, n'a aucun droit sur la progéniture». Voir encore Manu, IX, 54-55 : « L'homme dans le champ duquel une graine apportée par l'eau ou par le vent vient à pousser, garde pour lui la plante qui en provient, celui qui n'a fait que semer dans le terrain d'un autre ne récolte aucun fruit. Telle est la loi concernant les petits des vaches, des juments, des femmes esclaves, des femelles du chameau, des chèvres, des brebis, des poules et des femelles du buffle ». On trouve une solution analogue en droit babylonien : I. Mendelshon, *Legal aspects of slavery in Babylonia, Assyria and Palestine. A comparative study (3000-500 B. C.)*, 1932.

⁽¹⁾ Kane, *op. cit.*, III, p. 600.

⁽²⁾ Le maître pouvait alors interdire à la *dāsī* toutes relations avec un autre homme, quel qu'il fût. Une telle esclave était dite *avaruddhā dāsī*; parfois cependant le maître permettait à cette esclave d'entretenir des relations avec certains hommes déterminés (amis ou hommes de la famille). Elle était alors appelée *bhujīṣyā dāsī*. Voir Kane, *op. cit.*, III, p. 812-814.

⁽³⁾ Ruben, *op. cit.*, p. 14-15.

⁽⁴⁾ Manu, IX, art. 32, 41-42, 48-56. Cf. *supra*, note 54.

⁽⁵⁾ Dev Raj, *op. cit.*, p. 108-109.

⁽⁶⁾ III, 13 (trad. Shamasastri, p. 20; trad. Meyer, p. 289).

Voir aussi Kātyāyāna, 723 :

svadāsīm yas tu saṃgacchet prasūtā ca bhavet tataḥ /
avekṣya bijaṃ kāryā syān na dāsī sānvayā tu sā //

« Celui qui approche sexuellement sa propre esclave, s'il arrive qu'elle ait un enfant, en considération de la semence, elle ne doit plus être rendue esclave, elle et sa progéniture. »

Kane, *op. cit.*, II, I, 186. Une règle semblable existait encore à Goa au XVII^e siècle. Voir F. Pyard, *Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande*, Bd. VIII, Leipzig, 1751.

Un autre passage de Kauṭilya, liv. IV, ch. XII, (trad. Sham., p. 260; trad. Meyer, p. 359) tend à protéger aussi la fille de l'esclave contre les entreprises du maître en imposant à ce dernier le paiement d'une amende et l'obligation de fournir à la jeune fille séduite une dot et des parures.

⁽⁷⁾ *Id.*, III, 13.

ne peut jamais devenir libre que par la grâce du maître ⁽¹⁾ et Halhed beaucoup plus tard — mais sur le témoignage d'informateurs bengalis fidèles dépositaires de la tradition des *Dharmaśāstra* — soutiendra que l'esclave et son fils ne peuvent devenir libres qu'en l'absence d'enfant légitime ⁽²⁾. Il est donc bien difficile d'énoncer une règle générale quant au statut de l'enfant né d'une *dāsī* et d'un homme libre ⁽³⁾.

Les *Jātaka*, qui nous montrent cependant assez fréquemment des hommes libres s'unir à des esclaves ne permettent pas davantage de résoudre la question. Le *Jātaka* 465 ⁽⁴⁾ raconte qu'un roi de Kosala désirait, pour des raisons politiques, épouser une jeune fille du clan des Sakya. Mais la coutume de ces derniers interdisait à leurs filles un tel mariage (sans doute en vertu d'une règle d'endogamie). Cependant un Sakya avait eu d'une esclave une fille qui était jolie et qui avait l'âge voulu. Il l'offrit à l'envoyé du roi de Kosala en la faisant passer pour libre. Le roi ne s'aperçut de rien jusqu'au moment où le fils qu'il avait eu de cette femme entreprit, contre la volonté maternelle, d'aller rendre visite à sa famille. Celle-ci reçut fort mal l'enfant, considéré par elle comme le fils de l'esclave. Un homme de la suite du petit prince en apprit la raison et la rapporta au roi. Ce dernier, furieux, supprima les honneurs qui avaient été rendus jusque-là à sa femme et à son fils et les réduisit au régime des esclaves. Le Bouddha, ayant entendu parler de cette affaire, vint trouver le roi et, selon le *Jātaka* 7, réussit à le convaincre que seule importait l'ascendance paternelle et non l'ascendance maternelle. A la suite de cette intervention, le roi rétablit la mère et le fils dans leur condition première.

A moins qu'il ne s'agisse ici d'une attitude particulière aux fiers Sakya, comme semble l'admettre M. Ruben ⁽⁵⁾, ce récit — authentique ou non — paraît bien démontrer que seule la filiation maternelle était prise en considération et que le fils d'une esclave naissait lui-même esclave, quelle que fût la condition de son père. En affirmant le contraire, le Bouddha énonce apparemment une doctrine signalée par Manu mais qui n'est pas générale (Manu, IX, 35-40). Le *Jātaka* 7 ⁽⁶⁾ en revanche paraît confirmer la règle énoncée par Kauṭilya. Le roi de Bénarès aimait une femme qui ramassait du bois dans son parc, besogne considérée comme servile. Elle eut de lui un enfant. Le roi en fit son héritier et donna à la mère le rang de première épouse. Ce fut précisément cette histoire que le Bouddha raconta au roi de Kosala pour l'amener à bien traiter son fils.

Lequel de ces deux *Jātaka* reflète-t-il l'état du droit à cette époque? Il est bien difficile de le dire. Le premier paraît plus vraisemblable, le caractère moralisateur du second suffisant à le rendre suspect. Mais comme la solution de celui-ci se trouve confirmée par Kauṭilya, force nous est bien d'avouer notre ignorance.

(1) V, 29 :

tatra pūrvas caturvargo dāsatvān na vimucyate /
prasādād dhanino'nyatra dāsyam eṣāṃ kramāgatam //

« La première série de quatre n'est pas délivrée de l'esclavage : la qualité d'esclave est transmise pour eux, sauf faveur particulière du maître. »

(2) Halhed, *op. cit.*, chap. VIII, Of Servitude, p. 154 et suiv. Telle avait été l'opinion soutenue notamment par le *Prakāsha*, le *Ratnākara* et le *Pārijāta*. Voir à cet égard Ganganatha Jha, *The Vivādachintāmaṇi of Vāchaspati*, Mishra, Baroda, 1942.

(3) Telle est l'opinion de Ruben, *op. cit.*, p. 14.

(4) Voir Ruben, *op. cit.*, p. 13-15.

(5) *Ibid.*

(6) Ruben, *op. cit.*, p. 27-28.

Si de la situation de l'enfant né d'un homme libre et d'une esclave, nous passons à celle de l'enfant issu d'une femme libre et d'un esclave, nous ne sommes guère mieux renseignés. Une telle union devait être certainement beaucoup plus rare et jugée beaucoup plus sévèrement. Si l'on en croit Kautilya, la femme libre qui entretenait des relations avec un esclave s'exposait même à la peine de mort, encore aggravée par des mutilations préalables ⁽¹⁾. Néanmoins les *Jātaka* mettent en scène, à plusieurs reprises, des jeunes filles de bonne famille, voire même des reines, qui s'éprennent d'esclaves et parfois s'enfuient avec eux. Certains de ces contes dépeignent le séducteur sous un aspect aussi peu attrayant que possible, sous les traits d'un bossu ⁽²⁾, d'un cul-de-jatte, etc. Ce thème d'une femme et, qui plus est, d'une reine accordant ses faveurs à un individu non libre aussi déshérité, était destiné, comme le fait remarquer M. Ruben, à démontrer l'infériorité des femmes, idée particulièrement chère au bouddhisme ⁽³⁾. Un seul des contes étudiés par cet auteur s'intéresse au sort des enfants issus d'un tel mariage. Il s'agit du *Jātaka* 4 ⁽⁴⁾. La fille d'un riche marchand de Rājagaha aimait un de ses esclaves et l'avait décidé à s'enfuir avec elle pour que ses parents ne la frappent pas à mort s'ils venaient à découvrir sa faute. Au bout d'un certain nombre d'années, lorsque les enfants du couple eurent grandi, ils s'enquirent de leur famille maternelle. La femme alors tenta d'entrer en contact avec ses parents. Le père refusa de voir sa fille; il se contenta de lui envoyer de l'argent. En revanche il consentit à accueillir ses deux petits-fils. Ceux-ci, nous dit le conte, se firent moines par la suite. Ces indications sont insuffisantes, à elles seules, pour nous renseigner sur le statut de ces enfants. Il semble qu'ils aient été considérés comme libres mais cela est peut-être dû au fait que l'esclave fugitif n'avait pas été poursuivi et que son origine servile n'était pas connue.

La naissance de parents de condition non libre — avec les incertitudes qui demeurent en ce qui concerne l'enfant issu d'auteurs de statuts différents — était donc la première et la principale source de servitude dans l'Inde, au moins lorsqu'il s'agissait de servitude perpétuelle. Avant d'en terminer avec ce mode d'acquisition du statut servile, il convient de remarquer que l'Inde ancienne paraît avoir ignoré la servitude réelle, c'est-à-dire celle résultant automatiquement de la naissance ou de la résidence en certains lieux ⁽⁵⁾. Le fait mérite d'être signalé car, à une époque beaucoup plus récente, au XVIII^e siècle de notre ère, cette servitude réelle existait sur la côte des Malabar. Le témoignage de l'abbé Dubois est formel à cet égard. Selon lui l'institution était fort ancienne, cette région ayant échappé aux invasions et aux révolutions qui avaient si souvent ravagé le reste de l'Inde. « Tous les parias nés dans le pays, dit-il, sont serfs pour la vie, de père en fils, et sont partie intégrante du sol sur lequel ils sont nés. Le propriétaire de la terre peut les vendre avec celle-ci et peut disposer d'eux comme il lui plaît ». Ce droit du propriétaire, ajoute-t-il, « et ce système de servitude ont existé depuis les temps les plus reculés et existent encore parmi les Nairs, les Coorgs et les Tulus, les trois tribus

(1) Kaut., liv. IV, ch. XIII, (trad. Sham., p. 264; trad. Meyer, p. 364). Voir Dev Raj, *op. cit.*, p. 96 et Ruben, *op. cit.*, p. 57. Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 164, se réfère simplement à Kautilya.

(2) *Jātaka* 536 par exemple. Voir Ruben, *op. cit.*, p. 16.

(3) Voir à cet égard A. Foucher, *Les vies antérieures du Bouddha*, P.U.F., 1955, p. 155 et aussi p. 157 et suiv., le chapitre intitulé « Le Bodhisattva et les femmes ».

(4) Ruben, *op. cit.*, p. 57-58.

(5) Cette servitude réelle a été connue en Occident et peut-être aussi dans certains pays orientaux. Voir notre article sur l'esclavage en droit khmer ancien, *op. cit.*, p. 4.

aborigènes de la côte Malabar. C'est, je crois, la seule province dans l'Inde où le droit du propriétaire ait été préservé intact jusqu'à nos jours» (1).

Dans l'une des listes fournies par les auteurs indiens nous avons vu que le mariage — ou, plus exactement, les relations sexuelles — figurait parmi les modes d'acquisition de la condition servile (2). Les textes étudiés, par MM. Ruben et Dev Raj ne sont malheureusement pas très riches en détails sur cette source de servitude. Il semble qu'une telle union ait pu être l'origine de l'état servile de deux manières. D'une part, le conjoint libre, quel qu'il fût, d'un ou d'une esclave, acquérait la servitude par son mariage — ou par ses relations — avec l'individu de condition servile. L'homme libre entretenant des rapports sexuels avec une esclave était, selon Nārada, réduit lui-même à l'état d'esclave (3). Ce ne devait cependant pas être toujours le cas. Nous savons, en effet, que les *kṣatriya* avaient habituellement plusieurs épouses et concubines (4) dont certaines étaient indubitablement de statut servile. Or ils ne se trouvaient pas réduits à l'esclavage pour autant (5). D'ailleurs si les relations avaient toujours entraîné automatiquement la réduction en esclavage du partenaire de condition libre, on ne verrait pas pourquoi les textes juridiques auraient envisagé l'hypothèse de l'enfant né du maître et de son esclave et discuté de son statut : l'enfant eût été nécessairement de condition servile. Peut-être cette règle ne s'appliquait-elle qu'aux individus de basse caste.

Si le mari ou l'amant d'une femme esclave pouvait ainsi déchoir du fait de ses relations avec elle, *a fortiori* cette contamination de la servitude devait-elle jouer à l'encontre de la femme libre qui avait épousé un esclave ou entretenu des rapports avec lui. C'est la situation de telles femmes que désigne vraisemblablement l'expression *dāsa-bhāryā* rencontrée dans le *Rāmāyaṇa* et le *Mahābhārata* (6).

Le mariage semble avoir pu être source de servitude à un autre égard, mais cette fois-ci pour la femme seulement. Il s'agit de l'hypothèse du mariage par achat, dit des *Asura*, l'une des huit formes de mariage admises par le droit indien (7). Cette catégorie de mariage, considérée comme inférieure (8), avait pour effet, d'après le *Dharmasūtra*, de conférer à la femme la qualité de *dāsī*, c'est-à-dire d'esclave (9). Les *Jātaka* fournissent plusieurs exemples de cette forme de mariage qui nous montrent une femme livrée comme dation en paiement à un brahmane

(1) Abbé Dubois, *op. cit.*, p. 56-57. En réalité, d'après l'éditeur, ces esclaves n'étaient pas des parias comme le croyait l'abbé Dubois, mais des Cherumars qui se prétendaient supérieurs en rang aux parias.

(2) *baḍavā hṛta* mentionné par Nārada, V, 28 et Halhed, *op. cit.*, ch. VIII, sect. III, p. 162. Voir Kane, II-1, p. 185, et Dev Raj, *op. cit.*, p. 122.

(3) *Ibid.*

(4) Nār., XII, 5-6; voir, par exemple, en ce qui concerne le Bouddha, A. Foucher, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Payot, Paris, 1949, p. 88-89. Même si le Bouddha n'a pas eu quatre-vingt-quatre mille femmes comme le veut la légende, il est vraisemblable qu'à l'instar de ses contemporains, il en a possédé plusieurs.

(5) La loi ne défendait pas, même au brâhmane, de prendre une épouse de classe servile. Elle lui interdisait seulement de prendre une esclave pour première femme (Manu, III, 14). Voir Dev Raj, *op. cit.*, p. 77 et Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 203.

(6) *Rām.*, III, 3-18; *Mbh.*, VIII, 5-79, cités par Dev Raj, *op. cit.*, p. 111; *Vivādacintāmaṇi*, p. 73 (307) : « If a girl who is not a slave is married by a slave, she also becomes a slave; because her husband is her master, and this master is the slave of his own master ».

(7) Manu, III, 31; Kauṭ., III, 11 (trad. Sham., p. 172; trad. Meyer, p. 243). Voir Renou, *op. cit.*, p. 87-89.

(8) Manu, III, 41-42 et 51; Kauṭ., III, 11 (trad. Sham., p. 172; trad. Meyer, p. 243); Nār., XII, 45, Renou, *ibid.*; Ruben, *op. cit.*, p. 41.

(9) Dev Raj, *op. cit.*, p. 77 et 125; Ruben, *op. cit.*, p. 34-35 et 41.

et devenant son épouse ⁽¹⁾. Il reste à savoir si ces épouses de type inférieur occupaient une situation exactement semblable à celle des autres *dāsī*.

A côté de la naissance et du mariage, l'Inde, comme la plupart des pays qui ont pratiqué l'esclavage ⁽²⁾, a connu une source de servitude particulièrement importante qui était la capture en guerre. Il faut même voir là, croyons-nous, l'une des sources les plus anciennes de la condition servile ⁽³⁾. Il devait s'agir d'ailleurs plus souvent de razzia que de guerre véritable. Le *Baka-brahma Jātaka* rapporte l'histoire d'une expédition dans laquelle furent pris des esclaves ⁽⁴⁾. M. Dev Raj cite encore le cas d'un conseiller qui, recevant une partie des bénéfices consécutifs à de telles opérations, laisse les bandits libres de faire des razzias ⁽⁵⁾. Quant à M. Ruben, il étudie aussi la question à propos du *Jātaka* 477. Celui-ci conte comment des voleurs de la région frontrière de Kāsi avaient pénétré dans le pays, attaqué un village et fait prisonniers les habitants. Ayant chargé ces derniers de leur butin, ils étaient sur la route du retour quand l'une des victimes, une jeune fille rusée, se mit à réfléchir : « Ils vont nous réduire en esclavage, se dit-elle, aussi vais-je m'évader avec adresse ». Ayant réussi à s'isoler dans la jungle, elle parvint à échapper aux brigands ⁽⁶⁾.

Ceux-ci projetaient donc de vendre la troupe de prisonniers comme esclaves. Selon M. Ruben, un passage de la *Chāndogya-upaniṣad* se réfère déjà à un raid de ce genre. Rien ne nous paraît moins certain ⁽⁷⁾. Mais les razzias ne devaient pas être rares et il est probable qu'elles permettaient d'alimenter un commerce d'esclaves qui semble bien avoir été assez actif dans l'Inde dès l'époque ancienne ⁽⁸⁾. Il n'est pas impossible que ces marchés aient été approvisionnés, en partie au moins, à l'aide d'éléments étrangers. Les écrits jaïn précisent, en effet, que de nombreuses *dāsī* étaient recrutées dans les populations tribales ⁽⁹⁾.

La vente d'esclaves était donc une opération courante. Destinée à transmettre la propriété d'êtres humains capturés à la suite de guerres ou de razzias ou déjà soumis à l'état de *dāsa* en vertu d'une autre source de servitude, elle n'était le plus souvent qu'un mode dérivé d'acquisition de la maîtrise sur l'esclave. Dans certaines hypothèses cependant la vente, comme aussi la donation ou la mise en gage, pouvaient jouer le rôle de véritables modes originaires d'acquisition de la condition servile.

L'esclavage ayant son origine dans un contrat de ce genre peut être qualifié de « volontaire ». Contrairement à ce qui se passait à Rome, la volonté était en effet reconnue dans l'Inde comme source de servitude. Les motifs susceptibles

(1) Ce sont notamment les *Jāt.* 402 et 547, Ruben, *op. cit.*, p. 41-46.

(2) G. Glotz, *op. cit.*, p. 232; G. Contenau, *La vie quotidienne à Babylone et en Assyrie*, Paris, 1950, p. 25; P. Montet, *La vie quotidienne en Égypte au temps des Ramsès*, p. 67; R. de Vaux, *op. cit.*, p. 126; Y. Bongert, *op. cit.*, p. 4-5.

(3) Levy-Bruhl, *op. cit.*; Dev Raj, *op. cit.*, p. 71.

(4) Dev Raj, *op. cit.*, p. 72.

(5) Dev Raj, *op. cit.*, p. 72-73, qui cite en note *Jāt.* III, 361 et le *Kharassara Jātaka*.

(6) Ruben, *op. cit.*, p. 70.

(7) Voir *Chānd. Up.*, VI, 14, 1 (Coll. E. Senart, Les Belles-Lettres, Paris, 1930). Il s'agit d'une parabole : celui qui a reçu l'enseignement, semblable à l'homme aux yeux bandés dont on a fait tomber le bandeau, est en mesure d'atteindre son but, à la condition qu'il soit avisé et sage.

(8) Ruben, *op. cit.*, p. 45. On sait que ce commerce était particulièrement actif en Grèce : G. Glotz, *op. cit.*, p. 233 et Pringsheim, *The Greek Law of Sale*, Weimar, 1951, et à Rome.

(9) Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 229. Voir aussi Dev Raj, *op. cit.*, p. 42-43.

de pousser un individu à faire abandon de sa liberté ou à sacrifier celle d'un membre de sa famille étaient soit la piété soit, le plus souvent, le besoin ⁽¹⁾. Sans doute de telles pratiques, sans être interdites, comme à Rome, étaient-elles néanmoins considérées avec une certaine défaveur : du point de vue de la morale des castes c'était là une action condamnable, voire même un crime entraînant l'expulsion de la caste, au moins lorsqu'il s'agissait de vente. Elles étaient toutefois bien établies : de nombreux témoignages en font foi ⁽²⁾.

Dans le domaine particulier de la vente fonctionnant comme source de servitude, les textes, cités par MM. Ruben et Dev Raj, ne précisent pas si c'était de vente pure et simple qu'il était question ou d'un contrat analogue à celui qui sera plus tard d'usage courant au Siam et au Cambodge, contrat qualifié par M. Lingat de vente fiduciaire ⁽³⁾.

Cet esclavage volontaire pouvait prendre aussi, comme nous l'avons indiqué, la forme d'une pure libéralité. Le *Jātaka* 499 nous montre ainsi le prince Sivi pousser son admirable générosité jusqu'à faire don de sa personne et à se soumettre, de son plein gré, au statut d'esclave ⁽⁴⁾. La prononciation d'une formule solennelle était requise pour une telle entrée en esclavage ⁽⁵⁾. Le prince Vessantara fait preuve d'une générosité plus grande encore et presque inhumaine en acceptant de donner au brahmane Bharadvaja Jujaka ses propres enfants de manière à lui permettre d'obtenir des grands-parents une forte rançon ⁽⁶⁾.

L'esclavage pouvait aussi résulter d'une condamnation judiciaire. Le *Tipiṭaka* connaissait cette catégorie d'esclaves sans cependant la distinguer comme telle ⁽⁷⁾. Nous avons déjà vu comment les calomnieurs du sage Osadha et le seigneur qui avait faussement accusé de vol les habitants d'un village avaient été punis par le roi, qui avait attribué aux victimes à la fois leurs personnes et leurs biens. Nous savons aussi que les brahmanes reconnus coupables d'un grave délit étaient astreints au travail forcé dans les mines, ce qui pourrait avoir correspondu à un véritable asservissement, même si le terme de *dāsa* n'était pas prononcé ⁽⁸⁾. Les traîtres des autres conditions étaient soumis à un traitement similaire ⁽⁹⁾.

(1) Il en était de même en Chine : M. Granet, *La civilisation chinoise* (Coll. Evol. Hum.), 1929 p. 485, H. Maspero et J. Escarra, *Les institutions de la Chine*, P.U.F., Paris, 1952, p. 37.

(2) Kauṭilya et Nārada en font mention : il s'agit des esclaves dits *ātmaṅkayin* ou *ātmaṅkayikretā*, « vendeur de toi-même » et *tava ahaṃ iti upāgataḥ*, celui qui est venu en disant : « je suis à toi ». Rentre aussi dans cette catégorie l'esclave *pape jitaḥ*, gagné en pari, puisqu'il a été réduit à la condition d'esclave pour s'être proposé comme enjeu. Voir Amal Kumar Chattopadhyay, *Slavery in India*, Calcutta, 1959, p. 4 : « In *Mrichchakatika* we get references of self-sold slaves. In that drama Sudraka — a defeated gambler wished to sell himself for ten *suvarna*, in order to escape the persecution of his creditor ».

(3) R. Lingat, *L'esclavage privé dans le vieux droit siamois*, Paris, Domat-Montchrestien, 1931.

(4) Ruben, *op. cit.*, p. 71.

(5) *Ibid.*

(6) Ruben, *op. cit.*, p. 42 et suiv.

(7) Dev Raj, *op. cit.*, p. 73. D'autres civilisations ont aussi connu cette source d'esclavage. Pour la Grèce, voir G. Glotz, *op. cit.*, p. 232 ; pour Israël, P. de Vaux, *op. cit.*, p. 130 ; pour la Chine, M. Granet, *op. cit.*, p. 485 ; H. Maspero et J. Escarra, *op. cit.*, p. 36. En Chine, il semble bien que l'esclavage ait pu aussi résulter d'une clause pénale insérée dans un contrat. Voici, en effet, les termes de deux contrats, l'un de 315, l'autre de 814, étudiés par M. Jacques Gernet dans son cours professé aux Hautes-Études en 1959-1960 : « Si, dans le champ, il y a des hommes morts, les hommes seront faits esclaves et les femmes seront faites esclaves », et « Si tu te repens tu seras battu de 900 coups et on te transformera en esclave ».

(8) D'autres exemples d'esclavage consécutifs à une condamnation judiciaire sont rapportés par M. Dev Raj, *op. cit.*, p. 74. Cf. *supra*.

(9) Voir Iljin, *Die Besonderheiten der Sklaverei im alten Indien*, p. 95.

Il reste à se demander s'il s'agissait là d'un esclavage définitif ou seulement temporaire. Lorsque la condamnation au travail forcé n'était qu'un substitut de la peine de mort — comme c'était le cas pour les brahmanes qui s'étaient rendus coupables d'un crime grave —, la servitude paraît avoir été définitive ⁽¹⁾, ce qui se comprend aisément. Il ne devait pas en être de même lorsqu'il s'agissait de délits mineurs. Il est probable que, dans cette hypothèse, l'esclavage était simplement destiné à remplacer le paiement d'une amende et devait donc prendre fin lorsque la somme de travail fournie était équivalente au montant de celle-ci ⁽²⁾. Bien que les textes ne le précisent pas, seuls devaient être condamnés au travail forcé les insolubles, les autres ayant la latitude de se libérer par le paiement de l'amende.

Ce paiement pouvait être, croyons-nous, effectué par un tiers, qui se trouvait alors subrogé aux droits de l'État sur la personne du délinquant. C'est ce qui explique, dans le *Jātaka* 41, l'attribution du voleur d'une chèvre du roi à un particulier ⁽³⁾. Celui-ci, l'ancien maître spirituel du voleur, avait sans doute racheté son élève en versant à sa place le montant de l'amende encourue. L'État se trouvant ainsi désintéressé, le prêteur, qui avait fait l'avance de la somme due, se substituait alors à lui dans la maîtrise du condamné, jusqu'à ce que ce dernier, par son travail, fût parvenu à l'indemniser.

Dans de nombreux cas l'esclavage consécutif à une condamnation judiciaire semble donc se ramener à l'esclavage pour insolvabilité. Cette source de servitude a été, elle aussi, commune à de nombreuses civilisations ⁽⁴⁾. On la rencontre à Rome avec les institutions de la *manus injectio* et du *nexum* ⁽⁵⁾. Quelle que soit l'opinion qu'ils professent sur la nature de cette dernière institution qui appartient au très ancien droit romain, les auteurs admettent en effet qu'elle aboutissait à un asservissement du débiteur assez voisin de l'esclavage ⁽⁶⁾, même si le mot

⁽¹⁾ Kauṭ., IV, 8 *in fine* (trad. Shamasastri, p. 250; trad. Meyer, p. 345). Aucune limitation de temps n'est indiquée non plus dans le *Jāt.* 31 : voir Ruben, *op. cit.*, p. 54. Selon M. Chattopadhyay, p. 12, les condamnés à mort dont la peine avait été commuée par le roi en celle de l'esclavage, étaient livrés aux médecins qui les utilisaient comme objets d'expérimentation : « The physicians applied medicines to them from time to time and watched the results. They could do any kinds of experiment whatever act of inhumanity it might be. Very little importance was attached to the lives of these poor creatures; because the physicians were not in any way held responsible for their death, nor any punishment could be inflicted upon them for this. »

⁽²⁾ Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastri, p. 207; trad. Meyer, p. 298) : « Any person who has been enslaved for fines or court decrees (*daṇḍapraṇītaḥ*) shall earn the amount by work ». En ce sens aussi Ruben, *op. cit.*, p. 18 et 87. Les textes *jaina* mentionnent expressément, parmi les différents types d'esclaves, le *sāvriha dāsa*, l'esclave pour amende (Dev Raj, *op. cit.*, p. 73, n. 7). Il en était de même en Israël : R. de Vaux, O. P., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris, 1958, p. 130.

⁽³⁾ Ruben, *op. cit.*, p. 40-41.

⁽⁴⁾ On la retrouve dans tous les pays d'Extrême-Orient : Chine, Vietnam, Cambodge, Siam. Voir R. Lingat, *op. cit.*, et Y. Bongert, *op. cit.* Pour Israël, voir R. de Vaux, *op. cit.*, p. 129-130; pour Babylone, G. Contenau, *La vie quotidienne à Babylone et en Assyrie*, Paris, 1950, p. 25; pour le droit grec, G. Glotz, *op. cit.*, p. 232.

⁽⁵⁾ A. E. Giffard, *Précis de droit romain*, I, Paris 1938, p. 105-108; W. W. Buckland, *A Manual of Roman private law*, Cambridge, 1939; Jörs-Kunkel-Wenger, *Römisches Recht*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1949, p. 379-380; R. Monier, *Manuel élémentaire de droit romain*, II, Paris, 1947, Domat-Montchrestien, p. 15 et suiv.

⁽⁶⁾ W. W. Buckland, *op. cit.*, p. 248 et surtout 259 : « These debtors were in a state of *de facto* slavery and suffered great hardships... this state of things was ended by a *lex Poetelia* of about 300 B. C., under which *nexi* were released and the seizure and practical enslavement were abolished for the future »; Jörs-Kunkel-Wenger, *op. cit.*, p. 219.

n'était pas prononcé ⁽¹⁾. Dans l'Inde, la servitude pour dette est expressément reconnue par les textes jain qui mentionnent l'*aṇaya dāsa*, l'esclave pour dette ⁽²⁾.

Une autre source de servitude apparaît encore, mais de façon moins nette, dans les textes étudiés par MM. Ruben et Dev Raj. Nous voulons parler de l'abandon de la vie religieuse. Ce mode d'acquisition de la condition servile peut sembler, au premier abord, assez difficilement explicable. Dans la pensée indienne, il se justifie cependant aisément. Comme le fait remarquer M. Ruben, l'individu qui, en se faisant ascète, est sorti de sa caste, de sa famille, de son statut, s'en est séparé définitivement. Il ne peut plus revenir sur cette rupture. Tant qu'il conserve l'état d'ascète, sa situation religieuse le protège; mais à partir du moment où cette protection lui fait défaut, il tombe sous la puissance du roi. Cette déchéance est définitive : un tel esclave ne peut plus redevenir libre ⁽³⁾. Le *Jātaka* 487 met en scène 500 ascètes d'observance brahmanique qui, renégats, échoient ainsi au roi et sont employés par lui à des fonctions de caractère militaire ou policier ⁽⁴⁾.

Naissance, mariage, capture en guerre, asservissement volontaire, condamnation judiciaire, insolvabilité et abandon de l'habit religieux, telles étaient donc les sources principales de la servitude dans l'Inde, celles qui peuvent rendre compte des nombreuses catégories d'esclaves distinguées par les auteurs hindous.

Si ces derniers ont pris soin de classer ainsi les esclaves d'après leur origine, c'est vraisemblablement parce que celle-ci n'était pas sans influence sur le statut servile. Nārada notamment semble bien avoir établi sa liste en fonction du droit au rachat reconnu aux divers esclaves. Il reste à savoir si les particularités notées par lui à cet égard se retrouvent également en d'autres domaines. Existait-il une multiplicité de servitudes différentes? Les esclaves, quelle que fût leur origine, venaient-ils, au contraire, se confondre dans une classe commune, soumise à un

⁽¹⁾ De même que les Indiens ne concevaient pas qu'un brahmane pût, en aucune circonstance, devenir esclave, de même les Romains n'admettaient pas qu'un citoyen fût réduit en servitude, au moins à Rome. C'est pourquoi le débiteur *addictus*, livré aux créanciers par le magistrat, à la suite de la *manus injectio*, ne pouvait être vendu par ceux-ci que *trans Tiberim*.

⁽²⁾ L'esclave *paṇe jitaḥ*, gagné à la suite d'un pari, n'est autre qu'un esclave pour dette, la dette étant ici une dette de jeu. Voir à cet égard, dans le *Mahābhārata*, l'épisode au cours duquel Yudhiṣṭhira perd successivement au jeu toutes ses richesses, puis ses frères, sa propre personne, et enfin sa femme, la reine Draupadi.

Ces mœurs des anciens Indiens évoquent irrésistiblement celles que Tacite prête aux Germains (*Germania*, XXIV) :

« Sobrii exercent inter seria aleam, quod mirere, tanta temeritate lucrandi perdendive, ut quum omnia defecerunt, extremo ac novissimo jactu de libertate et de corpore contendunt. Victus voluntariam servitutem adit : quamvis junior, quamvis robustior, alligari se ac venire patitur. Ea est in re prava pervicacia : ipsi fidem vocant. »

« Ils font du jeu de hasard, chose étonnante, même à jeun, une occupation sérieuse; mais ils y mettent tant de passion pour perdre ou pour gagner, que, lorsqu'ils ont tout perdu, pour dernière ressource et sur un dernier coup, ils jouent leur liberté et leur personne. Le perdant va au-devant d'un esclavage volontaire : fût-il le plus jeune ou le plus fort, il se laissera lier sans résistance. Tel est leur persévérance dans un engagement insensé; ils l'appellent honneur ».

⁽³⁾ Yaj., II, 183; Kat., 731 : *pravrajyāvasito dāso moktavyaś ca na kena cit* « Celui qui en a terminé avec l'état d'ascète est esclave et ne peut être libéré par qui que ce soit »; Nār., V, 35 : *rājñāmeva tu dāsaḥ syāt pravrajyāvasito naraḥ/ na tasya vipramokṣo'sti na viśuddhiḥ katham cana* // (éd. Jolly, p. 148) « L'homme qui en a terminé avec l'état d'ascète, c'est aux rois qu'il appartient; il n'y a pour lui ni libération (légale) ni purification (religieuse) ».

L'apostat peut même, contrairement à la règle énoncée *supra*, devenir l'esclave d'un *vaiśya* ou d'un *śūdra* au moins lorsque celui-ci est le roi : Kane, *op. cit.*, II, I, p. 185.

⁽⁴⁾ Ruben, *op. cit.*, p. 19-20.

même régime ? C'est à ces questions que nous nous proposons maintenant de répondre.

II. — Le statut servile indien

Quelle que soit la civilisation envisagée, lorsqu'il s'agit de déterminer le statut servile, il importe de distinguer soigneusement la condition juridique de l'esclave de sa situation de fait. L'une et l'autre sont susceptibles de différer profondément. Il peut même arriver — ce fut le cas à Rome — qu'une amélioration de la première coïncide avec une aggravation de la seconde.

En nous plaçant d'abord sur le terrain du droit, nous nous apercevons que, dans l'Inde, ont coexisté deux servitudes de caractère très différent : l'esclavage perpétuel et l'esclavage temporaire. Le premier est destiné à durer aussi longtemps que la vie de l'intéressé et même au-delà puisque cet état se transmet aux descendants. Le second, au contraire, non héréditaire, est appelé à prendre fin dès lors que certaines conditions se trouvent réalisées, notamment lorsque l'individu est en mesure de se racheter.

Le cas le plus fréquent de servitude temporaire est celui de l'esclave engagé ⁽¹⁾.

Le débiteur peut se donner lui-même en gage au créancier, et cela dans un double but : pour garantir le remboursement du capital prêté et pour se libérer des intérêts grâce à son travail. Ces intérêts acquittés en nature, par le travail manuel, sont appelés *kāyika vṛddhi*, « intérêt corporel », par Bṛhaspati ⁽²⁾ et Vyāsa ⁽³⁾.

Mais le débiteur peut obtenir le même résultat soit en engageant un membre de sa famille, généralement l'un de ses enfants, soit, s'il jouit d'une certaine aisance, en donnant en gage l'un de ses esclaves.

Il s'agit là de l'une des deux formes de gage connues par le droit indien, le gage à usage : *bhogyādhi* ou *bhogādhi*, qui s'oppose au gage à conservation ou *gopyādhi*. Le premier permet au créancier d'utiliser la chose remise en gage tandis que le second ne lui donne pas le droit d'employer à son profit l'objet engagé ⁽⁴⁾.

Dans toutes les hypothèses de *bhogyādhi* portant sur un être humain, il ne peut être question, au moins en principe, que d'esclavage temporaire. D'une part si le gage à conservation devient automatiquement la propriété du créancier lorsque, les intérêts s'accumulant, la dette atteint le double de son montant ⁽⁵⁾, une telle

(1) Ceci est vrai de toutes les civilisations. Voir notamment pour Israël, R. Sugranyes de Franch, *Études sur le droit palestinien à l'époque évangélique*, Fribourg, 1946, p. 92 et suiv., et R. de Vaux, *op. cit.*, I, p. 130; pour la Mésopotamie, Siegel, *Slavery during the third dynasty of Ur*, s. d., p. 11-12, et G. Contenau, *La vie quotidienne à Babylone et en Assyrie*, Paris, 1950, p. 25-26; pour la Chine A. Pippon, *Beitrag zum chinesischen Sklavensystem nebst einer Übersetzung des « Chung kuo nu pei chih tu » (das Sklavensystem Chinas) von Wang Shih Chieh*, Tokyo, 1936, p. 42; pour le Cambodge, Y. Bongert, *op. cit.*, p. 7.

(2) Kane, *op. cit.*, III, p. 418; *Vyavahārasārasaṅgraha*, p. 101-102.

(3) *Ibid.*

(4) Bṛhaspati, *Adhīḥ*, 38 (éd. Aiyangar, p. 105) : *ādhir bandhaḥ samākhyataḥ sa ca proktaḥ ca-turvidhaḥ jaṅgamaḥ sthavaś caiva gopya bhogyas tathaiva ca*. « Le gage est appelé aussi *bandha* et on dit qu'il y en a quatre sortes : mobile et immobile, à conserver (sans s'en servir) et celui dont on a la jouissance ». Manu, VIII, 143; Nār., IV, 125; Gaut., XII, 32; Yāj., II, 59; Kāt., 576. Voir Kane, *op. cit.*, III, p. 428. Le gage à usage existait aussi en Israël et l'esclave pour dettes rentrait dans cette catégorie : R. de Vaux, *op. cit.*, I, p. 262-263.

(5) Bṛhaspati, *ibid.*, 48 (éd. Aiyangar, p. 107) : *hiraṇye dviguṇībhūte pūrṇe kāle dhṛtavadhau bandhakasya dhanī svāmī dvisaptāham pratikṣya tu* « Quand l'or a été doublé (par les intérêts)

solution n'est pas applicable en matière de gage à usage ⁽¹⁾. La différence de régime à cet égard entre les deux types de gage se comprend aisément car, dans le cas du *bhogyādhi*, la dette ne peut s'accroître du fait des intérêts puisque l'usage de la chose équivaut au paiement de ceux-ci. D'autre part le droit indien ancien, à la différence des solutions qui seront adoptées plus tard par le droit cambodgien ⁽²⁾ et, peut-être, par le droit siamois ⁽³⁾, ne permettait pas, en principe, au créancier de s'approprier la chose, du seul fait de l'écoulement d'un laps de temps donné, sans que le dégageant eût été opéré par le débiteur ⁽⁴⁾. Le gage à usage — et, par conséquent l'esclave mis en gage — ne pouvait devenir la propriété du créancier en cas de non paiement de la dette que dans l'hypothèse où un terme avait été expressément stipulé pour celui-ci ⁽⁵⁾. Il reste évidemment à savoir si les créanciers indiens avaient ou non l'habitude de stipuler un terme dans ce genre de contrats, ce qui est bien difficile à dire en l'absence de documents de la pratique. Il est également malaisé de déterminer si la réduction en esclavage du débiteur intervenait dès la conclusion de l'obligation. Dans l'affirmative le débiteur se serait mis immédiatement à la disposition du créancier sous la condition résolutoire du paiement de la dette. L'asservissement pouvait, au contraire, se trouver subordonné à une démarche infructueuse du créancier en vue d'obtenir son paiement ⁽⁶⁾.

Temporaire en principe, la servitude de l'individu engagé pouvait donc, dans le cas de la stipulation d'un terme, se transformer en esclavage définitif. Mais il était d'autres circonstances aboutissant à une semblable métamorphose.

Selon Kautilya, le débiteur qui s'était engagé de sa propre initiative devenait, à la première tentative de fuite, définitivement esclave ⁽⁷⁾. Quant à l'individu mis en gage par autrui, sa servitude se perpétuait de la même manière, mais la loi, plus indulgente pour lui, ne sanctionnait sa fugue qu'en cas de récidive ⁽⁸⁾. Pourquoi cette différence de traitement? On peut admettre, comme le suppose Breloer, qu'un retour de l'engagé dans sa famille ou chez le premier maître était toléré pour le cas où le créancier aurait fait subir des sévices à l'individu mis en gage ⁽⁹⁾.

Hors même ces hypothèses prévues par les textes, il ne devait pas être rare, croyons-nous, que l'esclavage temporaire vînt à se consolider. Selon toute vraisemblance, le débiteur indien ne recourait à l'engagement de sa propre personne, de celle de sa femme ou de ses enfants que réduit à la dernière extrémité, lorsqu'il n'avait plus entre les mains aucun autre bien à offrir à titre de sûreté à ses créanciers. Le processus qui l'amenait à se donner ou à donner un des siens en gage comme esclave ne devait guère être différent de celui rapporté par Tite-Live à propos des *nexi* et, notamment, de ce vieillard dont le sort avait si vivement ému la foule romaine. « Les dettes, nous dit l'historien latin, grossies sans mesure

ou quand le temps est expiré, lorsqu'il s'agit d'un gage comportant délai, dans ce cas-là le créancier devient le propriétaire mais après avoir attendu quinze jours ».

(1) Manu, VIII, 143; Yāj., II, 58.

(2) A. Leclère, *Chhap Kaul Bantop*, art. 8, *Codes cambodgiens*, II, p. 485.

(3) R. Lingat, *op. cit.*, p. 54.

(4) Trois ans en droit cambodgien, A. Leclère, *ibid.*

(5) Il s'agit là d'une règle générale s'appliquant tant au gage à conservation qu'au gage à usage. Voir Kane, *op. cit.*, III, p. 428 et *Vyavahārasārasaṅgraha*, p. 89-90.

(6) Breloer, *op. cit.*, p. 60. Le même problème se pose en droit romain à propos des *nexi*. Voir R. Monier, *op. cit.*, p. 16. En Israël, « le gage personnel n'était livré au créancier qu'à l'échéance et en cas de non paiement de la dette » : R. de Vaux, *op. cit.*, p. 263.

(7) Kaut., *op. cit.*, III, 13 (trad. Sham., p. 207; trad. Meyer, p. 287).

(8) *Ibid.*

(9) Breloer, *op. cit.*, p. 42.

par les intérêts, d'abord l'ont dépouillé du champ de son père et de son aïeul, puis du reste de ses biens, enfin, comme une gangrène, ont gagné son corps... » (1). C'est là un processus, hélas, bien connu de tous les peuples qui ont admis l'esclavage pour dettes. Le droit chinois ancien ne l'ignorait pas qui avait déclaré inaliénables les champs concédés au paysan. Protégé malgré lui, celui-ci ne pouvait pas vendre sa terre pour payer les dettes contractées dans les mauvaises années. Le législateur voulait ainsi l'empêcher de mettre le doigt dans l'engrenage, qui l'eût fatalement mené à l'asservissement (2). Cette hypothèse d'une consolidation fréquente des liens d'esclavage temporaire s'appuie sur une expérience séculaire dont le souvenir hante, aujourd'hui encore, la mémoire des Indiens comme celle des divers peuples d'Extrême-Orient (3). On ne voit d'ailleurs pas — à l'exception du cas qui devait demeurer assez rare de l'intervention d'un parent ou d'un ami fortuné — comment le malheureux, réduit à l'esclavage, et dont le travail ne servait à rembourser que les intérêts de sa dette, aurait pu trouver la somme nécessaire pour acquitter le capital et donc pour se racheter. Bien plus, à sa mort, cet esclavage devait, la plupart du temps, s'étendre à ses enfants qui se trouvaient alors dans l'alternative ou de payer la dette, devenue exigible du fait du décès de l'engagé, ou de s'engager eux-mêmes (4).

Peut-être est-ce de cette manière que l'esclavage, qui semble avoir été primitivement réservé aux peuples vaincus, aux *dāsa*, a gagné les conquérants aryens (5).

La dégradation de la servitude temporaire en servitude définitive était donc possible en droit et, croyons-nous, assez fréquente en fait. Il n'en demeure pas moins vrai qu'il s'agissait là de deux institutions différentes et que le statut de l'engagé était nettement plus favorable que celui de l'esclave proprement dit.

La différence essentielle séparant la condition juridique de l'engagé pour dettes

(1) Livre II, ch. XXIII, § 6.

(2) H. Maspero, *Les termes désignant la propriété foncière en Chine*, in *Rec. de la Soc. Jean Bodin*, t. III, *La tenure*, Bruxelles, 1938, p. 292.

(3) Il suffit de citer des films récents tels que *Mother India* ou *Pather Panchali* ou *La fille aux cheveux blancs*, ou encore les romans de Prem Chand. Un tel processus n'a sans doute pas été propre à l'Extrême-Orient : voir la remarque de M. P. Petot dans *L'hommage servile*, in *Rev. hist. de droit français et étranger*, 1927, p. 82. Voir aussi G. Contenau, *op. cit.*, p. 25-26.

(4) Solution découlant de la combinaison de Kauṭ., III, XI, 17-19 (trad. Shamasastri, p. 198; trad. Meyer, p. 276) et de Kauṭ., III, XIII, 9-10 (trad. Shamasastri, p. 206; trad. Meyer, p. 287). Voir aussi Manu, VIII, 223 et Kane, *op. cit.*, p. 416-417 et 442 et suiv. L'existence d'un esclavage pour dettes viager, voire même héréditaire, est attesté pour l'Inde anglaise : « What these written engagements were like, we learn from Mr. Liston's description of a servitude bond. In the *Journal of the Asiatic Society of Bengal* for the year 1837, he states that these bonds were daily executed and strictly enforced in the district of Gorakhpur. He mentions the case of a native who, in return for a loan of 51 rupees plus the interest at the rate of 12 per cent, is obliged to give his labour and that of his family to his creditor for an indefinite length of time, with the result that, if he died prior to the repayment of principal and interest, his children would be dragged into servitude for the fulfilment of their father's contract (*Journal of Asiatic Society of Bengal*, July-December 1837, p. 950). These service-bonds therefore served the purpose of enslaving whole families » (D. R. Banaji, *Slavery in British India*, Bombay, s. d., p. 69. Voir aussi les pages suivantes.)

(5) Le mot *arya*, comme ce fut aussi le cas pour le mot *franc* et le mot *thai*, désignait un peuple déterminé mais avait aussi le sens de « libre ». Voir pour *arya*, Dev Raj, *op. cit.*, p. 65, pour *franc*, M. Bloch, *La Société féodale, la formation des liens de dépendance*, Coll. Évol. de l'Humanité, Paris, 1940, p. 390; pour *thai*, R. Lingat, *op. cit.*, p. 6.

Dans la plupart des civilisations, l'esclave était essentiellement un étranger, le national ne pouvant être soumis qu'à la servitude pour dettes. C'était le cas à Rome, et aussi en Israël : R. de Vaux, *op. cit.*, I, p. 128 et suiv. Même là où le national peut être réduit en esclavage, l'une des sources les plus importantes de l'esclavage, demeure la capture en guerre : Siegel, *Slavery during the third dynasty of Ur*, s. d., p. 11; Lou Kan-Jou, *Histoire sociale de l'époque Tcheou*, thèse doct. univ., Fac. Lettres, Paris, 1935, p. 110; A. Pippon, *Beitrag zum chinesisches Sklavensystem...*, p. 40.

de celle de l'esclave était la faculté perpétuelle de rachat existant au profit du premier, le gage à usage étant imprescriptible ⁽¹⁾. D'autre part, si l'on en croit Kauṭilya, l'engagement ne faisait perdre à un individu ni ses droits de succession ni la faculté de garder pour lui l'argent gagné sans préjudice des intérêts du maître ⁽²⁾. En outre il ne pouvait être astreint à des travaux impurs et il bénéficiait d'une certaine protection contre les mauvais traitements. La sanction de cette protection était, selon Kātyāyana, l'amende ⁽³⁾, et selon Kauṭilya, dans certains cas au moins, la perte de la créance et la libération du *bhogyā* donné en garantie de celle-ci ⁽⁴⁾. Enfin, conformément au droit commun du gage à usage, le créancier ne pouvait, même après l'écoulement d'un laps de temps prolongé, ni vendre l'engagé, ni le donner ⁽⁵⁾.

L'engagement pour dettes n'était pas la seule hypothèse de servitude temporaire. Il faut y ajouter l'esclavage judiciaire qui, d'après Manu, pouvait frapper les membres des différents *varṇa*, à l'exclusion des brahmanes. C'était là un type de sclavage pour dettes un peu particulier en ce sens que le travail de l'esclave ne représentait pas ici les intérêts d'une créance mais s'imputait sur le montant de l'amende elle-même qu'il servait à acquitter ⁽⁶⁾.

Rentraient encore dans la catégorie de l'esclavage temporaire la situation du prisonnier de guerre ⁽⁷⁾, celles de l'individu entré au service d'un maître pour en recevoir sa nourriture, le *bhakta-dāsa* ⁽⁸⁾, ou entretenu en temps de famine, *anākālabhṛta* ⁽⁹⁾.

Les textes ne parlent pas de la condition qui était faite à ces différents esclaves, mais il est permis de penser qu'elle devait être assez voisine de celle de l'engagé ⁽¹⁰⁾. Il n'est cependant pas certain qu'ils aient joui, le prisonnier de guerre notamment, d'une protection aussi étendue que ce dernier ⁽¹¹⁾.

À côté de cette servitude temporaire et en différant profondément, au moins en droit, existait dans l'Inde une servitude perpétuelle : celle des esclaves nés dans la maison, achetés, reçus en don et hérités. Nārada précise, en effet, que ces quatre catégories d'esclaves ne pouvaient recouvrer la liberté que par la seule libéralité

(1) Kauṭ., III, XII (trad. Shamasastri, p. 202; trad. Meyer, p. 281), Dev Raj, p. 92, 6, citant Gautama; XII, 39; Halhed, *op. cit.*, p. 156, affirme cependant le contraire : « if the debtor neglects to pay the creditor his money, and takes no thought of the person whom he left as a pledge that person becomes the purchased slave of the creditor ». Mais il s'agit là d'un témoignage extrêmement tardif.

(2) Kauṭ., III, XIII (trad. Shamasastri, p. 207; trad. Meyer, p. 288). Voir Breloer, *op. cit.*, p. 58; Dev Raj, *op. cit.*, p. 92, 9.

(3) *Vyavahārasārasaṅgraha*, p. 87, VII; voir Breloer, *ibid.*

(4) Kauṭ., III, XIII (trad. Shamasastri, p. 206; trad. Meyer, p. 287-288).

(5) Manu, VIII, 143. Voir aussi Kane, *op. cit.*, III, p. 429.

(6) Manu, IX, 229. Voir aussi Kauṭ., *loc. cit.* Il en était de même en Chine : H. H. Dubs, *Wang Mang and his economic reforms*, in *T'oung Pao*, XXXV, p. 248 : « These persons were freed when their terms were completed, so that they should be distinguished from the purchased slaves... »

(7) Kauṭ., *loc. cit.*; Breloer, *op. cit.*, p. 34. Pour le droit grec ancien, voir Westermann, *Real Encyclopedie*, Suppl. VI, s. v° *Sklaverei*, col. 905.

(8) Manu, VIII, 415; Nār., V, 28 et 36. Kauṭilya emploie le terme *udaradāsa*, « esclave d'estomac ». Voir Dev Raj, *op. cit.*, p. 89-90 et 121.

(9) Nār., V, 31 : *anākālabhṛto dāsyān mucyate goyugaṃ dadatī* (éd. Jolly, p. 147) : « L'anākālabhṛtadāsa est libéré à condition qu'il donne une paire de bœufs ».

(10) Telle semble bien être l'opinion de Ruben, *op. cit.*, p. 18.

(11) Il n'est même pas certain que l'esclavage consécutive à une condamnation pénale ait toujours été temporaire. Voir, sur ce point, Ruben, *op. cit.*, p. 54.

du maître ⁽¹⁾. En outre leur état était transmissible à leurs descendants, de même que les droits possédés sur eux par le chef de maison, passaient aux héritiers de ce dernier.

Ce deuxième type de servitude était caractérisé par l'absence de personnalité juridique des individus qui s'y trouvaient soumis. L'esclave indien, semblable en cela à son homologue grec ou romain ⁽²⁾, n'était pas considéré comme un être humain, mais comme une chose. Les textes à cet égard sont très nombreux et significatifs ⁽³⁾.

Sans doute convient-il de faire preuve de prudence en ce qui concerne l'époque védique ⁽⁴⁾. La littérature pâlie est, en revanche, tout à fait explicite : le *Majjhima-nikāya* affirme que l'esclave « ne possède même pas sa propre personne » ⁽⁵⁾ et un commentateur, cité par M. Dev Raj, range lui aussi les *dāsa* avec le bétail ⁽⁶⁾, parmi les effets mobiliers. Quant à Kauṭilya, qui semble cependant avoir une conception de l'esclavage plus humaine que celle de la plupart des autres auteurs indiens, lui aussi assimile bien souvent l'esclave aux animaux et aux choses et le désigne par le terme de « bipède », dont le sens, ici, n'est pas douteux. C'est ainsi

(1) Breloer, *op. cit.*, p. 35; Kane, *op. cit.*, II, 1, p. 185. Voir aussi Sir Ganganatha Jha, *The Vivāda-chintāmaṇi of Vāchaspati Mishra*, Baroda, 1942, p. 70 (289).

(2) Ou autre. Voir pour la Grèce Westermann, *op. cit.*; L. Gernet, *op. cit.* p. cxxii; pour la Mésopotamie Mendelsohn, *op. cit.*, p. 28-30 et Siegel, *op. cit.*, p. 28; pour Israël, R. de Vaux, *op. cit.*, p. 131; pour l'Égypte, Bakir, *Slavery in Pharaonic Egypt*, Le Caire, 1952, p. 7-8, 62 et suiv.; pour la Chine, A. Pippon, *op. cit.*, p. 52.

(3) Dev Raj, *op. cit.*, p. 64 et 70.

(4) En dépit des affirmations peut-être un peu catégoriques de M. Damodar Dharmanand Kosambi, dans son ouvrage *An Introduction to the study of Indian History*, paru à Bombay en 1956. A la page 92 nous lisons en effet : « The principal change in the productive relations was the formation of a servile class, from the conquered *dāsa* population, the word thereafter came to mean a helot of some sort. The *dāsa* by caste had not the right to initiation nor to bear weapons; he had no property, being himself property of the Aryan tribe as a whole, much in the same way as cattle. The RV bards sang occasionally of *dāsas* as well as cattle and horses allotted by the king. The word *paśu*, which applies generally to beasts and particularly to cattle (which have to be tied up) is once applied to human beings also (RV 3.62.14) which mentions two-footed and four-footed *paśus*, much as the Greeks used *andrapodon* for slaves compared to the beasts *tetrapodon* ».

En réalité il s'agit là d'une interprétation quelque peu arbitraire de RV 3.62.14 :

Somo asmabhyam dvipade catuṣpade ca paśave anamivā isas karat.

« Que Soma soit pour nous, à deux pieds et à quatre pieds, pour le bétail une source de réconfort et de santé. »

Remarquons d'abord que le mot sanskrit *paśu*, qui signifie bétail, mais plus spécialement bétail pour le sacrifice, peut être mais n'est pas forcément un terme méprisant comme dans notre langue. Les animaux impurs, tel le chien, ne peuvent absolument pas se voir attribuer ce qualificatif et le *paśu* par excellence, le veau — ou plus généralement le bovidé — est un animal sacré dont on sait de quel respect il est entouré dans l'Inde.

En outre, dans ce *śloka*, le mot *dvipad* ne se rapporte pas aux esclaves mais plutôt, selon l'interprétation de Sāyaṇa, aux enfants de ceux qui chantent le bienfait de Soma. Il n'est toutefois pas exclu que, dès l'époque védique le mot *dvipad*, bipède, ait pu servir à désigner l'esclave comme ce sera le cas plus tard, ce terme ayant, selon le cas, le sens général d'être humain ou celui d'esclave. Il y a là, soulignée par M. Kosambi, une analogie très remarquable avec la Grèce où la dénomination de bipède servait couramment à désigner l'esclave. On la trouve dans Homère (II.7.475, passage peut-être interpolé); par la suite elle devint d'un usage tout à fait courant; voir M. I. Finley, *Was Greek civilisation based on slave labour? in Historia* (1959), p. 146.

(5) Voir Dev Raj, *op. cit.*, p. 170.

(6) *Khuddaka pāṭha*, t. I, p. 216, cité par Dev Raj, *ibid.* Selon M. Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 23, le *Vāḷakhilya* mentionne une centaine d'esclaves qui sont placés dans la même catégorie que les ânes et les moutons; Chattopadhyay, *op. cit.*, p. 9 : « We can safely assume that their condition was no better than that of cattle, because the slaves might be bought, sold, loaned or given away. »

que, parmi les choses perdues susceptibles d'être réclamées par les personnes pouvant faire la preuve de leur droit, il cite les quadrupèdes et les bipèdes, objets identifiables par leur couleur, leur allure et leur forme ⁽¹⁾.

De même le délit consistant à faire avorter une esclave est assimilé à celui qui consiste à rendre les petits quadrupèdes impotents ⁽²⁾.

Enfin le vendeur coupable de fausses déclarations sur l'état des bipèdes ou quadrupèdes vendus s'expose à des sanctions tant civiles que pénales. Sur le plan civil, la rescision de la vente peut être obtenue dans un délai de trois quinzaines si ce sont des quadrupèdes qui en ont fait l'objet et dans le délai d'un an si ce sont des esclaves car, ajoute Kauṭilya, c'est au bout de ce laps de temps que leur bonne ou mauvaise condition peut être appréciée ⁽³⁾.

L'esclave n'est donc qu'un simple élément du patrimoine de son maître. Si l'on en veut une preuve supplémentaire, il suffit de se rappeler qu'il est vendu avec le reste des biens du débiteur lorsque ce dernier vient à tomber en déconfiture ⁽⁴⁾. Ceci n'a d'ailleurs rien qui doive nous étonner car l'esclave, telle une chose quelconque, était dans le commerce et, par conséquent, était apte à faire l'objet de n'importe quel contrat : vente, dation en paiement, location, gage, etc. Mais bien entendu, parmi ces contrats, la vente était le plus courant. M. Dev Raj cite à cet égard plusieurs expressions qui se retrouvent fréquemment dans les textes : *satena kīto dāso, satakīta dāsī* « homme ou femme esclave acheté pour cent pièces », confirmant ainsi le caractère négociable de l'esclave indien ⁽⁵⁾. Ce caractère apparaît encore dans d'autres passages de son étude relatifs aux épopées : telle la mention du récit dont Sunaḥśepa est le héros dans le *Rāmāyaṇa* et qui décrit le troc d'un esclave opéré en vue d'un sacrifice. De même, nous dit Dev Raj, « le *Mahābhārata* nous conte l'angoisse d'un brahmane pauvre, incapable d'acheter un remplaçant, et ainsi contraint de choisir l'un des siens pour être envoyé comme victime d'un cannibale » ⁽⁶⁾. Les circonstances sont moins dramatiques dans les *Jātaka* 402 ⁽⁷⁾ et 547 ⁽⁸⁾ auxquels se réfère M. Ruben, mais il y est également question d'achat d'esclave ⁽⁹⁾ par un brahmane. Enfin les inscriptions elles-mêmes

(1) Kauṭ., IV, VI (trad. Shamasastri, p. 243 ; trad. Meyer, p. 337). On retrouve cette même expression dans les inscriptions cambodgiennes : voir A. Barth, *Inscriptions sanskrites du Cambodge*, p. 63 (Inscr. de Vat Prey Vier) et G. Coëdès, *Inscriptions du Cambodge*, t. VI, p. 6-9 (Inscr. de Vat Prei Val, vol. VII).

Les mots « bipède » ou « homme » sont indifféremment employés dans l'Inde dans le sens d'esclave : voir Kauṭilya, III, 15 et aussi Bṛhaspati, dans le chapitre intitulé *Bhogah saptavidhah* : « les sept sortes de propriétés » (Aiyangar, p. 74)

paśustrī puruṣādīnāmiti dharmo vyavasthitah /
yadyekasāsane grāmakṣetrārāmāśca lekhitah //
eka deśopabhoge 'pi sarve bhuktā bhavanti te /

« La loi est ainsi fixée en ce qui concerne les têtes de bétail, les femmes, les hommes et autres catégories. Si, dans un même édit royal ont été inscrits par écrit des villages, des terrains et des lieux de plaisance, même si la jouissance porte sur une partie de ces biens, toutes ces choses là sont possédées. »

Ici c'est le mot *puruṣa*, homme, et non *dvipad*, qui est employé, mais le sens est le même.

(2) Kauṭ., III, XX (trad. Shamasastri, p. 224 ; trad. Meyer, p. 312).

(3) Kauṭ., III, XV (trad. Shamasastri, p. 213 ; trad. Meyer, p. 297). Voir aussi Kauṭ., III, XVI (trad. Shamasastri, p. 215 ; trad. Meyer, p. 300).

(4) Voir Kane, *op. cit.*, III, p. 441.

(5) Dev Raj, *op. cit.*, p. 72.

(6) Dev Raj, *op. cit.*, p. 110.

(7) Ruben, *op. cit.*, p. 41-42.

(8) *id.*, p. 42-43.

(9) Ou, plus exactement, de dation en paiement.

font allusion aux ventes d'esclaves et au *dāsalekhya* ou titre constatant ces aliénations ⁽¹⁾.

Mac Crindle, dans son *Periplus of the Erythrean sea*, affirme même qu'était organisée l'exportation d'esclaves de l'Inde vers la Perse ou vers d'autres contrées occidentales ⁽²⁾. Bien que la littérature édifiante des *Jātaka* ne fasse mention qu'occasionnellement de ce commerce d'esclaves, les allusions qu'on y trouve à des ventes d'êtres humains, jointes aux indications de Kautilya, ne laissent aucun doute sur l'existence d'une traite de ce genre. Il y a même toutes raisons de penser que l'Inde a connu un commerce d'enfants. Sans doute, si l'on en croit Kautilya, était-il interdit aux *arya* des quatre castes de vendre leurs propres enfants comme esclaves. Tout au plus, en temps de détresse, Kautilya leur permet-il de les engager dans les liens d'une servitude temporaire. Il convient toutefois de remarquer que ces dispositions protectrices de l'enfance ne valaient qu'à l'égard des *arya* et qu'aucune interdiction analogue ne frappait les *mlechchha*, c'est-à-dire les non-Aryens ⁽³⁾. Quant aux enfants d'esclaves, il ressort du texte qu'ils pouvaient parfaitement être vendus par le maître, à la seule condition que ce ne fût pas à l'étranger ⁽⁴⁾. D'ailleurs les *Jātaka*, comme plusieurs autres textes indiens, décrivent, à plusieurs reprises, des ventes d'enfants, même d'enfants *arya*, et, qui plus est, de caste brahmanique. C'est ainsi que le généreux prince Vessantara, mû par l'esprit de détachement poussé à l'extrême par la doctrine bouddhique, n'hésite pas à donner ses deux enfants à un vieux brahmane. De cette manière le vieillard se trouve en mesure de revendre les petits esclaves au roi du Kalinga, leur grand-père, et de négocier une importante rançon ⁽⁵⁾. M. Ruben cite aussi l'histoire d'un *yogin* qui, par magie, procure des fils à un roi, mais en prenant soin de se réserver le premier d'entre eux ⁽⁶⁾. On peut encore ajouter, dans cet ordre d'idées, la fameuse légende, rapportée par Hemacandra, selon laquelle l'astucieux brahmane Cāṇakya aurait acheté le futur empereur Candragupta à sa mère. Celle-ci, enceinte, avait éprouvé l'envie de boire la lune et Cāṇakya, moyennant la promesse de la remise de l'enfant, lui avait fait voir de l'eau dans laquelle la lune se reflétait ⁽⁷⁾.

Dans ces deux derniers cas il s'agissait, reconnaissons-le, d'acquisitions un peu spéciales. En revanche c'est d'un achat tout à fait banal qu'il est question dans le *Jātaka* 62. Un brahmane jouait habituellement aux dés avec un roi. Celui-ci gagnait à tous les coups pour avoir fredonné cette vérité : « Toute rivière est sinueuse, toute espèce d'arbre est ligneuse et toute femme qui le peut se conduit mal avec qui veut ». Le brahmane se jura d'avoir sa revanche et, pour cela, de se procurer une épouse irréprochable. Pour y parvenir, il acheta à une pauvre femme une petite fille nouveau-née et l'éleva avec soin, à l'abri de toute tentation, jusqu'à ce qu'elle eût atteint l'âge nubile ⁽⁸⁾. Il est vraisemblable que de tels marchés ne devaient pas

(1) Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 227.

(2) J. W. McCrindle, *Periplus of the Erythrean sea*, Calcutta, 1879, p. 12. Il semble aussi que des esclaves aient été importés d'Arabie dans l'Inde : voir Wilfred H. Schoff, *The Periplus of the Erythrean Sea*, London, Bombay and Calcutta, 1912, § 36 *in fine* et, pour le texte grec, Hjalmar Frisk, *Le Périples de la mer Erythrée*, Göteborg, 1927, p. 12, § 36 *in fine*. Voir enfin Dev Raj, *op. cit.*, p. 100-101, et aussi E. H. Warmington, *The commerce between the Roman Empire and India*, Cambridge, 1928, p. 145-146; 261-262.

(3) Kaut., III, XIII (trad. Shamasastri, p. 205-206; trad. Meyer, p. 286).

(4) *Ibid.*, p. 207.

(5) Ruben, *op. cit.*, p. 42-44.

(6) W. Ruben, *Über die Literatur der vorarischen Stämme Indiens*, Berlin, 1952.

(7) W. Ruben, *Die Lage der Sklaven in der altindischen Gesellschaft*, p. 35. Il est vrai que Candragupta était peut-être de caste inférieure; son caractère *arya* n'est toutefois pas mis en doute.

(8) A. Foucher, *Les vies antérieures du Bouddha*, Paris, P.U.F., 1955, p. 175-177.

alors être rares et que les pauvres gens se résignaient à se séparer de leurs enfants parce que telle était la condition de leur propre subsistance. Le *Vāyupurāṇa* fournit d'ailleurs un exemple d'une pareille vente en décrivant comment, lors d'une famine, la femme de Viśvāmītra attachait une corde au cou du second de ses trois fils et le vendit pour 100 vaches afin de pouvoir faire vivre ses deux autres enfants ⁽¹⁾.

Les ventes d'être humains étant ainsi attestées par de nombreux documents, il est permis de se demander s'il existait, dans l'Inde, des marchés d'esclaves analogues à ceux de la Grèce antique ou de l'Empire romain ⁽²⁾. Sans doute n'a-t-il pas été possible de relever, en sanskrit, d'expressions particulières à ce type de commerce. Mais il serait prématuré, croyons-nous, d'en conclure pour autant à l'inexistence de marchés humains dans ce pays.

Un texte bien connu, mais auquel on n'a peut-être pas prêté une attention suffisante, mérite d'être versé au débat. C'est le passage de Kauṭilya relatif à la garantie contre les vices cachés en matière de vente d'esclaves et de quadrupèdes. Notre auteur commence par indiquer que la déclaration d'absence de vices faite faussement par le vendeur est punie d'une amende de 12 *paṇa*. Voilà pour la sanction pénale. Puis, passant à la sanction civile, il ajoute que la réhabilitation de la vente est possible pendant un délai qui est de trois quinzaines s'il s'agit d'un quadrupède et d'un an s'il s'agit d'un être humain. C'est là, en effet, d'après Kauṭilya, le temps nécessaire à l'acheteur pour lui permettre de se rendre compte si l'animal ou l'esclave est ou non en bon état ⁽³⁾.

Sans doute ce texte fort intéressant ne précise-t-il pas si les ventes qu'il régit sont celles conclues sur les marchés publics. Mais les dispositions qu'il contient ressemblent étrangement à celles qui furent prises à Rome, vers le II^e siècle avant notre ère, par les édiles curules. Or nous savons que ceux-ci avaient jugé utile d'intervenir en raison des dangers particuliers menaçant les acquéreurs dans ce genre de transactions. Les marchands d'esclaves et d'animaux n'étaient pas, en effet, comme les autres co-contractants, connus de l'acheteur qui avait toujours au moins la possibilité de se renseigner sur leur compte; c'étaient souvent des étrangers et, qui plus est, mal famés, passant pour très habiles à dissimuler les vices et les défauts de la chose vendue. C'est pourquoi les édiles avaient exigé des vendeurs la promesse de fournir un individu ou un animal exempt de vices. Ils avaient aussi prévu, dans l'hypothèse de la découverte d'un vice postérieurement à la vente, une sanction qui pouvait consister, au choix de l'acquéreur, soit en une action réhabilitatoire tendant à la rescision du contrat, soit en une action estimatoire permettant d'obtenir la réduction du prix versé ⁽⁴⁾. De telles garanties ne s'appliquaient nullement, à cette époque, aux ventes conclues hors des marchés. C'était

⁽¹⁾ Ruben, *op. cit.*, p. 77-78. Cette pratique survivra dans l'Inde. Pour le Moyen Âge, voir K. A. Nikalanta Sastri, *The Colas*, Madras, 1935-1937, t. II, p. 367.

⁽²⁾ Voir Ruben, *op. cit.*, p. 45, 77-79; Dev Raj, *op. cit.*, p. 100-101. La Chine semble aussi avoir connu ces marchés d'esclaves : C. Martin Wilbur, *op. cit.*, p. 121 et suiv.; H. H. Dubs, *op. cit.*, p. 248; H. Maspero, *La Chine antique*, Paris, 1955, p. 93, n. 3.

⁽³⁾ Kaut., III, XV (trad. Shamasastri, p. 214; trad. Meyer, p. 297). En Chine, les contrats prévoient des délais beaucoup plus courts : 10 jours, dans un acte de vente étudié par M. J. Gernet, dans son article : *La vente en Chine d'après les contrats de Touen-Houang (IX^e-X^e s.)*, in *T'oung Pao*, XLV (1957), p. 364-369.

⁽⁴⁾ Nous adoptons ici l'opinion traditionnelle, rattachant la création de cette action à l'initiative des édiles curules. Il faut toutefois signaler que, pour certains romanistes, cette action ne daterait que de Justinien. R. Monier, *Manuel élémentaire de droit romain*, II, Paris, 1948, p. 161. La controverse ne présente que peu d'intérêt pour notre propos.

aux contractants eux-mêmes que revenait le soin d'assurer leur propre protection par l'insertion, dans le contrat, de clauses appropriées.

Les solutions romaines ne suffisent évidemment pas à expliquer le droit indien. Toutefois, dans le cas précis qui nous intéresse, il ne paraît pas exclu que des dispositions présentant une telle parenté aient pu être inspirées par une situation analogue. On peut noter en particulier le fait d'avoir assimilé les esclaves aux animaux qui, dans toutes les civilisations et sous toutes les latitudes, se vendent sur les marchés; un indice supplémentaire est fourni par la sanction pénale, en cas de fausse déclaration, qui s'explique beaucoup mieux s'il s'agit de vente intéressant l'ordre public et, comme telle, réglementée, que d'un simple contrat entre particuliers.

Nous sommes d'ailleurs certains, par des témoignages d'époques diverses, que l'Inde n'a pas ignoré la traite des esclaves. C'est ainsi que le *Périple de la mer Erythrée*, du III^e siècle de notre ère, fait état d'un marché d'esclaves à Barygaza, port situé sur la côte ouest au Nord de l'actuelle Bombay, utilisé pour l'importation du bétail humain, notamment de celui venant de Perse. Les mentions de places commerciales de ce genre se retrouveront par la suite jusqu'au XIX^e siècle ⁽¹⁾.

Susceptibles d'être vendus, les esclaves pouvaient aussi faire l'objet de divers autres contrats. Le *Vinaya* et les *Jātaka* fournissent plusieurs exemples de dations en paiement réalisées à l'aide d'esclaves, soit que ceux-ci aient été remis à titre d'honoraires ⁽²⁾, soit qu'ils aient été livrés en vue du remboursement d'une dette ⁽³⁾.

Les esclaves pouvaient être donnés également sans contre-partie, dans une intention de pure libéralité. On voit par exemple — et c'était le cas le plus fréquent — des esclaves inclus dans les fondations et donations de caractères religieux ou charitable ⁽⁴⁾. La littérature indienne mentionne aussi la présence d'esclaves dans les dots de reines ou de princesses ⁽⁵⁾.

Les maîtres ne se contentaient pas de disposer de leurs esclaves, soit à titre onéreux, soit à titre gratuit, il leur arrivait de les louer à temps pour en tirer profit. Plusieurs *Jātaka* mettent ainsi en scène des femmes travaillant à gages mais pour le compte de leur maître à qui l'argent gagné devait être versé. Nous voyons, en effet, un maître battre son esclave qui ne lui avait pas remis la somme reçue ⁽⁶⁾. Enfin, lorsque le maître éprouvait des difficultés sur le plan financier, avant d'envisager la liquidation de ses biens immobiliers, l'engagement ou la vente d'un membre de sa famille, il avait toujours la ressource de procéder à la mise en gage de ses esclaves.

L'esclave, dans l'Inde comme ailleurs, semble donc bien avoir été assimilé juridiquement à un bien quelconque, à une *res*. Il n'en est pas moins vrai qu'en raison

(1) J. W. Mac Crindle, *op. cit.*, p. 12. Voir aussi Dev Raj, *op. cit.*, p. 73 et 100-101; Ruben, *op. cit.*, p. 45-46, qui cite toute une série de témoignages. Sans doute les razzias pouvaient-elles aussi alimenter un commerce d'esclaves aux frontières du pays; Rev Daj, *op. cit.*, p. 70.

(2) *Vin.*, I, 272, cité par Dev Raj, *op. cit.*, p. 74.

(3) Ruben, *op. cit.*, p. 41-44, *Jāt.* 402 et 547. La jeune fille donnée en paiement devient, dans l'une comme dans l'autre de ces *Jātaka*, l'épouse du créancier, mais il s'agit là d'hypothèses de mariage par achat, celui des *Asura*, l'une des huit formes de mariage connues par le droit indien (*Manu*, III, 21) et d'ailleurs déconseillée aux brahmanes. Dans cette catégorie de mariage, la femme était considérée comme une véritable esclave. Voir Ruben, *op. cit.*, p. 90.

(4) Dev Raj, *op. cit.*, p. 74, 107, 110 et Ruben, *op. cit.*, p. 50, *Jāt.* 456. A une époque plus tardive, les inscriptions aussi feront état de donations d'esclaves aux temples et monastères. Voir, par exemple, V. G. Ramakrishna Aiyer, *The Economy of a South Indian temple*, Annamalainagar, 1946, p. 138 et K. A. Nilakanta Sastri, *op. cit.*, t. II, 1, p. 365-366. Pour les monastères bouddhiques, cf. *infra*.

(5) Dev Raj, *op. cit.*, p. 111. Au Moyen Âge, on trouvera des esclaves faisant ainsi partie de la dot de femmes de l'aristocratie : K. A. Nilakanta Sastri, *op. cit.*, t. II, 1, p. 366.

(6) Dev Raj, *op. cit.*, p. 77.

de sa nature même se posaient à son sujet des problèmes qui ne se posaient pas pour les choses inanimées, ni même pour les animaux, en particulier le problème de sa famille, puis ceux de son patrimoine et de sa capacité.

La question du statut familial de l'esclave n'a malheureusement pas été élucidée. Elle est pourtant fort importante. Son étude aurait peut-être permis de déterminer si l'esclave indien jouissait vraiment, comme on l'a prétendu, d'une condition juridique supérieure à celle des autres esclaves de l'antiquité. Le problème n'est même pas effleuré par M. Dev Raj. Quant à M. Ruben, il se borne à présumer que certains esclaves indiens pouvaient se marier, mais sans apporter, à l'appui de cette conjecture, la moindre preuve, ni même le moindre argument. Breloer lui-même n'avait pas soulevé la difficulté. Il aurait eu cependant intérêt à éclaircir cet important point de droit pour étayer sa thèse selon laquelle le *dāsa* indien n'était pas un véritable esclave. Il faut avouer que les textes, à notre connaissance tout au moins, sont fort peu explicites en la matière. Deux d'entre eux cependant, sans concerner directement le sujet, pourraient paraître de nature à confirmer l'opinion émise par Breloer. Il s'agit de deux règles énoncées par Kauṭilya au chapitre XIII du livre III de l'*Arthaśāstra*. L'une affirme que l'esclave peut recevoir de son père des biens en héritage, ce qui suppose l'existence d'une famille servile légitime. L'autre interdit la vente à l'étranger d'un esclave mineur de huit ans — même né dans la maison du maître, recueilli par succession, acheté ou acquis de tout autre manière — sans le consentement de ses parents. Ces passages de Kauṭilya ne sont toutefois pas très clairs. Laissons pour l'instant de côté le premier sur lequel nous aurons l'occasion de revenir. Quant au second, il ne se trouve nullement corroboré par les autres normes édictées par les juristes. Nulle part n'apparaît, en effet, l'interdiction soit de vendre ou de donner l'un des membres de la famille servile indépendamment des autres, soit de répartir ceux-ci à la mort du maître entre les différents héritiers. D'autre part si Kauṭilya condamne bien le fait, pour le maître, de vendre ou d'engager une esclave enceinte, c'est en considération des soins nécessaires à l'esclave pendant sa grossesse et de son incapacité temporaire de travail, mais nullement afin d'éviter une séparation entre cette femme et le père de son enfant ⁽¹⁾. Il est donc très difficile de tirer des textes un argument soit en faveur soit à l'encontre de l'existence d'un statut familial servile. Mieux vaut reconnaître notre ignorance.

En pareil domaine la plus extrême prudence s'impose. Il serait hasardeux, en l'absence de règle juridique expresse, de déduire de textes étrangers à la question des conclusions trop catégoriques. A Rome en effet, les inscriptions funéraires comme les ouvrages littéraires nous montrent couramment des ménages serviles vivant en cohabitation permanente, élevant leurs enfants et engagés dans tous les liens familiaux. Il était prescrit d'éviter, autant que possible, de les séparer ⁽²⁾.

⁽¹⁾ Kauṭ., III, 13. Les esclaves compris parmi les effets successoraux pouvaient être partagés entre les différents héritiers : Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 97 (qui cite Gautama, XXVIII, 13) et 230. Voir aussi A. K. Chattopadhyay, *op. cit.*, p. 5 : « Usually, the slaves were inherited by the heirs of their rightful master. After the death of a father who had many slaves, his sons inherited them along with other movable and immovable properties. If there is a partition, the sons divided the slaves equally. But a single male or female slave would be successively set to work at the house of each in turn, the period of a slave's stay at any one house being fixed according to its owner's shares of the inheritance ».

⁽²⁾ G. Glotz, *op. cit.*, p. 238 : « Bien des ménages d'esclaves se constituent sans opposition et les parents gardent leurs enfants ». On doit éviter de séparer les esclaves unis par des liens de parenté : E. Albertario, *D. 21, 1, fr. 35*, in *Studi Riccobono*, t. 1, p. 613-651 ; R. Monier, *Manuel de droit romain*,

Ces esclaves étaient considérés par tous et se considéraient eux-mêmes comme mariés. Sur le terrain du droit cependant leur union n'avait aucunement la valeur d'un mariage légal, mais uniquement celle d'un *contubernium*, d'un simple concubinage.

Si, du statut familial de l'esclave nous passons au chapitre de son patrimoine, les renseignements se font plus précis, plusieurs auteurs juridiques s'étant exprimés à cet égard en termes exprès. Malheureusement, pour nettes qu'elles soient, ces affirmations ne laissent pas de nous embarrasser en raison des contradictions qu'elles présentent. Manu ⁽¹⁾, Kātyāyana ⁽²⁾ et Nārada ⁽³⁾ déclarent que l'esclave, comme d'ailleurs le fils ou la femme, n'a aucun droit de propriété et que les biens qu'il peut acquérir reviennent au maître auquel il appartient. Une fois de plus le rapprochement s'impose avec la situation du *servus* et des autres membres de la *familia* romaine qui n'étaient pas titulaires d'un patrimoine et dont les acquisitions ne pouvaient profiter qu'au seul *paterfamilias*. Ce dernier avait évidemment toujours la faculté d'exercer sa générosité en abandonnant à ses fils ou à ses esclaves le produit des gains acquis par leur travail mais ce n'était là que pure libéralité de sa part ⁽⁴⁾. Telle semble bien être la situation décrite par Kātyāyana lorsqu'il dit que la seule richesse susceptible d'être possédée par un esclave consiste dans le

t. I, Paris, 1947, p. 214. Des situations intermédiaires sont d'ailleurs concevables entre l'absence totale de statut familial qui caractérisait l'esclavage à Rome et le statut familial attaché à l'ingénuité. L'exemple de Gortyne le prouve. Voir, à cet égard, M. I. Finley, *The servile statuses of ancient Greece*, in *Rev. internationale des droits de l'Antiquité*, 1960, p. 171 : « The rules regarding adultery, divorce and relations between *δοῦλοι* and free women leave no doubt that it is proper to speak of marriage here, of a relationship which was more than a *contubernium*, because it created certain enforceable rights, but which was at the same time far less than a marriage between free persons ». Quelque chose d'analogue a pu exister dans l'Inde et ceci d'autant plus facilement que le droit indien reconnaissait huit formes de mariage parmi lesquelles les dernières étaient des formes considérées comme tout à fait inférieures.

⁽¹⁾ Manu, VIII, 416.

⁽²⁾ Kāt., 724 :

dāsasya tu dhanam yat syāt svāmī tasya prabhuh smṛtaḥ.

« La fortune qui peut appartenir à un esclave, le maître en est propriétaire. »

⁽³⁾ Nārada, V, 41 (ed. Jolly, p. 149) :

adhanās trayā evoktā bhāryā dāsas tathā sutah.
yat te samadhigacchanti yasya te tasya taddhanam //

« On considère que trois catégories d'individus sont dépourvus de fortune : l'épouse, l'esclave et le fils ; ce qu'ils acquièrent est la fortune de celui à qui ils sont. »

⁽⁴⁾ Il en était de même en Grèce. Voir W. Westermann, *Real Encyclopedie*, Suppl. VI, s. v° *Sklaverei*, col. 898 ; Id., *The slave systems of Greek and Roman antiquity*, Philadelphia, 1955, p. 16 : « Whereas any legal recognition of property ownership by slaves cannot be proved for other states than Gortyn, the master in return for efficient service was accustomed to set aside a part of the earnings of the slave which might ultimately serve for the purchase of his liberty. Differing from the Roman *peculium* in that the Roman practise, as opposed to the law, recognized *de facto* the possessory rights of the slave in the property granted or acquired, it produced the result intended by the *peculium* because custom and the self-interest of the owner urged its application toward the ultimate freedom of the slave » ; G. Glotz, *op. cit.*, p. 235 : « On lui permet de se constituer un pécule ; quelquefois il exerce sa profession au dehors et dispose en partie de son salaire ; il peut même faire fortune, étaler sa richesse. Jamais il ne jouit de ses biens qu'en vertu d'une autorisation révocable ». Voir aussi *id.*, p. 253-254 ; M. I. Finley, *op. cit.*, p. 160 : « The efficient skilled, reliable slave could look forward to managerial status. In the cities in particular, he could often achieve a curious sort of quasi-independence, living and working on his own, paying a kind of rental to his owner, and accumulating earnings with which, ultimately, to purchase his freedom ». La situation était sensiblement la même à Rome : W. Westermann, *Real Encyclopedie*, s. v° *Sklaverei*, col. 918 ; Id., *The slave systems of Greek and Roman antiquity*, p. 83 ; M. Rostovtzeff, *The social and economic history of the Roman Empire*, Oxford, 1957, t. I, p. 98, et t. II, p. 580, n. 23.

prix qu'il a reçu lorsqu'il s'est vendu lui-même et dans ce que le maître a pu lui donner par faveur ⁽¹⁾. Mais la *Kāmadhenu* prend soin de préciser que, même dans cette hypothèse, les biens laissés à la jouissance de l'esclave demeurent sous le contrôle du propriétaire de ce dernier ⁽²⁾. L'analogie avec l'institution romaine du pécule est évidente. Mais le droit indien se serait-il montré plus libéral encore?

A deux reprises l'*Arthaśāstra* paraît bien l'admettre. Le premier passage, tiré du chapitre xxiv du livre II consacré au fonctionnaire chargé de l'agriculture, ne le fait d'ailleurs qu'implicitement. Parmi la main-d'œuvre que cet officier a pour mission de recruter figurent des esclaves. Or il semble résulter du texte que ces derniers, comme les autres travailleurs participant à l'exploitation du domaine royal, reçoivent, outre la nourriture, un certain salaire en argent. L'octroi de gages n'est d'ailleurs pas, en soi, incompatible avec la condition servile telle que nous l'avons décrite, puisque les sommes reçues profitent normalement au maître. Mais il ne peut pas en être de même ici car, s'agissant d'esclaves royaux, affectés à la culture du domaine royal, le payeur n'est autre que le maître et le bénéfice des gages doit demeurer acquis aux ouvriers sous peine d'absurdité. Une solution différente ne pourrait être imaginée que si le chef de l'agriculture n'avait pas été un agent de l'État mais une sorte d'entrepreneur ou de traitant, ce qui est peu vraisemblable. Toutefois ce passage n'est pas très clair, aussi serait-il aventureux, comme le souligne M. Ruben ⁽³⁾, de se fonder sur ce seul texte pour affirmer que l'esclave indien pouvait recevoir du maître, en sus de son entretien, un salaire en argent. Il n'est pas exclu, du reste, que les esclaves royaux aient pu jouir d'une condition meilleure que celle des autres *dāsa*. Même interprété dans le sens le plus favorable à l'esclave, ce premier passage de l'*Arthaśāstra* n'est donc pas absolument contradictoire avec les textes étudiés précédemment. Il est, en revanche, une autre phrase de Kauṭilya, sans ambiguïté celle-là, qui cadre plus difficilement avec ce que nous savons par ailleurs du statut servile et, tout particulièrement, avec la règle relatée par Manu, Kātyāyana et Nārada. Elle se retrouve, sous une forme légèrement différente, répétée à deux reprises au siège de la matière, c'est-à-dire au chapitre XIII du livre III, consacré dans sa majeure partie à l'esclavage : Kauṭilya déclare d'abord que l'esclave peut jouir des biens qu'il a reçus de son père en héritage et, un peu plus loin, que les biens d'un esclave défunt doivent revenir à ses proches. Ce n'est qu'en absence de tous parents, ajoute l'auteur, que ces biens sont recueillis par le maître. Comment concilier ces assertions de Kauṭilya avec celles des autres auteurs indiens? Il faut bien reconnaître que la tâche est malaisée. On peut admettre que le maître indien qui constituait à son esclave un pécule, conservait sur celui-ci un droit de regard, conformément à l'enseignement de la *Kāmadhenu*, et par conséquent un droit de propriété. Ce droit de propriété s'exerçait lorsque l'esclave venait à mourir sans héritiers : le maître reprenait alors les biens dont il avait laissé la jouissance à l'esclave. Toutefois, pour des raisons d'humanité, le droit indien considérait peut-être que la libéralité dont le maître avait fait preuve à l'égard d'un esclave devait aussi s'étendre à ses parents, vraisemblablement à ceux qui vivaient avec lui et à ceux-là seulement. Voilà une première interprétation du texte permettant de le concilier avec les précédents qui, apparemment, le contredisent. Elle est d'autant plus plausible que les maîtres indiens, autrefois comme aujourd'hui, préféreraient sans doute se décharger du soin d'entretenir les familles de ceux qui étaient à leur service, en abandonnant à ces derniers la jouissance de certains revenus.

(1) Kane, *op. cit.*, t. II, 1, p. 186.

(2) Kane, *op. cit.*, t. I, p. 293.

(3) Ruben, *op. cit.*, p. 87.

Il est possible aussi qu'il s'agisse là d'une simple vue personnelle de Kauṭilya qui, sur de nombreux points, paraît manifester, en matière d'esclavage, un idéalisme que l'on chercherait en vain chez les autres auteurs indiens.

Une troisième manière d'entendre la phrase de l'*Arthaśāstra* peut encore expliquer la divergence constatée : Kauṭilya a pu n'avoir en vue qu'une catégorie d'esclaves seulement : les engagés, à l'exclusion des esclaves définitifs dont nous nous occupons ici ...

Quoi qu'il en soit, nous ne croyons pas que cette contrariété des textes relatifs au patrimoine servile puisse s'expliquer par une évolution en la matière.

Si les témoignages, discordants, font difficulté lorsqu'il s'agit du droit de l'esclave à la possession d'un patrimoine, il faut bien reconnaître qu'ils soulèvent au moins autant de problèmes lorsqu'on en vient à la question de sa capacité.

Selon Kātyāyana, l'esclave était incapable d'emprunter, au même titre que les femmes et les mineurs ⁽¹⁾. Cette incapacité de s'engager n'était d'ailleurs pas restreinte au prêt : Kauṭilya s'exprimant en termes généraux, on est en droit de penser qu'elle s'étendait à tous les contrats ⁽²⁾. Le même auteur prend cependant soin d'ajouter qu'il pouvait y être remédié par une autorisation du maître ⁽³⁾.

Une telle incapacité ne doit nullement s'analyser, comme on pourrait être tenté de le faire au premier abord, en une incapacité d'exercice. L'absence de personnalité du *dāsa* devait, en effet, entraîner, en bonne logique, non pas une simple incapacité d'exercice, ni même une incapacité de jouissance ⁽⁴⁾, mais l'impossibilité radicale pour lui d'apparaître sur la scène juridique, en vertu du principe que, sur le plan du droit, les choses, les *res*, *pro nullis habentur*.

Une disposition de Manu, reprise par Kātyāyana et Nārada, paraît toutefois en contradiction avec ce principe de logique juridique : « Lors même, dit Manu, qu'un esclave fait une transaction quelconque, un emprunt par exemple, pour la famille de son maître, celui-ci, qu'il ait été absent ou non, ne doit pas refuser de la reconnaître ⁽⁵⁾ ».

La contradiction n'existe pourtant qu'en apparence, l'esclave n'agissant pas pour son propre compte mais intervenant uniquement comme intermédiaire entre les contractants. L'obligation ne prend donc pas naissance sur sa tête mais se forme directement entre le tiers, d'une part, et le maître, de l'autre ⁽⁶⁾. Telle était la solution du droit romain. Juridiquement, il y avait là quelque chose d'analogue à ce qui se passe de nos jours lorsqu'un chien bien dressé va, tous les matins, au bureau de tabac voisin, chercher le journal pour son maître. Certains juristes estiment même que de simples machines, celles par exemple qui distribuent des bonbons ou des cigarettes dans le métro ou dans les gares, sont aptes à jouer ce rôle d'intermédiaires entre les parties au contrat.

Sur le plan du droit, l'assimilation est donc possible entre l'intervention de l'esclave et celle de l'animal ou de la machine. Comment cependant ne pas apercevoir le caractère factice d'une telle identification? Il ne peut s'agir là que d'une simple fiction juridique, impuissante à modifier la nature même de l'esclave qui

(1) *Vyavahārasārasaṅgraha*, p. 85; Kane, *op. cit.*, t. III, p. 413.

(2) Kauṭ., III, 1 (trad. Shamasastri, p. 168; trad. Meyer p. 238); Kane, *op. cit.*, III, p. 412-413.

(3) *Ibid.*

(4) Selon l'analyse faite par G. Micolier pour l'esclave romain : *Pécule et capacité patrimoniale*, thèse, Lyon, 1932, p. 12 et suiv.

(5) VIII, 167.

(6) L'esclave ne faisant qu'emprunter ou prolonger la personnalité du maître, Micolier, *op. cit.*, p. 28.

est celle d'un être raisonnable, et son comportement, qui demeure, en dépit de toutes les règles de droit, un comportement humain ⁽¹⁾. Les juristes n'auraient d'ailleurs pu, sans aller à l'encontre du but poursuivi par l'institution, pousser les principes jusqu'à leurs plus extrêmes conséquences. L'esclavage, dans les civilisations qui l'admettent, est conçu avant tout en fonction de l'intérêt économique qui se confond, à ce stade de développement social, avec celui du maître. Or, cet intérêt commande de tirer de l'esclave toutes les utilités qu'il est susceptible de comporter, il commande, en particulier, d'utiliser au service du maître l'intelligence et la volonté dont l'esclave est doué, et cela nonobstant tous les systèmes forgés par les juristes.

En réalistes qu'ils étaient, les Romains ont parfaitement compris cet impératif et se sont montrés peu soucieux de sacrifier aux principes. Leur objectif, d'ordre pratique, était de faciliter le commerce juridique, compte tenu de l'existence d'une nombreuse classe servile. Il importait donc que l'esclave, conçu uniquement comme instrument, fût habilité à jouer parfaitement ce rôle. Étant donné sa nature, l'efficacité d'un tel instrument supposait, en effet, qu'il possédât une certaine initiative. Pourquoi la lui eût-on refusée? Le fait est que le droit romain, en continuant à dénier à l'esclave la personnalité, est arrivé, dès l'époque classique, à lui permettre quantité d'opérations juridiques. Sans doute ne peut-on parler de capacité au sens où nous l'entendons aujourd'hui, puisque celle-ci n'existait pas dans l'intérêt propre de l'esclave, mais le rôle de ce dernier dépassant, nous l'avons vu, celui de simple instrument, il est possible, croyons-nous, d'admettre néanmoins avec Monier ⁽²⁾ qu'une certaine capacité juridique fut reconnue à l'esclave au profit du maître.

Parmi les esclaves romains, il y a lieu de distinguer entre ceux qui étaient pourvus d'un pécule et les autres. Les premiers, fort nombreux — car la plus grande partie du commerce, sous l'empire, était entre leurs mains — ⁽³⁾ agissaient sur cette sorte de petit patrimoine mis à leur disposition par le *dominus* à peu près exactement comme s'ils en avaient été propriétaires. Leurs pouvoirs d'administration, extrêmement larges, s'étendaient jusqu'aux actes de disposition des effets compris dans le pécule, qui leur étaient permis sans qu'il leur fût besoin d'autorisation spéciale. L'esclave pouvait aussi acquérir la possession ou contracter des obligations sans le consentement et même à l'insu du maître, qui se trouvait alors engagé jusqu'à concurrence de l'actif du pécule. Cette liberté de l'esclave sur son pécule était telle que, dans le langage courant, on l'assimilait à la propriété ⁽⁴⁾. Sur le plan juridique, un tel esclave apparaissait comme tout à fait distinct de son maître avec lequel il entrait d'ailleurs fréquemment en rapports contractuels ⁽⁵⁾.

Cette individualité de l'esclave s'était développée à Rome indépendamment même du pécule. Dans le domaine du droit des biens, le *dominus* pouvait acquérir la

(1) Les différents droits qui ont admis l'esclavage ont bien été obligés de le reconnaître. Voir, pour les droits grec et romain, W. Westermann, *Real Encyclopedie*, Suppl. VI, s. v° *Sklaverei*, col. 895; Id., *The slave systems of Greek and Roman antiquity*, p. 81 : «Special treatment of the slave as *res* was necessarily required, however, by the recognition of these human qualities which distinguished him from other objects of use and exchange. (This was recognized in the differentiation of agricultural property into *instrumentum mutuum*, *semi-vocale et vocale*, made by Varro, *De re rustica*, I, 17, 1.)»; G. Glotz, *op. cit.*, p. 235. Pour l'Égypte, voir Abd el-Mohsen Bakir, *Slavery in Pharaonic Egypt*, p. 82 et suiv.

(2) Monier, *op. cit.*, I, p. 211.

(3) W. W. Buckland, *A Manual of Roman private law*, Cambridge, 1939, p. 37.

(4) W. W. Buckland, *The Roman law of slavery. The condition of the slave in private law from Augustus to Justinian*, p. 187.

(5) *Id.*, p. 188

possession ou la continuer par l'intermédiaire d'un esclave ⁽¹⁾. Ce résultat est assez remarquable si l'on songe que la possession requérait, en droit romain, la réunion de deux éléments, le *corpus*, c'est-à-dire la maîtrise matérielle de la chose, et l'*animus*, où la volonté de posséder pour soi. Le premier pouvait être fourni par l'esclave tandis que le second, en théorie, s'appréciait chez le maître. La condition d'intelligence de l'acte posé n'en était pas moins exigée aussi de l'esclave. Il s'ensuivait que si l'un des deux acteurs, le maître, ou l'esclave, venait à manquer à cette condition, il ne pouvait être question de possession, état de choses regrettable. Aussi, pour y remédier, les Romains surent-ils donner la préférence aux considérations d'utilité sur les déductions de la stricte logique. C'est ainsi, par exemple, que le jurisconsulte Paul admet la possibilité pour un *infans* d'acquérir la possession par l'intermédiaire de son esclave, celui-ci seul fournissant non seulement le *corpus*, l'élément matériel, mais encore l'*animus*, l'élément intentionnel indispensable à une telle acquisition. Un autre texte de Paul se montre encore plus audacieux à cet égard. Il est vrai qu'il est peut-être interpolé mais il n'en révèle pas moins, même s'il date d'une époque postérieure, jusqu'où le droit romain a pu aller dans cette utilisation de l'intelligence et, par conséquent, de l'humanité de l'esclave. Selon ce fragment, attribué à Paul par le *Digeste*, il était même impossible d'acquérir, par l'intermédiaire du *servus*, lorsque manquait chez lui l'intention d'agir en vue de rendre son maître possesseur, ce qui revenait à faire dépendre entièrement de la volonté de l'esclave l'effet de la prise de possession ⁽²⁾.

Ne sommes-nous pas très loin de l'image que l'on se fait habituellement de la capacité du *servus* romain? Sans doute ne s'agissait-il que d'un pouvoir purement dérivé, comme le souligne Buckland ⁽³⁾, mais qui n'en était pas moins très important dans la réalité.

Le *servus*, qui pouvait ainsi rendre son maître possesseur, pouvait également le rendre propriétaire, et cela par tous les moyens admis par le droit à cet effet, même à l'insu du bénéficiaire. Ici encore un texte prend en considération la *voluntas* de l'esclave ⁽⁴⁾. En matière de droits personnels, l'esclave avait aussi la faculté d'acquérir pour son maître, qu'il agit sur ordre ou qu'il agit *invito*, voire *vetante domino*, et cela quand bien même l'acte juridique générateur de droits eût simultanément créé des obligations à la charge du maître ⁽⁵⁾. Celui-ci, responsable *in solidum*, pouvait être poursuivi au moyen de diverses actions, selon les cas *quod jussu*, *institoria*, *exercitoria*, *tributoria* ou, la plus générale de toutes, fondée sur l'enrichissement sans cause, l'action *de in rem verso* ⁽⁶⁾.

D'autre part si l'esclave romain était tenu *pro nullo* sur le terrain du droit civil et du droit prétorien, il n'en était pas de même dans le domaine du droit naturel ⁽⁷⁾, *quia quod ad jus naturale attinet omnes homines aequales sint* ⁽⁸⁾. Cette reconnaissance *jure naturali* de la personnalité de l'esclave n'était pas entièrement sans

(1) *Id.*, p. 130 et suiv.

(2) *Ibid.*

(3) *Id.*, p. 133 et 206.

(4) *Id.*, p. 135-136.

(5) *Id.*, p. 154.

(6) *Id.*, p. 116 et suiv.

(7) *Id.*, p. 165; p. 683 et suiv. Voir Gradenwitz, *Natur und Sklave bei der naturalis obligatio*, 1900; Arangio-Ruiz, *Istituzioni*, 1937, p. 410.

(8) Ulp., *D.*, L, 17, 32. Voir Buckland, *op. cit.*, p. 73; W. Westermann, *Real Encyclopedie*, s. v° *Sklaverei*, col. 1044 et suiv.; voir aussi *D.*, L, 5, 4, 1 : ... *libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut jure prohibetur. Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur*; et *Inst. Just.*, I, 2, 2 : ... *iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur*.

incidence sur le droit positif lui-même. Les promesses du *servus* engendraient, en effet, une *naturalis obligatio* sans effet juridique tant que l'esclave demeurait soumis à l'état servile mais susceptible de produire un tel effet postérieurement à sa sortie de l'esclavage s'il venait à être affranchi ⁽¹⁾.

Enfin, et même avant que les juristes romains eussent accueilli le concept de droit naturel, l'esclave, simple chose devant la loi, avait toujours été reconnu comme une personne devant les dieux et ici encore le serment prêté en état de servitude, nul au regard du droit, n'en avait pas moins une valeur religieuse très grande qui le faisait utiliser par les juristes en vue de faire naître l'obligation juridique de fournir au maître des *operae* après l'affranchissement ⁽²⁾.

L'incapacité frappant l'esclave, dans l'Inde comme à Rome, ou en Grèce, n'était d'ailleurs pas seulement une incapacité de contracter mais encore une incapacité de témoigner et même, plus largement, d'agir en justice ⁽³⁾. Toutefois, comme à Rome encore, cette incapacité souffrait des exceptions. C'est ainsi notamment que l'esclave pouvait être entendu devant le tribunal en matière pénale ⁽⁴⁾, en cas d'absence d'autres témoins ⁽⁵⁾, dans les différends l'opposant à d'autres éléments de statut servile ⁽⁶⁾ et il semble bien qu'en ce domaine le droit romain se soit montré plus libéral que le droit indien puisque les empereurs, dans le but de faire respecter les mesures de protection qu'ils avaient édictées en faveur des esclaves, allèrent jusqu'à permettre à ceux-ci de se plaindre devant les magistrats des mauvais traitements subis. C'était là encore reconnaître au *servus* une certaine capacité juridique et, cette fois-ci, non plus au profit du maître mais dans son propre intérêt. Rien de semblable ne nous est révélé par les textes juridiques indiens.

⁽¹⁾ Ulpien, *D.*, XLIV, 7, 14; Paul, *D.*, XII, 6, 13, *pr.*

⁽²⁾ Monier, *op. cit.*, II, § 86, p. 105; W. Westermann, *Real Encyclopedie, loc. cit.*, col. 993 (pour Rome) et col. 901 (pour la Grèce); Id., *The slave system of Greek and Roman antiquity*, p. 84. Voir aussi Franz Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz), Wiesbaden, 1957, notamment p. 558-559; l'auteur souligne toutefois que si l'esclave participait au culte privé, au culte domestique, il n'en était pas de même lorsqu'il s'agissait du culte, public, de la Cité; les esclaves étaient donc davantage portés à accueillir des dieux étrangers qu'à s'attacher aux dieux traditionnels. M. Bömer s'accorde cependant avec l'opinion générale pour déclarer qu'à Rome (sinon en Grèce) l'esclave, sur le plan religieux, est une personne, non une *res*, et que, sur ce plan, il est capable (son serment ou son *votum* sont valables).

⁽³⁾ Buckland, *op. cit.*, p. 85; Westermann, *Real Encyclopedie, loc. cit.*, col. 989. Voir aussi Buckland, *A Manual of Roman private law*, p. 384; L. Gernet, *op. cit.*, p. xxvi; pour l'Inde, Nār., I, v, 53; voir aussi Dev Raj, *op. cit.*, p. 94, et Chattopadhyay, *op. cit.*, p. 11; Ruben, *op. cit.*, p. 31; *Vyavahārasāraṅgraha*, p. 53; Kane, *op. cit.*, t. II, 1, p. 187; t. III, p. 335. Il faut ajouter que les esclaves étaient soumis à des règles particulières en matière d'ordalie, semblables en cela aux hommes accusés de crime grave, aux athées, aux *mleccha* et, d'une façon générale, comme l'indique un commentaire de Nārada, à ceux qui sont privés de l'assistance des dieux. Bṛhaspati, *Kośavidhi*, 68 (ed. Aiyangar, p. 89), Nār., IV, 332; Kāt., 433.

⁽⁴⁾ Kane, *op. cit.*, t. III, p. 337. Il en était de même en Grèce : voir L. Gernet, *op. cit.*, p. cxxvii.

⁽⁵⁾ Kane, *op. cit.*, t. III, p. 333.

⁽⁶⁾ Manu, VIII, 62 et 70. Voir aussi Kane, *op. cit.*, t. II, 1, p. 187 et III, p. 335; *Vyavahārasāraṅgraha*, p. 55, VI (Yājñavalkya). Il est vrai que les textes ne précisent pas si la déposition de l'esclave, dans le cas où elle est possible, vaut comme témoignage proprement dit ou comme simple renseignement. Mais il semble que le droit indien ancien, à la différence du droit cambodgien qui paraît avoir fait la distinction (A. Leclere, *Les codes cambodgiens*, t. II, p. 214, Kram Saksey, art. 16), n'ait pas connu cette nuance. Ce texte cambodgien est évidemment très récent par rapport à l'époque envisagée ici; il ne faut cependant pas oublier que les ordonnances royales khmères, même quand elles ne datent que du XIX^e siècle, se bornent à reprendre les vieilles règles indiennes transmises depuis de longs siècles par tradition.

Même solution en droit romain, Buckland, *op. cit.*, p. 87; Westermann, *op. cit.*, s. v^o *Sklaverei*, col. 989.

Toute protection juridique n'a pourtant pas fait défaut au *dāsa* indien. Ici encore c'est leur qualité d'êtres humains qui explique la série de règles exorbitantes du droit commun des choses patrimoniales dont bénéficièrent, à partir d'une certaine époque, tant l'esclave indien que l'esclave romain.

En ce qui concerne le *servus* romain, nous sommes assez bien renseignés sur cette évolution, la plupart des mesures de protection de l'esclave pouvant être datées et leur auteur déterminé ⁽¹⁾. Parmi les dispositions législatives qui tendaient à promouvoir la sauvegarde de l'esclave, citons entre autres la loi Petronia de 19 après Jésus-Christ, défendant au maître de livrer le *servus* aux bêtes pour les jeux du cirque, sauf condamnation prononcée par le magistrat, les règles édictées par Claude et Hadrien réprimant les sévices ou le meurtre perpétrés sur la personne d'un esclave, le droit d'asile établi au profit du *servus* réfugié dans un temple ou auprès de la statue de l'Empereur et enfin la législation de Domitien destinée à préserver la chasteté de l'esclave, mesures pour la plupart reprises ou amplifiées par les empereurs chrétiens ⁽²⁾.

Il n'est malheureusement pas possible de fixer avec une telle précision la chronologie des normes de caractère analogue instituées à l'avantage du *dāsa* indien. La seule chose que l'on puisse affirmer c'est que les textes du *Tipiṭaka* ne font état d'aucune prescription de caractère législatif visant à la protection de l'esclave et ne mentionnent aucune sanction judiciaire réprimant les abus ou mauvais traitements infligés à des individus d'appartenance servile ⁽³⁾. Bien plus, le *Tipiṭaka* fournit de multiples exemples d'esclaves impunément maltraités, mutilés ou même tués par leur maître ⁽⁴⁾. Cet état de droit si défavorable à l'esclave est aussi celui reflété par les épopées. Le *Śanti-parvan*, en effet, met en scène des maîtres qui font travailler leurs *dāsa* sous la menace des fers, de l'emprisonnement ou de la mort ⁽⁵⁾ et le *Bhīṣma-parvan* met dans la bouche de Bhīṣma, menacé de mort par Kṛṣṇa, les mots suivants : « Portez-moi les coups que vous voudrez, je suis votre esclave » ⁽⁶⁾. Les maîtres qui avaient ainsi le droit de vie et de mort sur leurs esclaves n'étaient évidemment tenus d'aucune obligation particulière à l'égard de la femme ou de l'enfant de statut servile. Le *Tipiṭaka* n'y fait en tout cas aucune allusion ⁽⁷⁾. Quant au *Mahābhārata*, il nous montre comment Draupadī, perdue au jeu par son époux, le roi Yudhiṣṭhira, et réduite de ce fait à la condition servile, fut traitée indignement par les gagnants. Il rapporte en outre la réponse significative opposée par les maîtres aux protestations de l'infortunée jeune femme : « Désormais tu n'es qu'une esclave, nous pouvons donc nous servir de toi comme bon nous semble... » ⁽⁸⁾.

Kauṭilya, en revanche, manifeste une conception beaucoup plus humaine du statut servile. Faut-il en conclure que le droit s'est modifié depuis la rédaction du *Tipiṭaka* et des épopées ? Il est difficile de l'affirmer. L'incertitude demeure, en effet, quant à la date de ces différents textes. D'autre part Kauṭilya reflète-t-il

⁽¹⁾ Voir Westermann, *op. cit.*, s. v° *Sklaverei*, col. 991. Pour la Grèce, G. Glotz, *op. cit.*, p. 236-237.

⁽²⁾ Voir notamment J. Gaudemet, *La législation religieuse de Constantin*, in *Rev. hist. de l'Égl. de Fr.*, 1947, et J. Imbert, *Réflexions sur le Christianisme et l'esclavage en droit romain* (*Mél. de Vischer*, I, 1949), p. 454 et 463-464.

⁽³⁾ Dev Raj, *op. cit.*, p. 64. En ce sens, R. N. Mehta, *Pre-Buddhist India*, Bombay, p. 209.

⁽⁴⁾ Dev Raj, *ibid.*

⁽⁵⁾ *Id.*, p. 107.

⁽⁶⁾ *Id.*, p. 108.

⁽⁷⁾ *Id.*, p. 64.

⁽⁸⁾ Dev Raj, *op. cit.*, p. 108-109.

vraiment le droit applicable de son temps? Ne présente-t-il pas, au contraire, comme solutions de droit positif de simples vues personnelles? La question demeure ouverte en l'état actuel de nos connaissances. Les précisions fournies par l'*Arthaśāstra* et la distinction établie entre l'esclavage temporaire et l'esclavage définitif nous inclinent cependant à croire qu'il s'agit de dispositions d'ordre pratique et non d'idées généreuses propres à leur auteur.

Kauṭilya semble séparer soigneusement le cas des personnes engagées de celui des esclaves proprement dits. Nous croyons, en effet, avec MM. Dev Raj et Ram Sharan Sharma, que toute la première partie du chapitre XIII traite uniquement d'esclavage à terme fixe ⁽¹⁾. Cette distinction a malheureusement été obscurcie par la traduction de Shamasastri qui emploie indifféremment le mot *slave* alors que l'*Arthaśāstra* utilise, au moins en ce qui concerne le type le plus courant d'esclavage temporaire, l'engagement pour dettes, un terme particulier, celui d'*āhitaka*, « engagé », par opposition à *dāsa*, « esclave » ⁽²⁾.

L'engagé ne peut se voir imposer certains travaux considérés comme dégradants ni certains traitements déshonorants. Ainsi le créancier n'a pas le droit de lui faire transporter un mort ou de lui faire ramasser des restes ou des ordures, interdiction qui est sanctionnée par la perte de sa créance ⁽³⁾. La même sanction frappe le maître qui s'est fait baigner nu par une femme donnée en gage, ou qui l'a battue ou violée ⁽⁴⁾. Toute contravention à ces dispositions de la part du maître entraîne la libération de l'engagé ⁽⁵⁾. Il en est de même lorsqu'un homme de haute naissance donné en gage se trouve soumis à de mauvais traitements : Kauṭilya reconnaît alors à ce dernier le droit de s'enfuir ⁽⁶⁾. Toujours selon l'*Arthaśāstra* le maître agissant à sa guise avec l'esclave ou la nourrice donnée en gage est passible de la première amende pour violence ⁽⁷⁾. Il est punissable plus sévèrement si celle-ci appartient à autrui ⁽⁸⁾. S'il s'agit d'une vierge, la faute du créancier qui l'a déshonorée, ou qui a permis à un autre de le faire, est réprimée avec une rigueur encore accrue : le coupable perd non seulement le montant du gage mais il se trouve en outre obligé de verser, à la jeune fille, une dot et, à l'État, une amende s'élevant au double de cette dot ⁽⁹⁾.

Dans un certain nombre d'hypothèses cette protection accordée par le droit aux esclaves temporaires était étendue, selon Kauṭilya, aux esclaves définitifs eux-mêmes. L'*Arthaśāstra* nous apprend, en effet, que les pauvres femmes et les vieilles esclaves du roi étaient garanties contre l'importunité de l'inspecteur du tissage ⁽¹⁰⁾, que le maître avait l'obligation de libérer son esclave lorsqu'elle avait eu de lui un enfant ⁽¹¹⁾, qu'il se voyait interdire la vente ou la mise en gage d'une esclave enceinte à moins qu'il ne lui eût accordé un secours pour la période de

(1) *Id.*, p. 91-92. Ce texte est interprété de la même manière par Breloer, *op. cit.*, p. 42-43.

(2) Voir Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 164.

(3) Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastri, p. 206; trad. Meyer, p. 287-288); Dev Raj, *op. cit.*, p. 89 et 92, n. 5.

(4) *Ibid.*; Ruben, *op. cit.*, p. 82.

(5) *Ibid.*

(6) Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastri, p. 206; trad. Meyer, p. 288).

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.*; Dev Raj, p. 89.

(9) Kauṭ., *ibid.*; Dev Raj, *op. cit.*, p. 89 et 92, n. 7.

(10) Kauṭ., II, 23 (trad. Shamasastri, p. 126; trad. Meyer, p. 176); Ruben, *op. cit.*, p. 82.

(11) Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastri, p. 207; trad. Meyer, p. 289); Dev Raj, *op. cit.*, p. 90 et 93, n. 13; Ruben, *op. cit.*, p. 82. Même solution en Chine : C. Martin Wilbur, *op. cit.*, p. 161 : « The child of a slave woman and her master might be free, especially if it were a boy ».

l'accouchement ⁽¹⁾, qu'il ne devait pas la faire avorter ⁽²⁾, que les gardiens de ville ⁽³⁾ ou de prison ⁽⁴⁾ abusant de femmes esclaves étaient châtiés. Était puni également celui qui violait la fille de son esclave : il devait en outre lui constituer une dot et lui donner des bijoux ⁽⁵⁾. Quant à celui qui tenait une femme en esclavage pour avoir payé sa rançon (il s'agit là vraisemblablement d'une condamnée en justice pour laquelle un tiers avait versé la composition pécuniaire), s'il lui faisait violence, il avait non seulement à s'acquitter d'une amende, mais encore à fournir à la femme des vêtements et de l'argent ⁽⁶⁾.

Comme on le voit, la protection juridique accordée aux esclaves indiens visait principalement les femmes. On peut noter cependant quelques dispositions relatives aux individus de condition servile dans leur ensemble ⁽⁷⁾ et d'autres mesures concernant spécialement les enfants. Il était notamment interdit au maître d'imposer à un orphelin de moins de huit ans des travaux malsains. Le droit ne lui était pas reconnu non plus de vendre ou d'engager cet enfant dans un pays étranger ⁽⁸⁾. Le contrevenant était passible d'une amende.

A ces différentes mesures de protection établies au profit des esclaves, M. Dev Raj ajoute ce qu'il qualifie de « protection contre l'enlèvement » ⁽⁹⁾. Mais c'est aborder là une tout autre question. Si Kauṭilya mentionne, à plusieurs reprises, des peines sanctionnant l'enlèvement d'esclaves ⁽¹⁰⁾, ce n'est pas alors la protection de l'esclave lui-même qu'il a en vue, mais bien celle du maître. La soustraction d'un *dāsa* cause, en effet, à ce dernier un préjudice analogue à celui résultant du vol de n'importe quel élément de son patrimoine. Nous rejoignons ici ce que nous avons dit au début de ce paragraphe, à savoir que l'esclave, tout au moins l'esclave perpétuel, était assimilé à une *res* par le droit indien qui ne lui reconnaissait pas la personnalité juridique.

En résumé l'étude attentive des textes révèle d'abord l'existence d'une différence très nette de statut entre la servitude temporaire et la servitude définitive, seule cette dernière présentant des analogies certaines avec l'esclavage antique. Un correctif cependant à cette distinction : la servitude temporaire pouvait se transformer — ef le cas devait être fréquent — en servitude définitive.

L'esclave perpétuel, qui nous intéresse principalement ici, n'était pas considéré comme une personne destinée à jouer un rôle sur la scène juridique, mais comme un simple élément du patrimoine. Tel était le principe. Mais, dans l'Inde pas plus

(1) Kauṭ., *ibid.*

(2) Kauṭ., III, 20 (trad. Shamasastri, p. 224; trad. Meyer, p. 312).

(3) Kauṭ., II, 36 (trad. Shamasastri, p. 164; trad. Meyer, p. 234-235); Ruben, *op. cit.*, p. 82.

(4) Kauṭ., IV, 9 (trad. Shamasastri, p. 253; trad. Meyer, p. 349-350); Ruben, *op. cit.*, p. 82-83.

(5) Kauṭ., IV, 12 (trad. Shamasastri, p. 260; trad. Meyer, p. 359). Meyer traduit ici différemment : « Entehrt einer eine Sklavin, die würdig oder fähig ist, sich loszukaufen... » ou « die der Loskaufung (durch einen anderen, d. h. der Freiheit) würdig ist » ou encore : « die umden Preis der Loskaufung (der Freilassung) fähig ist »; Ruben, *ibid.*; Dev Raj, *op. cit.*, p. 95.

(6) Kauṭ., *ibid.*

(7) Notamment une phrase, dont le sens est d'ailleurs controversé, selon laquelle ceux qui ne prenaient soin ni de leurs esclaves, ni des personnes qu'ils possédaient en gage, ni de leurs parents, devaient être ramenés par le roi à l'observation de leur devoir : Kauṭ., II, 1 (trad. Shamasastri, p. 47; trad. Meyer, p. 60).

Voir à cet égard Ruben, *op. cit.*, p. 80 et Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastri, p. 207; trad. Meyer, p. 289) qui interdit au maître d'emprisonner l'esclave sans raison (selon Shamasastri) ou qui punit celui qui sans motif empêche l'esclave de recouvrer sa liberté (selon Meyer).

(8) Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastri, p. 207; trad. Meyer, p. 289).

(9) Dev Raj, *op. cit.*, p. 95.

(10) Kauṭ., III, 17 (trad. Shamasastri, p. 217; trad. Meyer, p. 303), et IV, 10 (trad. Shamasastri, p. 255; trad. Meyer, p. 352).

qu'à Rome ou ailleurs ⁽¹⁾, les juristes n'ont pu faire abstraction du fait que l'esclave était un être humain. Peut-être ont-ils donc, dans une certaine mesure, tenu compte de ses liens de famille. En ce qui concerne la possibilité pour lui d'avoir un patrimoine les textes sont contradictoires. Mais il est indiscutable que lui était reconnue la faculté d'acquérir, de contracter, voire même de témoigner en justice lorsque tel était l'intérêt du maître ou l'intérêt général. Une pareille faculté n'implique d'ailleurs nullement, nous l'avons vu, que l'esclave indien ait été capable juridiquement, son rôle n'étant alors que celui d'un simple instrument du maître ou du juge. Enfin, tardivement sans doute, l'esclave, la femme surtout, a pu bénéficier d'une certaine protection du droit.

Telle était la condition juridique du *dāsa*. Mais, pour se faire une idée exacte de l'esclavage dans l'Inde, il reste encore à examiner la condition de fait de la classe servile car, nous tenons à la souligner, il s'agit là de questions tout à fait différentes.

Une première remarque s'impose quand on étudie l'esclavage indien, c'est qu'il revêt un caractère presque exclusivement domestique. S'il se distingue de l'esclavage romain et, plus largement, de celui pratiqué dans tout le bassin méditerranéen à l'époque antique, c'est en ce domaine beaucoup plus que sur le plan juridique. Sans doute trouve-t-on mention, chez les auteurs indiens, d'esclaves employés sur les domaines ou dans les greniers royaux, mais leur nombre paraît avoir été infime par rapport à celui des *dāsa* utilisés par les familles à l'usage purement domestique ⁽²⁾. Toujours est-il que ce sont à peu près uniquement des esclaves domestiques que mettent en scène les *Jātaka* ⁽³⁾. Il remplissaient dans les maisons des fonctions diverses : les hommes étaient cuisiniers, valets, gardiens de porte, faisaient partie de la suite de princes ou de gens fortunés, destinée à les protéger, à les servir, ou même simplement à souligner leur rang dans la société. Quant aux femmes, elles pouvaient être employées comme nourrices, porteuses d'eau, cuisinières, décoratrices de riz, ou bien appartenir, elles aussi, à la suite de personnages occupant une position élevée dans la hiérarchie sociale, notamment à celle des reines et des princesses, ou enfin, au titre de *nāṭaka-itthi*, c'est-à-dire de danseuses, faire partie des harems princiers où elles ne tenaient évidemment pas le rôle d'épouses principales, mais celui de concubines destinées au divertissement du maître ⁽⁴⁾.

(1) W. W. Buckland, *The Roman law of slavery*, p. 155 : « The recognition of the slave's individuality was due to considerations of convenience and common sense... »; Westermann, *The slave systems of Greek and Roman antiquity*, Philadelphia 1955, p. 81 : « Special treatment of the slave as *res* was necessarily required, however by the recognition of these human qualities which distinguished him from other objects of use and exchange. (This was recognized in the differentiation of agricultural property into *instrumentum mutuum, semi-vocale et vocale*, made by Varro, *De re rustica*, I, 17, 1.) » Voir aussi, pour l'Égypte, Abd el-Mohsen Bakir, *Slavery in Pharaonic Egypt*, Le Caire, 1952; pour la Mésopotamie, Siegel, *op. cit.*, p. 28 : « While it is true that legally the slave in Ur III was considered primarily as a thing, there is a good evidence to show that he was actually treated as a person in several respects ». Voir aussi pour l'esclavage dans notre propre droit : J. Carbonnier, *L'esclavage sous le régime du Code civil*, in *Ann. de la Faculté de Droit de Liège*, 1957, p. 55-63.

(2) Iljin, *op. cit.*, p. 110-111; Ruben, *op. cit.*, p. 88-89. Cette conclusion résulte aussi de l'étude faite par M. Dev Raj.

(3) Voir notamment les *Jāt.* 289, 330, 354, 419 Einl., rapportés par M. Ruben, *op. cit.*, respectivement p. 36, 50-51, 52 et 67.

(4) Dev Raj, *op. cit.*, p. 54-60; Ruben, *op. cit.*, p. 73. Le rôle des chanteuses et danseuses des temples n'était guère différent, Chattopadhyay, *op. cit.*, p. 8 : « The Devadashis were pretty slave girls who were compelled to be attached to the various Hindu temples of India. The Devadashis were usually purchased from their poor parents or slave merchants in their infancy by the priests of the different temples all over the country. They were carefully reared up by them. They were well trained in music, dancing and other fine arts. Outwardly they were married to gods of the

Si nous cherchons maintenant à déterminer l'appartenance de ces divers esclaves domestiques, nous les voyons le plus souvent, dans les *Jātaka*, agir pour le compte du roi ou des négociants des villes, puis, mais en nombre moindre, ouvrier pour les gros propriétaires fonciers, les ministres, les chefs militaires, les brahmanes occupant les postes de professeurs ou de chapelains, être attachés à la personne d'ermite ou travailler au service d'hétaïres⁽¹⁾. Les monastères bouddhiques possédaient également des esclaves⁽²⁾, ce qui peut sembler contraire à la règle établie par le Bouddha lui-même prescrivant que les esclaves ne pouvaient être admis dans son ordre qu'après leur affranchissement. Mais, comme le fait remarquer très justement M. Dev Raj, il n'y avait aucune contradiction entre cette prescription relative à la communauté bouddhique proprement dite et l'utilisation de la main-d'œuvre servile pour le travail d'entretien des monastères⁽³⁾. Sur ce point encore le parallélisme est frappant avec ce qui s'est passé en Occident. Comme l'avait fait le canon bouddhique, le droit ecclésiastique chrétien interdisait aux esclaves l'entrée dans les ordres, sauf affranchissement préalable consenti par le maître⁽⁴⁾. Les monastères chrétiens, semblables en cela aux communautés bouddhiques, n'en ont pas moins eu recours à la main-d'œuvre servile. Grands propriétaires terriens, ils ont agi exactement comme le faisaient à la même époque les laïcs sur leurs domaines. La règle de l'affranchissement préalable n'intervenait que lorsqu'il s'agissait d'introduire l'esclave au sein même de la communauté monastique et non lorsque celui-ci n'avait pour simple mission que de travailler pour elle et extérieurement à elle. Peut-être faut-il voir là une déviation de l'idéal primitif mais cette déviation était inévitable à partir du moment où les moines, abandonnant la vie errante et solitaire qui avait été d'abord la leur, se furent groupés et fixés au sol sous forme de communautés nombreuses dont l'entretien posait de graves problèmes d'ordre économique et social. Quoi qu'il en soit, malgré le silence ou les dénégations de certains auteurs, incapables d'admettre ce qui apparaît à leurs yeux comme une contradiction avec la morale bouddhique, il est certain que les monastères ont employé la main-d'œuvre servile. Le plus souvent c'étaient même soit des esclaves, soit des biens destinés à la subsistance de ces derniers qui constituaient l'essentiel des libéralités faites aux communautés bouddhiques par les riches bienfaiteurs⁽⁵⁾.

temples they were attached to, and they were considered as sacred beings and, therefore, could not be touched by others. They were supposed to dance and sing in the temple every day in the morning and evening during the Arati (prayer and worship) before the altar of God. A Devadashi could never legally marry any human being during her life time. Sometimes, the kings and rich men also presented to the temples many beautiful slave girls who were confined there as the Devadashis. A Devadashi was severely dealt with if she married a commoner and tried to fly away.

« But curiously enough, these sweet blonds who were ravishingly beautiful, were secretly enjoyed by the priests. They were nothing but the concubines of the priests of the temples, who could utilise them according to their own sweet will. »

(1) Ruben, *op. cit.*, p. 73-77; Dev Raj, *op. cit.*, p. 51-52, 61-63.

(2) Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, Colombo, 1956, p. 165-166.

(3) Dev Raj, *op. cit.*, p. 65-69; Walpola Rahula, *op. cit.*, p. 147; Chattopadhyay, *op. cit.*, p. 12.

(4) Gangres, c. 3, Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. I, 1, p. 1034; I Tolède, c. 10 (Mansi, III, col. 1000), *PL*, t. LIV, col. 611. Pour l'Inde, voir notamment Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 135 et suiv.

(5) Walpola Rahula, *op. cit.*, p. 147 : « The evidence available shows that slaves, both male and female, were employed in monasteries from early days, and for their maintenance, large sums of money were deposited ». Les traités de discipline indiens et le témoignage du moine Fa-hien, qui fit un pèlerinage dans l'Inde au début du V^e siècle, confirment l'existence, à cette époque, de donations d'esclaves aux communautés bouddhiques : J. Gernet, *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V^e au X^e siècle*. Des pratiques identiques étaient d'ailleurs suivies en

Les esclaves employés ainsi au travail domestique ou à la culture des grands domaines, laïques ou religieux, étaient-ils convenablement traités? Il est vraisemblable que, d'une manière générale, ils l'étaient plus humainement que leurs homologues utilisés dans les mines ou les *latifundia* d'Occident. Le négociant ou le petit propriétaire avait tout intérêt à les nourrir suffisamment et même à les soigner en cas de maladie, de la même façon qu'il avait intérêt à ménager ses bêtes de somme ou les animaux de son cheptel. Il est permis de penser aussi que les familles modestes qui employaient un seul ou tout au plus quelques esclaves étaient amenées, par l'effet du travail en commun, à les considérer comme intégrés à leur groupe. La situation de tels esclaves devait ressembler quelque peu à celle des *servi* de la Rome ancienne.

Il ne faudrait toutefois pas se faire de la condition de l'esclave indien un tableau trop idyllique. Sans aller jusqu'à s'apitoyer, comme le fait M. Dev Raj, sur le caractère pénible des besognes de la porteuse d'eau, de la décortiqueuse de riz ou de la cuisinière parce qu'elles devaient se lever tôt, été comme hiver, et que leur travail était fatigant et sale ⁽¹⁾, on peut admettre que le sort du *dāsa* n'était pas toujours des plus enviables.

En guise d'aliments, les *Jātaka* nous apprennent que les esclaves pouvaient recevoir de la balle de riz ⁽²⁾. Leurs rations étaient généralement misérables ⁽³⁾. Kauṭilya confirme ce témoignage lorsqu'il indique que les *dāsa* étaient nourris de son et de farine ⁽⁴⁾ et abreuvés de mauvaise boisson, qu'ils pouvaient partager avec les animaux et particulièrement avec les porcs ⁽⁵⁾. Encore ce médiocre ravitaillement ne leur était-il accordé qu'en proportion du labeur fourni ⁽⁶⁾.

Comme on peut le supposer, le vêtement était à l'avenant. Il était simplement constitué, si l'on en croit le *Dhammapada*, par une pièce de coton sale ⁽⁷⁾. De même Apollonius de Tyane, décrivant les esclaves qui avaient accompagné à Rome une ambassade indienne, précise qu'ils étaient « nus sauf pour une pièce d'étoffe couvrant leurs parties génitales » ⁽⁸⁾, ce qui n'a rien d'étonnant, les pauvres gens étant, aujourd'hui encore, dans l'Inde du Sud, vêtus de cette façon rudimentaire.

Si l'on examine les travaux accomplis par les esclaves, on s'aperçoit qu'ils étaient de nature très variée. Il s'agissait le plus fréquemment, comme nous l'avons déjà noté, d'occupations d'ordre domestique : cuisine ⁽⁹⁾, ménage, balayage, service de valet ou de femme de chambre ⁽¹⁰⁾, services corporels tels que ceux consistant à baigner les maîtres, les masser, les parfumer, les oindre d'huile, à leur laver les pieds, à les soigner lorsqu'ils étaient malades ⁽¹¹⁾, services de nourrice

Chine. *Id.*, p. 45, 63, 122-126, et au Cambodge à l'époque d'Angkor : Y. Bongert, *op. cit.*, p. 9 et p. 18, n. 40. Si le jainisme et le bouddhisme, comme le christianisme, ont prêché la mansuétude envers les esclaves et ont ainsi contribué à améliorer leur sort, ces doctrines, pas plus que le christianisme, n'ont réclamé l'abolition de l'esclavage. Voir, à cet égard, Chattopadhyay, *op. cit.*, p. 14.

⁽¹⁾ Dev Raj, *op. cit.*, p. 59, 77 et 81.

⁽²⁾ Ruben, *op. cit.*, p. 20-22. De telles pratiques n'étaient pas propres à l'Inde. Voir Lou Kan-Jou, *op. cit.*, p. 111.

⁽³⁾ Ruben, *op. cit.*, p. 22-23, 72. Le *Jāt.* 80 laisse supposer que manger du riz et de la viande était, pour les esclaves, quelque chose de tout à fait exceptionnel.

⁽⁴⁾ Kauṭ., II, 15 (trad. Shamasastri, p. 103; trad. Meyer, p. 145); Dev Raj, *op. cit.*, p. 96.

⁽⁵⁾ Kauṭ., II, 25 (trad. Shamasastri, p. 131-132; trad. Meyer, p. 185); Dev Raj, *op. cit.*, p. 97.

⁽⁶⁾ Kauṭ., II, 24 (trad. Shamasastri, p. 130; trad. Meyer, p. 183).

⁽⁷⁾ Dev Raj, *op. cit.*, p. 81.

⁽⁸⁾ H. G. Rawlinson, *Intercourse between India and the western world*, Cambridge, 1916, p. 146, cité par Dev Raj, *op. cit.*, p. 100.

⁽⁹⁾ Kauṭ., II, 27 (trad. Shamasastri, p. 137; trad. Meyer, p. 193).

⁽¹⁰⁾ Dev Raj, *op. cit.*, p. 57.

⁽¹¹⁾ Ruben, *op. cit.*, p. 75-76.

ou de bonne d'enfants ⁽¹⁾, services de concubines ou de danseuses ⁽²⁾, mais aussi travaux des champs chez les particuliers, petits ou grands propriétaires ⁽³⁾, ou sur les domaines royaux ⁽⁴⁾, travaux dans les magasins de riches marchands ⁽⁵⁾ ou dans les ateliers et magasins royaux ⁽⁶⁾, services de gardes armés ⁽⁷⁾ assurant parfois la surveillance de prisonniers ⁽⁸⁾ ou de valets d'écurie s'occupant de chevaux ou d'éléphants ⁽⁹⁾. En revanche, comme le souligne M. Ruben ⁽¹⁰⁾, il n'est question, ni dans les *Jātaka*, ni dans Kautilya, d'esclaves utilisés dans les mines, les travaux publics ou dans une industrie quelconque. Kautilya fait bien une allusion aux mines royales mais simplement pour indiquer que les brahmanes coupables y étaient envoyés après avoir été marqués. Il faut cependant supposer que les mineurs n'étaient pas uniquement recrutés de cette façon. Nous pensons pour notre part, malgré le silence des textes, que le travail des mines devait être alimenté au moyen de la main-d'œuvre servile à laquelle la marque au fer rouge assimilait les criminels de caste brahmanique ⁽¹¹⁾.

L'usage de marquer les esclaves au fer rouge n'était peut-être pas général, mais divers témoignages prouvent néanmoins son existence ⁽¹²⁾. Nous savons aussi que les *dāsa* étaient parfois mis aux fers ou chargés de chaînes ⁽¹³⁾, parfois astreints au travail jour et nuit ⁽¹⁴⁾ et que les coups et mutilations ⁽¹⁵⁾, voire la mort ⁽¹⁶⁾, ne leur étaient pas épargnés. Il n'y a d'ailleurs rien d'étonnant à ce que des maîtres cruels aient ainsi agi avec leurs esclaves puisqu'ils le faisaient impunément. Les excès les plus graves ne devaient cependant pas être la règle. Les exemples de pareils abus sont en effet relativement rares. N'oublions pas que le bouddhisme avait mis l'accent sur l'humanité à l'égard des esclaves. L'empereur Aśoka notamment, sans en faire une obligation juridique, exhortait son peuple à traiter avec égards

(1) Dev Raj, *op. cit.*, p. 58.

(2) Kaut., II, 27 (trad. Shamasastri, p. 137; trad. Meyer, p. 193); Ruben, *op. cit.*, p. 75.

(3) Ruben, *op. cit.*, p. 49-50, n° 38 (*Jāt.* 484), 39 (*Jāt.* 389) et 40 (*Jāt.* 489). Les travaux accomplis par les esclaves en Asie centrale indianisée étaient tout à fait analogues : Agrawala, *The position of the slaves and serfs as depicted in Kharosthi documents from Chinese Turkestan*, in *The Indian Historical Quarterly*, vol. 29/2 (juin 1953), p. 99.

(4) Kaut., II, 24 (trad. Shamasastri, p. 127; trad. Meyer, p. 177); Ruben, *op. cit.*, p. 49.

(5) Ruben, *op. cit.*, p. 54, n° 47 (*Jāt.* 125).

(6) Kaut., II, 27 (trad. Shamasastri, p. 137; trad. Meyer, p. 193).

(7) Ruben, *op. cit.*, p. 19-20, n° 8 (*Jāt.* 487).

(8) *Id.*, p. 30-31, n° 23 (*Jāt.* 92).

(9) *Id.*, p. 33-34, n° 25 (*Jāt.* 542.)

(10) P. 76-77.

(11) Cf. *supra*; Bṛhaspati, *Nirṇayaparakāraḥ*, 10 (ed. Aiyangar, p. 94) Kaut., IV, 8 (trad. Shamasastri, p. 250; trad. Meyer, p. 345); Nār., XIV, 10 (ed. Jolly, p. 102); Yāj., II, 270 (ed. Stenzler, p. 82).

(12) Dev Raj, *op. cit.*, p. 80; Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 97. Les inscriptions prouvent que les esclaves des temples brahmaniques étaient marqués du signe du trident, qui leur était imprimé sur le corps au fer rouge : Nilakanta Sastri, *op. cit.*, t. II, I, p. 365-366. Il s'agit évidemment là de témoignages très postérieurs à l'époque envisagée ici, mais il n'est toutefois pas exclu que de tels usages aient pu remonter à une époque bien plus ancienne. On trouve des pratiques analogues à Babylone et en Israël : Mendelsohn, *op. cit.*, p. 30-37, et R. de Vaux, *op. cit.*, t. I, p. 131-132.

(13) Dev Raj, *op. cit.*, p. 107; Ruben, *op. cit.*, p. 33-34, n° 25 (*Jāt.* 542); Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 108.

(14) Ruben, *op. cit.*, p. 52, n° 44 (*Jāt.* 330); Ghoshal, *op. cit.*, p. 91, n. 25; voir aussi, pour l'Asie centrale indianisée, Agrawala, *op. cit.*, p. 101.

(15) Manu, VIII, 299; Iljin, *op. cit.*, p. 107; Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 108. Ces coups n'étaient d'ailleurs pas réservés aux seuls esclaves : Manu, *ibid.*

(16) Iljin, *ibid.*; Ruben, *op. cit.*, p. 25, n° 15 (*Jāt.* 373); Dev Raj, *op. cit.*, p. 64-65; Ram Sharan Sharma, *ibid.* Pour la Chine antique, voir Kuo Mo-Jo, *Nôu-li-tché chê-t'ii (L'époque esclavagiste)* Pékin 1954, p. 98 et Wilbur, *op. cit.*, p. 153.

les *dāsa* ⁽¹⁾ et plaçait ce devoir sur le même plan que la révérence envers les autorités ou la libéralité envers les brahmanes ⁽²⁾. Une fois même, dans cette hiérarchie des attitudes morales, Aśoka range la mansuétude envers les esclaves avant l'obéissance aux parents et avant même le grand commandement du respect dû à la vie ⁽³⁾. De même Kauṭilya prescrit au maître de ne pas ignorer les besoins de ses esclaves, sous peine de se voir contraint par le roi à faire droit à leurs réclamations ⁽⁴⁾. Reste à savoir par quel moyen le roi faisait observer ce précepte de bienveillance à l'égard des esclaves. Il semble bien que Kauṭilya n'ait pas prévu plus qu'Aśoka, le recours à une voie de droit proprement dite, mais se soit contenté, d'affirmer là un principe de morale sociale qu'ils appartenait au roi de faire respecter, à l'égal de toutes les autres règles morales, en sa qualité de gardien suprême du *Dharma* ⁽⁵⁾. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'une conduite généreuse envers les esclaves a toujours été considérée dans l'Inde comme méritoire ⁽⁶⁾.

D'ailleurs si les textes fournissent des exemples d'agissements inhumains de la part des maîtres, les *Jātaka* nous montrent aussi des *dāsa* investis de missions de confiance ⁽⁷⁾ ou même complètement intégrés à la famille du maître ⁽⁸⁾. Cette assimilation de l'esclave aux membres de la famille était évidemment plus fréquente chez les petits propriétaires terriens qui n'employaient qu'une main-d'œuvre servile réduite. La coopération aux mêmes travaux, le partage d'un même mode de vie créaient alors entre maître et esclave une communauté d'efforts, d'intérêts et de sentiments propre à estomper les distinctions sociales. C'est ainsi que l'esclave du pauvre brahmane mis en scène par le *Jātaka* 354 déclare avoir aimé le fils de son maître comme son propre fils ⁽⁹⁾. De même Bīrāṇī, esclave, elle aussi, d'une famille brahmanique, se réjouissait de l'arrivée d'un hôte à la maison comme une mère de la venue d'un enfant ⁽¹⁰⁾.

Qu'il s'agisse de son statut juridique ou de sa condition de fait, on peut dire, en conclusion, que la situation de l'esclave indien, comme celle de l'esclave romain à l'époque ancienne, était très proche de celle des autres membres de la maison : femme et fils de famille. Comme eux, tant qu'il demeurait sous le pouvoir du chef de la famille, l'esclave n'avait aucune personnalité et, par conséquent, aucun droit. Dans l'Inde, la femme pouvait d'ailleurs être à la fois épouse et esclave. Le cas était même assez fréquent : c'était celui de la femme achetée pour jouer le rôle d'épouse ⁽¹¹⁾ ou encore de l'esclave de guerre élevée au rang d'épouse ⁽¹²⁾. L'existence de cette double qualité sur une même tête ne pouvait assurément qu'accroître l'analogie entre des situations déjà voisines. Rien ne le souligne davantage que l'idéal de l'épouse exalté par le *Jātaka* 269, qui n'est autre que celui de

(1) J. Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka*, Paris, 1950, p. 115 (neuvième édit sur rocher).

(2) *Id.*, p. 119-120 (onzième édit sur rocher). Voir aussi p. 125-132 (treizième édit sur rocher) et p. 171 (dernier des sept édits sur piliers).

(3) *Id.*, p. 119-120 (onzième édit sur rocher).

(4) Kauṭ., II, 1 (trad. Shamasastri, p. 47; trad. Meyer, p. 60).

(5) Voir, à cet égard, J. Duncan M. Derett, *op. cit.*, p. 202; R. Lingat, *L'influence juridique de l'Inde au Champa et au Cambodge*, in *Journ. asiat.*, 1949, p. 284.

(6) Iljin, *op. cit.*, p. 107.

(7) Dev Raj, *op. cit.*, p. 57-58; Ruben, *op. cit.*, p. 54-56, n° 47 (*Jāt.* 125); p. 58-59, n° 49 (*Jāt.* 39); p. 65-66, n° 61 (*Jāt.* 450); p. 66-67, n° 62 (*Jāt.* 97); p. 67, n° 63 (*Jāt.* 419); p. 67-68, n° 64 (*Jāt.* 14).

(8) Ruben, *op. cit.*, p. 50-51, n° 42 (*Jāt.* 354).

(9) *Ibid.*

(10) *Id.*, p. 51, n° 43 (*Jāt.* 541).

(11) Cf. *supra*.

(12) Dev Raj, *op. cit.*, p. 77 (VII).

l'épouse esclave, présenté comme supérieur à tous les autres comportements possibles de l'épouse : celui d'une amie, d'une sœur, d'une mère...⁽¹⁾. Nārada et Kātyāyana comparaient déjà la dépendance de la femme à celle de l'esclave⁽²⁾. La femme indienne ne pouvait jamais en effet acquérir sa liberté. Manu l'affirme : « Une petite fille, une jeune femme, une femme avancée en âge, ne doivent jamais rien faire suivant leur propre volonté, même dans leur maison⁽³⁾, et il en donne la raison : « Pendant son enfance, une femme doit dépendre de son père; pendant sa jeunesse, elle dépend de son mari; son mari étant mort, de ses fils; si elle n'a pas de fils, des proches parents de son mari ou, à leur défaut, de ceux de son père; si elle n'a pas de parents paternels, du souverain; une femme ne doit jamais se gouverner à sa guise »⁽⁴⁾.

Quant au fils de famille, sa situation était, elle aussi, assez semblable à celle de l'esclave, à cette différence près cependant qu'elle n'était pas définitive : lorsque le père mourait, les fils devenaient eux-mêmes chefs de famille, sans être astreints, comme à Rome, à demeurer sous la dépendance de l'aîné. Mais pendant la durée de la vie du père, les acquisitions du fils, accroissaient, comme le gain de l'esclave, le patrimoine paternel⁽⁵⁾.

De la condition servile se rapprochait aussi celle des travailleurs libres, appelés par les auteurs indiens *karmakara*, *pessa* ou *bhṛtaka*⁽⁶⁾. Kauṭilya traite en effet dans un même chapitre des esclaves et des autres travailleurs. Lorsqu'il parle des greniers du roi et de la nourriture de mauvaise qualité qui y était distribuée aux ouvriers, il indique encore parmi ceux-ci les *dāsa* et les *karmakara*⁽⁷⁾. Enfin, toujours d'après l'*Arthaśāstra*, les uns et les autres besognaient côte à côte sur les grands domaines royaux⁽⁸⁾.

Les indications fournies par Gautama sur la vie des travailleurs libres autorisent à penser, elles aussi, que la condition de ces derniers n'était pas tellement supérieure à celle des *dāsa* : comme ceux-ci, si nous l'en croyons, les *karmakara* vivaient de restes et se couvraient de vieux vêtements mis au rebut⁽⁹⁾.

(1) Ruben, *op. cit.*, p. 62, n° 56 (*Jāt.* 269).

(2) *Id.*, p. 91.

(3) Manu, V, 147.

(4) Manu, V, 148.

(5) Ruben, *op. cit.*, p. 93.

(6) Ruben, *op. cit.*, p. 85-86; Dev Raj, *op. cit.*, p. 78-79 et 112-113; Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 108, 151 et suiv.

(7) Kauṭ., II, 15 (trad. Shamasastri, p. 103; trad. Meyer, p. 145) et II, 25 (trad. Shamasastri, p. 131-132; trad. Meyer, p. 185).

(8) Kauṭ., II, 24 (trad. Shamasastri, p. 127; trad. Meyer, p. 177); Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 158.

(9) Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 94. En Grèce, la situation des travailleurs libres n'était pas, non plus, très différente de celle des esclaves : Westermann, *op. cit.*, s. v° *Sklaverei*, col. 916-917 : « Ferner liegt kein Beweis für einen Unterschied in der Behandlung freier und Sklavenarbeiter, die die gleiche Arbeit tun, bezüglich der Arbeitszeit vor... Die Sklavenarbeit in der Gruben von Laurion war zweifellos schwer und wurde unter den gefährlichen Umständen verrichtet, die die Bergwerkindustrie von jeher kennzeichneten, aber sie war für Sklaven und Frei gleich ». Voir aussi S. Lauffer, *Die Bergwerkssklaven von Laureion*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1955, Nr. 12, erster Teil, p. 15 : « Bergwerksunternehmer und Bergwerkssklave arbeiten hier gleichsam « Hand in Hand »; *id.*, Zweiter Teil, p. 177 : « Zwischen Sklaven und freien Lohnarbeitern bürgerlichen und nichtbürgerlichen Standes wurde hinsichtlich der Arbeitszeit und der Bezahlung im Bauwesen kein Unterschied gemacht »; p. 187 : « Die Arbeits- und Betriebsverhältnisse im laurischen Bergbau liessen erkennen dass die Bergwerkssklaven der klassischen Zeit in verschiedener Beziehung jedenfalls nicht ungünstiger gestellt waren als die freien Lohnarbeiter derselben Zeit... »

Un texte jain va jusqu'à placer les serviteurs dans la même catégorie que les bêtes de somme et les esclaves ⁽¹⁾.

Enfin les peines corporelles ne semblent pas leur avoir été épargnées si l'on en juge par les écrits bouddhiques ou jain qui les représentent travaillant dans la crainte du fouet ⁽²⁾.

Quel est alors le critère permettant de distinguer la catégorie des travailleurs libres de celle des esclaves? Il s'agit d'un critère purement juridique, les *karmakara*, contrairement aux *dāsa*, ne faisant pas l'objet d'un droit de propriété ⁽³⁾. Il en résultait pour eux une indépendance relative. C'est ainsi que les esclaves vivaient le plus souvent dans la maison du maître, tandis que les autres travailleurs possédaient généralement leur propre logis ⁽⁴⁾. Ce n'était d'ailleurs pas toujours pour eux un avantage car le *karmakara* se trouvait ainsi privé de la sécurité des moyens d'existence obligatoirement assurée par le maître à l'esclave ⁽⁵⁾.

On comprend que, dans ces conditions, de pauvres gens aient été amenés à vendre leur liberté et à choisir délibérément l'état servile. C'est peut-être aussi la vie difficile des travailleurs libres qui explique la rareté des cas d'affranchissement fournis par les textes ⁽⁶⁾. Il n'est pas impossible, en effet, comme cela arriva dans certains pays d'Extrême-Orient, après l'abolition de l'esclavage, que les individus soumis à une puissance dominicale s'exerçant avec modération aient préféré un joug supportable aux aléas d'une indépendance juridique non assortie d'une indépendance économique correspondante.

III. — La sortie de l'esclavage

La question ne fait difficulté que pour l'esclavage proprement dit.

Il existait en effet, nous l'avons vu, une servitude temporaire, dont l'issue, selon les cas, était subordonnée à des conditions variables, mais qui était toujours destinée à prendre fin plus ou moins rapidement ⁽⁷⁾. C'est ainsi que l'esclave pour dettes ou l'individu donné en gage recouvrait sa liberté dès que lui-même ou la personne qui l'avait engagé avait réussi à s'acquitter à la fois de la dette et des intérêts ⁽⁸⁾; l'esclave de guerre ou l'individu tombé en servitude à la suite d'un pari, lorsqu'il était en mesure de fournir un remplaçant d'une capacité de travail égale à la sienne ⁽⁹⁾; l'esclave pour une période déterminée, lorsque le terme était arrivé ⁽¹⁰⁾; l'esclave de nourriture, le *bhaktadāsa*, lorsque le maître cessait de le nourrir ⁽¹¹⁾; l'individu tombé en esclavage à la suite des relations qu'il entretenait

⁽¹⁾ Ram Sharan Sharma, *op. cit.*, p. 96.

⁽²⁾ *Id.*, p. 108.

⁽³⁾ *Id.*, p. 97. Les *karmakara* étaient généralement liés au maître par contrat, d'où leur nom de *bhṛtaka* qui leur était aussi donné.

⁽⁴⁾ *Ibid.* (*Jāt.* III, 445).

⁽⁵⁾ Lorsque l'esclavage fut aboli au Cambodge, beaucoup d'esclaves refusèrent pour cette raison la liberté qui leur était octroyée.

⁽⁶⁾ Dev Raj, *op. cit.*, p. 84; Ruben, *op. cit.*, p. 83.

⁽⁷⁾ Voir Breloer, *op. cit.*, p. 32 et suiv.

⁽⁸⁾ Nārada, V, 32; Breloer, *op. cit.*, p. 33; Kane, *op. cit.*, t. II, 1, p. 185.

⁽⁹⁾ Nārada, V, 34. Selon Kauṭilya, l'esclave de guerre doit verser une somme proportionnée au caractère dangereux du travail qu'il a accompli ou, ajoute assez curieusement cet auteur, la moitié de cette somme; Breloer, *op. cit.*, p. 34; Kane, *loc. cit.*

⁽¹⁰⁾ Nārada, V, 33; Kane, *loc. cit.*

⁽¹¹⁾ Nārada, V, 36; Breloer, *op. cit.*, p. 33; Kane, *loc. cit.*

avec une esclave, dès lors qu'il cessait ces relations ⁽¹⁾; celui qui avait été sauvé en temps de famine et réduit de ce fait en servitude, lorsqu'il pouvait fournir à son maître une paire de bœufs ⁽²⁾; enfin l'esclave à titre de peine, aussitôt qu'il avait pu rembourser le montant de l'amende par son travail ⁽³⁾. La liberté pouvait aussi être rendue à l'esclave temporaire à titre de châtiment à l'égard du maître ⁽⁴⁾.

En revanche, les esclaves nés dans la maison, achetés, hérités ou reçus en donation, n'avaient aucun moyen de se libérer de leur propre initiative ⁽⁵⁾. Sans doute pouvaient-ils être tentés de s'enfuir, espérant ainsi échapper au pouvoir du maître. Toutefois, même dans l'hypothèse la plus favorable, celle où le maître ne parvenait pas à retrouver leur trace, il ne s'agissait là que d'une simple libération de fait, qui ne pouvait jamais être définitive. L'État, il est vrai, ne semble pas s'être soucié de la poursuite des fuyards, dont le soin était laissé aux particuliers ⁽⁶⁾, mais la condition d'un esclave fugitif n'en demeurait pas moins essentiellement précaire. Il reste à savoir si ces individus traqués pouvaient bénéficier d'un droit d'asile dans les temples brahmaniques ou les monastères bouddhiques. En ce qui concerne les premiers, qu'ils fussent çivaïtes ou vishnouïtes, nous n'avons guère d'indications permettant de l'affirmer ⁽⁷⁾; les seconds, au contraire, paraissent bien avoir joué ce rôle d'asile inviolable au bénéfice des fuyards ⁽⁸⁾. Il convient toutefois de préciser la portée de ce droit d'asile. S'il faut entendre, avec M. Ruben, la possibilité, pour le fugitif, de se faire moine et d'échapper ainsi définitivement à toute poursuite, nous sommes alors d'accord avec cet auteur pour penser que les États ou les rois n'ont pu reconnaître une telle institution propre à troubler gravement l'ordre social ⁽⁹⁾. Nous savons d'ailleurs que le rituel bouddhique, tout comme celui de l'Église chrétienne, subordonnait l'ordination de l'esclave à son affranchissement préalable par le maître ⁽¹⁰⁾. Mais le droit d'asile est tout autre chose que cette soustraction permanente aux règles du droit. Dans les nombreuses civilisations qui l'ont connue cette institution, entendue au sens strict, n'a eu d'autre fin que de faire respecter le caractère sacré de certains lieux ou de certains édifices par la prohibition de toute violence ou de tout acte incompatible avec leur affectation essentiellement religieuse ⁽¹¹⁾. C'est donc en raison du caractère

(1) Nārada, V, 36; Breloer, *loc. cit.*; Kane, *loc. cit.*

(2) Nārada, V, 31; Kātyāyana, 731; Breloer, *op. cit.*, p. 34; Kane, *loc. cit.*

(3) Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastri, p. 207; trad. Meyer, p. 288); Dev Raj, *op. cit.*, p. 92.

(4) Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastri, p. 206; trad. Meyer, p. 287-288); cf. *supra*.

(5) Nār., V, 29 :

tatra pūrvaś caturvargo dāsatvān na vimucyate /
prasādād dhanino'nyatra dāsyam eṣāṃ kramāgatam /

Cf. n. 1, p. 154.

(6) Iljin, *op. cit.*, p. 106; Ruben, *op. cit.*, p. 56. Il semble en avoir été encore ainsi au XVIII^e siècle si l'on en juge d'après les actes de la pratique : Subhadra Jha, *Deux actes de vente d'esclaves en sanskrit au XVIII^e siècle*, in *Journ. asiat.*, 1950, p. 319-324. Dans ces actes les individus qui se vendent souscrivent à la clause prévoyant que, s'ils s'enfuient, ils devront être ramenés à leur maître et rendus à leur condition d'esclaves « serait-ce d'auprès le trône royal ». Une telle clause eût été inutile si les autorités publiques avaient, dans tous les cas, veillé à ramener les fugitifs.

(7) Ce droit d'asile existait cependant dans les temples brahmaniques du Cambodge : Barth et Bergaigne, *Inscriptions sanscrites du Campa et du Cambodge*, LVI-LX, p. 413 et suiv. (Stèles du Thnal Baray); G. Coëdès, *Inscriptions du Cambodge*, t. II, p. 78 (Stèle de Vat Ph'ū).

(8) Walpola Rahula, *op. cit.*, p. 142-143.

(9) Ruben, *op. cit.*, p. 56.

(10) Walpola Rahula, *op. cit.*, p. 146, qui cite le *Samantapāsādikā*. Voir aussi, pour le Cambodge, Y. Bongert, *op. cit.*, p. 15.

(11) P. Timbal Duclaux de Martin, *Le droit d'asile*, Paris, 1939, p. 1. Voir aussi la préface de G. Le Bras à ce même ouvrage.

inviolable du refuge que le délinquant peut espérer une protection temporaire contre la rigueur de la loi. Les autorités religieuses jouissant du privilège du droit d'asile ne peuvent, en effet, s'opposer à l'application de la règle de droit sans risquer de graves conflits avec les pouvoirs publics, voire même la suppression de leur prérogative.

Capturé, le fugitif retombait évidemment sous le joug. Selon toute probabilité, il avait en outre à craindre le ressentiment du maître qui pouvait, certes, agir avec magnanimité comme dans le *Jātaka* 125 ⁽¹⁾, mais qui jouissait de la plus grande liberté, nous l'avons vu, dans l'administration des châtiments. La marque au fer rouge semble avoir été l'une des sanctions les plus courantes ⁽²⁾. Elle avait l'avantage, sinon de prévenir toute nouvelle tentative de fugue, au moins d'en compromettre le succès, en facilitant la recherche du fuyard. Il n'existait de sanction légale de la fuite de l'esclave que dans l'hypothèse de servitude temporaire ou, plus précisément, d'engagement pour dettes qui, rappelons-le, dès la première velléité d'évasion, se transformait en esclavage perpétuel ⁽³⁾.

La fuite n'étant qu'un moyen fort aléatoire et dénué d'effets juridiques, l'esclave définitif n'avait pratiquement qu'une seule ressource : espérer en la générosité du maître. Sans doute faut-il signaler ici un cas d'affranchissement obligatoire mentionné tant par Nārada que par Yājñavalkya : celui de l'esclave qui a sauvé son maître en danger de mort ⁽⁴⁾. Il y avait aussi, selon Kauṭilya et Kātyāyana, celui de la femme esclave, enceinte des œuvres de son maître, et de l'enfant qu'elle avait mis au monde ⁽⁵⁾. Mais ces solutions, rapportées par les textes, ne trouvaient application que dans des circonstances assez exceptionnelles et, en tout cas, excluaient de leur bénéfice la masse de la classe servile dans son ensemble. Seul l'affranchissement volontaire, abandonné à l'entière discrétion du maître, était susceptible de portée générale encore que son bénéfice fût refusé à l'ascète renégat, pour lequel toute possibilité d'affranchissement était exclue ⁽⁶⁾. C'était un acte solennel, dont la description nous est fournie par Nārada. Lorsqu'un maître se proposait de libérer un esclave qui lui avait donné satisfaction, il devait prendre un vase rempli d'eau, que celui-ci apportait sur l'épaule, et le briser, après quoi il répandait sur la tête de l'intéressé des grains de riz et des fleurs tout en prononçant trois fois la formule : « Tu n'es plus esclave ». Enfin il le renvoyait en prenant soin qu'il s'en allât la face tournée vers l'Est ⁽⁷⁾.

(1) Ruben, *op. cit.*, p. 54-56, n° 47.

(2) Dev Raj, *op. cit.*, p. 80. Il en était de même en Grèce : G. Glotz, *op. cit.*, p. 239; S. Lauffer, *op. cit.*, erster Teil, p. 50, et en Israël : R. de Vaux, *op. cit.*, p. 132.

(3) Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastri, p. 206; trad. Meyer, p. 287).

(4) Nār., V, 30; Yāj., II, 182; Kane, *op. cit.*, t. II, 1, p. 185.

(5) Kauṭ., III, 13 (trad. Shamasastri, p. 207; trad. Meyer, p. 289); Kāt. 723.

svadāsīm yas tu saṃgacchet prasūtā ca bhavet tataḥ /
avekṣya bījaṃ kāryā syān na dāsī sāvayā tu sā //

Kane, *op. cit.*, t. II, 1, p. 186. Voir note 6, p. 153.

(6) Nār., V, 35; Yāj., II, 183; Kāt. 731 :

pravrajyāvasito dāso muktavyāśca na kena cit /

Kane, *op. cit.*, t. II, 1, p. 185. Voir note 3, p. 160.

(7) Nār., V, 42-43 :

svadāsam icched yaḥ kartum adāsam prītimānaḥ /
skandhād ādāya tasyāsau bhindyāt kumbhaṃ sahāmbhasā //
sākatābhiḥ sapuṣpābhir mūrdhany adhbir avākiret /
adāsa iti coktvā triḥ prānmukhaṃ tam athotsrjet //

Ces affranchissements étaient-ils courants? Il est difficile de le dire. Les exemples en sont rares.

Nous sommes assez mal renseignés également sur les motifs pouvant les inspirer. Il est très probable que dans l'Inde, comme ailleurs, ils étaient considérés comme une œuvre pie et que le sentiment religieux a pu, dans bien des cas, les favoriser ⁽¹⁾. Mais, comme ailleurs aussi, des mobiles moins désintéressés ont certainement contribué à infléchir la volonté du maître dans un sens libéral. L'affranchissement intervenait, en effet, le plus souvent contre le versement d'une certaine somme qui en constituait le prix et dont le montant était même tarifé par l'usage ⁽²⁾. Ce prix correspondait à la valeur vénale de l'esclave ⁽³⁾. Il reste à se demander comment celui-ci pouvait payer ce prix, surtout si l'on admet qu'il n'était pas titulaire d'un patrimoine. Remarquons d'abord que la somme n'était pas forcément versée par le *dāsa* lui-même. Elle pouvait l'être, soit par un tiers ⁽⁴⁾, soit par des parents de l'esclave qui avaient pu conserver la condition d'hommes libres ⁽⁵⁾. Il n'était pas exclu non plus — Buddhaghosa en fournit la preuve ⁽⁶⁾ — que l'esclave, comme c'était le cas à Rome, empruntât de manière à se trouver en mesure de racheter sa liberté. Comme à Rome également le maître devait parfois laisser des biens entre les mains de l'esclave et permettre à celui-ci de s'approprier les bénéfices réalisés ⁽⁷⁾.

Une fois échappé à sa condition servile, quel allait être le statut de l'affranchi? Jouirait-il alors d'une liberté totale vis-à-vis de son ancien maître ou demeurerait-il, comme le voulait le droit romain pour le *manumissus*, tenu d'obligations et frappé d'incapacités diverses : *obsequium*, devoir de fidélité et de respect, *operae*, dons, présents et services, *bona* enfin qui conféraient au patron un droit de succession sur le patrimoine de l'affranchi, mort intestat et sans enfants? Les sources ne permettent guère de résoudre ce problème. Philostrate, toutefois, dans sa vie d'Apollonius de Tyane, rapporte que c'étaient les cotisations consenties par les affranchis de sa mère qui permettaient au jeune roi de subsister en exil ⁽⁸⁾. Tel est le seul indice accreditant l'hypothèse de l'existence dans l'Inde d'un état intermédiaire entre la liberté et l'esclavage. Il y aurait lieu de rechercher aussi quels étaient les rapports entre l'affranchi et l'État. Mais, pas plus qu'à la précédente, une réponse ne peut être donnée à cette question. M. Hjin qui, pourtant, inclinerait à croire à la spécificité de la condition de l'affranchi, est obligé de reconnaître

« Celui qui, content, désire faire que son esclave soit libéré de l'esclavage, celui-là doit briser, après l'avoir pris de l'épaule de celui-ci, un vase contenant de l'eau et il doit l'arroser sur la tête avec de l'eau contenant des grains et des fleurs. Et, ayant dit trois fois : « Tu n'es plus esclave », il doit le renvoyer face à l'Est. »

Kane, *op. cit.*, t. II, I, p. 186.

C'est à cette cérémonie que font sans doute allusion les textes cités par Dev Raj, p. 64-85, selon lesquels le maître « lavait la tête de l'esclave » en le déclarant libre.

(1) Dev Raj, *loc. cit.*; Walpola Rahula, *op. cit.*, p. 148-150.

(2) Dev Raj, *loc. cit.*, pour l'Asie centrale indianisée, voir Agrawala, *op. cit.*, p. 105.

(3) Ruben, *op. cit.*, p. 44-45.

(4) Walpola Rahula, *op. cit.*, p. 148.

(5) Le *Jātaka* 547 étudié par Ruben, *op. cit.* p. 42-46, n° 34, nous montre le grand-père rachetant ses deux petits-enfants au vieux brahmane qui les avait reçus en don de leur père, le prince-ascète Vessantara.

(6) Cité par Dev Raj, *op. cit.*, p. 85.

(7) R. Monier, *op. cit.*, t. I, p. 213 : « Les réformes civiles ou prétoriennes donnaient en fait une indépendance relative et une situation privilégiée à certains esclaves à qui les maîtres laissaient souvent une partie des bénéfices réalisés ».

(8) J. W. McCrindle, *Periplus of the Erythrean sea*, Calcutta, 1879, p. 12.

l'absence de fondement suffisant à cette opinion, en l'état actuel des études indiennes, et il observe même que le terme manque en sanskrit pour désigner l'individu libéré de l'esclavage ⁽¹⁾.

CONCLUSION

Après cette analyse de la servitude indienne, il reste à rechercher si l'institution considérée mérite vraiment le nom d'esclavage ou si cette dénomination, que nous lui avons donnée, n'a pu l'être, avec quelque apparence de légitimité, que faute d'un terme correspondant exactement, dans notre langue, à celui de *dāsa*. Autrement dit, nous revenons à notre point de départ : faut-il, ou non, accepter sans discussion le témoignage de Mégasthènes selon lequel l'Inde ancienne aurait ignoré l'esclavage ?

Pour ce faire il convient, croyons-nous, de définir, autant qu'il est possible, tant l'esclavage lui-même que des situations qui lui ressemblent, le servage par exemple, que l'on peut être tenté de confondre avec lui. Une fois ces précisions apportées dans le vocabulaire utilisé, il sera plus facile de déterminer si la servitude indienne peut être, à bon droit, assimilée à l'une de ces catégories.

La tâche est plus malaisée qu'il ne paraît. C'est qu'en effet, les Anciens, qu'ils fussent Grecs, Romains ou Indiens, qui connaissaient cependant fort bien l'institution pour la voir fonctionner sous leurs yeux, se sont bornés à la décrire de façon plus ou moins détaillée, mais n'ont jamais songé à la définir. Seul l'historien et le juriste modernes se sont efforcés de dégager de la condition servile ou de conditions voisines de l'esclavage les éléments leur apparaissant comme essentiels.

Il est donc nécessaire de vérifier si la servitude indienne répond à la définition de l'esclavage telle qu'elle a été dégagée par les juristes modernes et, en second lieu, si un parallélisme suffisant peut être établi entre elle et l'esclavage antique. Pour cette confrontation, nous croyons pouvoir prendre comme terme de comparaison l'esclavage romain parce qu'il est très bien connu et aussi parce qu'il est considéré à peu près universellement, à tort ou à raison, comme une sorte d'archétype même de l'esclavage ⁽²⁾.

Les manuels, dictionnaires et vocabulaires juridiques donnent à peu près tous une définition de l'esclavage retenant comme éléments constitutifs de cette institution l'absence de liberté de l'individu qui lui est soumis et son assimilation à un bien patrimonial ⁽³⁾. Certains auteurs ajoutent à ces traits fondamentaux

⁽¹⁾ Iljin, *op. cit.*, p. 98 : « Es ist uns nicht bekannt, dass der Freigelassene irgendwie noch weiter vom Herrn abhängig war. Nur im Mahabharata wird erwähnt, dass der Freigelassene seinen ehemaligen Herrn, wie ein Schüler seinen Guru, verehren muss; wenn dies auch als obsequium zu gelten hat, handelt es sich doch um nichts, was auf officium und opera hinwiese. Wir wissen auch nicht, wodurch sich der freigelassene Sklave von anderen Freien in ihrem Verhältnis zum Staat unterschied. Man kann sich schwer vorstellen, dass eine Zwischenschicht von Freigelassenen nicht ihren, wenn auch beschränkten Platz in der altindischen Gesetzgebung gefunden hätte, wenn sie wirklich dagewesen wäre; aber einstweilen sind dafür keine Belege gefunden und eine Bezeichnung dafür fehlt im Sanskrit ».

⁽²⁾ L'esclavage y occupe une telle place que l'on a pu écrire : « The Roman law of slavery has been called the most characteristic part of the most characteristic intellectual product of Rome » (M. I. Finley, *op. cit.*, p. 146).

⁽³⁾ Voir par exemple, P. G. Osborn, *A concise law dictionary for students and practitioners*, 2nd ed. London, Sweet and Maxwell, Toronto, Sidney, Melbourne, 1937, s. v^o *Servitus* [Slaver]y, p. 287 : « An institution of the *jus gentium* by which, contrary to nature, a man becomes the property of a master (Roman law) ».

Ceci était vrai aussi des esclaves autres que les *servi* romains. Voir R. Taubenschlag, *The law of*

l'absence de personnalité juridique de l'esclave, en prenant soin toutefois de préciser que, dans quelques hypothèses exceptionnelles, une certaine personnalité a pu lui être concédée ⁽¹⁾.

Parmi les définitions de l'esclavage, celle énoncée par la Convention internationale, relative à l'abolition de l'esclavage, de la traite des esclaves et des institutions et pratiques analogues à l'esclavage, établie à Genève le 25 septembre 1926 par la S.D.N., nous paraît particulièrement intéressante, parce qu'elle résulte des recherches approfondies et des réflexions d'experts de nombreux pays et, en outre, parce que ces juristes, de traditions diverses, se sont efforcés de tenir compte de tous les exemples connus d'esclavage, et non plus du seul esclavage gréco-romain. Selon cet aréopage international, par esclavage il faut entendre « l'état ou condition d'un individu sur lequel s'exercent les attributs du droit de propriété ou certains d'entre eux » ⁽²⁾. En dépit de la vocation tout à fait générale de cette définition, remarquons qu'elle demeure très traditionnelle. Comme le souligne le Comité spécial de 1951, dans son rapport au Conseil économique et social, elle n'est nullement susceptible d'embrasser toutes les formes de servitude dans toutes les sociétés. Aussi la Convention de 1956, dite « supplémentaire » à celle de 1926, prend-elle soin de distinguer de l'esclavage proprement dit les « institutions et pratiques analogues à l'esclavage » ou qui ressemblent à l'esclavage par certains de leurs effets ⁽³⁾ parmi lesquelles elle range :

1° La servitude en payement d'une dette;

Greco-Roman Egypt in the light of the papyri, Varsovie, 1955, p. 76 : « The slave is a personal chattel of his master and thus forms part of the latter's property as do also the female slave and her children ». Voici la définition de l'esclave de l'Asie centrale : Agrawala, *op. cit.*, p. 102-103 : « Slave as object of gift, exchange and sale there seems to have been no bar to the gift of slaves like eves and donkeys (Rg Veda, VIII, 56, 3). A slave was just like a movable property to be transferred, sold or given away according to whims and caprices of his master (doc. n° 133,143) ». Pour la Chine, C. Martin Wilbur, *op. cit.*, «... The following definition of « slave » is offered tentatively : « A slave is a person who is owned as actual property by another person, group, corporation or the State, whose services are therefore controlled, and who is accorded a distinct status as one of a group so owned and controlled ». Pour le Siam, R. Lingat, *op. cit.*, p. 44 : « ... Ces règles s'appliquent aux esclaves en tant qu'ils font partie du patrimoine de leur maître. Éléments de ce patrimoine, ils sont compris comme tels dans la succession du maître et peuvent être légués ou donnés par lui comme tout autre bien ». Voici enfin plusieurs définitions générales de l'esclavage, H. J. Nieboer, *Slavery as an industrial system*, Ethnological researches, 2nd ed., The Hague, 1912, p. 5 : « ...slavery is the fact that one man is the property or possession of another »; W. Westermann, *Athenaeus and the slaves of Athens*, Harvard Studies in classical Philology, special volume, Cambridge, 1941, p. 452, n° 2 : « Slavery is a system under which some human beings are chattels »; M. I. Finley, *op. cit.*, p. 145 : « And by slavery, finally, I mean roughly the status in which a man is in the eyes of the law and of public opinion and with respect to all other parties, a possession, a chattel of another man ».

⁽¹⁾ H.-L. et J. Mazeaud, *Leçons de droit civil*, t. I, Paris 1959, p. 461, § 441 : « Aujourd'hui tout être humain a la personnalité. Dans le monde antique, au contraire, un nombre considérable d'hommes, les esclaves, n'avaient pas la personnalité... »; R. Monier, *Petit vocabulaire de droit romain*, 3^e édition, Paris, 1942, s. v° *Servus*, p. 266 : « Individu dépourvu de toute personnalité juridique et légalement privé de la liberté, qui est rangé par les Romains parmi les *res mancipi* et assimilé à une chose, en ce sens qu'il peut être l'objet de droits, mais ne peut être titulaire de droits, en dehors de quelques hypothèses exceptionnelles, où sa personnalité a été reconnue au cours de l'empire »; Id., *Manuel élémentaire de droit romain*, t. I, Paris 1947, p. 211 : « ... quand l'état des mœurs et les nécessités économiques l'exigèrent, ils (les Romains) le protégèrent contre les abus de la puissance dominicale (*potestas*), lui conférèrent une certaine capacité juridique au profit de son maître et, enfin, lui reconnurent, dans son propre intérêt, une certaine personnalité juridique ».

⁽²⁾ Soc. des Nations, *Rec. des Traités et des engagements internationaux enregistrés par le Secrétariat de la S.D.N.*, vol. IX, 1927, p. 254-270. Voir aussi, sur cette Convention: Gino Vitta, *La défense internationale de la liberté individuelle*, Acad. de Droit international, Rec. des cours 1933, III, t. 45, p. 560 et suiv.

⁽³⁾ Voir Marc Schreiber, *Convention supplémentaire des Nations-Unies relative à l'abolition de l'esclavage, de la traite des esclaves et des institutions et pratiques analogues à l'esclavage*,

2° Le servage;

3° Certaines formes traditionnelles de travail non rémunéré ou insuffisamment rémunéré exigé par les propriétaires terriens et certains employeurs de main-d'œuvre ou leurs agents;

4° L'achat des épouses et la dévolution des veuves;

5° L'exploitation des enfants, notamment sous le couvert de l'adoption.

Toutes ces institutions ne nous intéressent pas au même degré. Retenons particulièrement la servitude pour dettes définie « l'état ou la condition résultant du fait qu'un débiteur s'est engagé à fournir en garantie d'une dette ses services personnels ou ceux de quelqu'un sur lequel il a autorité, si la valeur équitable de ces services n'est pas affectée à la liquidation de la dette ou si la durée de ces services n'est pas limitée ni leur caractère défini ».

Quant au servage auquel on a parfois voulu ramener la servitude indienne, la Convention de 1926 le décrit comme étant « la condition de quiconque est tenu par la loi, la coutume ou un accord, de vivre et de travailler sur une terre appartenant à une autre personne et de fournir à cette autre personne, contre rémunération ou gratuitement, certains services déterminés, sans pouvoir changer sa condition ». Dans cette définition deux éléments sont essentiels qui distinguent nettement le servage de l'esclavage : d'une part, l'aspect réel de la dépendance (*Hörigkeit*) s'opposant au lien personnel assujettissant l'esclave au maître (*Leibeigenschaft*), d'autre part le caractère déterminé des services conférant à son état une stabilité « absolument contraire à la notion même d'esclavage, dont l'arbitraire est un élément essentiel »⁽¹⁾.

De ces différentes définitions élaborées par les historiens et juristes modernes, il n'est pas douteux que c'est celle de l'esclavage qui cadre le mieux avec la description donnée précédemment de la servitude indienne. Mais celle-ci correspond-elle aussi aux traits de l'esclavage antique, et, notamment, de l'esclavage romain?

La comparaison des deux institutions que nous avons tenté de poursuivre tout au cours de ce travail fournit, en bref, le tableau que voici.

Les sources de l'esclavage, dans l'Inde comme à Rome, se remènent essentiellement à la naissance, mode originaire, à la vente, la succession héréditaire et la donation, modes dérivés d'acquisition de la condition servile. Quant à l'engagement dans l'un et l'autre droit, il ne crée, en principe tout au moins, qu'une servitude temporaire.

Le statut juridique de l'esclave se révèle tout à fait analogue, lui aussi, dans les deux civilisations antiques : le *dāsa*, pas plus que le *servus*, n'est considéré comme un être humain mais comme une chose patrimoniale propre à faire l'objet de contrats divers : vente, dation en paiement, donation, location, engagement. Comme le *servus* encore, le *dāsa* se voit frapper de diverses incapacités, simple conséquence d'ailleurs de son absence de personnalité juridique. Il ne peut ni contracter au moins pour lui, ni agir, ou témoigner en justice, dans son propre intérêt. Enfin, il peut bénéficier, dans des circonstances déterminées par la loi, d'une certaine protection juridique. Il ne s'agit là, toutefois, que d'hypothèses exceptionnelles

in *Ann. franç. de Droit international*, 1956, p. 547-557; G. Fisher, *Esclavage et Droit international*, in *Rev. gén. de Droit internat. publ.*, 1957, p. 71-101.

⁽¹⁾ Alexandre Eck, *La notion du servage à la lumière de la méthode comparative*, in *Le servage*, rec. publié par la Soc. Jean Bodin, Paris, 1959, p. 339-342. Voir aussi M. I. Finley, *The servile statuses of ancient Greece*, qui insiste sur la pluralité de statuts des « demi-libres » en Grèce et sur l'abus que l'on a fait du terme de servage pour désigner leur condition.

car normalement le *dāsa*, comme le *servus*, se trouve livré au bon plaisir du maître qui peut lui infliger des châtements allant jusqu'aux coups, aux mutilations, voire même, bien que les cas aient dû en demeurer assez rares, jusqu'à la mort.

Enfin le *dāsa*, semblable en cela au *servus*, recouvre sa liberté, soit en versant une certaine somme d'argent au maître, soit gracieusement, par la pure faveur de celui-ci.

A côté de ces similitudes certaines, quelques différences, mais fondées sur des textes douteux ou contradictoires avec d'autres, paraissent distinguer l'état de *dāsa* de celui de *servus*. C'est ainsi que le *dāsa* s'est peut-être vu reconnaître non seulement certains liens de famille mais aussi un droit au mariage et un droit au patrimoine. Les preuves formelles manquent cependant. Il n'est pas absolument impossible non plus que la situation de l'affranchi indien, très mal connue, ait été plus favorable que celle du *libertus*. Encore faudrait-il le démontrer.

D'autre part, sur un plan qui n'est plus juridique, mais économique, une opposition plus sensible apparaît entre les servitudes indienne et romaine. La première est restée, exception faite de l'utilisation de la main-d'œuvre servile sur les grands domaines et dans les ateliers royaux à l'époque Maurya, une servitude essentiellement domestique. La seconde, au contraire, à l'imitation de ce qui s'était déjà passé en Grèce aux ^{v^e}-^{iv^e} siècles avant Jésus-Christ, déborde le cadre du foyer pour s'étendre aux grandes entreprises industrielles ou agricoles, mines ou *latifundia*, phénomène qui va de pair, dès la fin de la République, avec la multiplication du nombre des esclaves. L'existence d'une telle économie, de structure capitaliste, ne fut pas sans répercussion sur la condition servile, qui devint alors plus rigoureuse qu'elle ne l'était auparavant et qu'elle ne l'est généralement dans une économie de caractère domestique. Néanmoins le développement de l'industrie et du commerce offrait aussi parfois aux esclaves des possibilités d'ascension sociales inconcevables dans un système économique de type plus archaïque ⁽¹⁾.

Enfin il est incontestable que l'opposition entre l'esclave et l'homme libre est moins sensible dans l'Inde qu'elle ne l'est à Rome, en raison de la division de la société indienne en castes, ou plus exactement en *varṇa* et en *jāti*, qui établit toute une hiérarchie à l'intérieur même de la catégorie des hommes libres, les moins favorisés d'entre eux faisant en quelque sorte la transition entre l'une et l'autre condition ⁽²⁾.

De telles dissemblances sont-elles suffisantes pour permettre de dénier à la servitude indienne le nom d'esclavage? Nous ne le croyons pas. Comme le fait observer très justement M. Ruben, l'esclavage, qui représente un certain type de dépendance sociale connue à un moment donné de leur développement par la plupart des civilisations, est susceptible, selon les temps et les lieux, de revêtir des formes diverses, sans, pour autant, varier de nature ⁽³⁾. Aussi, à supposer même que les différences de statut juridique indiquées plus haut entre l'esclavage indien et celui de Rome fussent certaines, et que fût ainsi démontrée la reconnaissance, par le droit indien, d'un embryon de personnalité au *dāsa*, il n'y aurait là

⁽¹⁾ G. Glotz, *op. cit.*, p. 253 : « De la classe servile émergent ainsi des personnages riches, fastueux et fiers, heureux de se prouver à eux-mêmes et de montrer à tous leur puissance »; M. Rostovtzeff, *The social and economic history of the Roman Empire*, Oxford, 1957, t. I, p. 54-55, 82-83, 104, 379; t. II, p. 638, n. 58.

⁽²⁾ Voir Iljin, *op. cit.*, p. 109.

⁽³⁾ Ruben, *op. cit.*, p. 102-103; voir aussi R. Guenther et G. Schrot, *Problèmes théoriques de la société esclavagiste* (trad. L. Haag), in *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, in n° 2 (mai-juin 1957).

rien de contraire au type général de l'institution, tel qu'il se dégage de l'étude des différentes civilisations qui l'ont pratiquée. Il semble, en effet, qu'un peu partout, en dépit de la fiction l'assimilant à un bien patrimonial, il n'ait pas été possible de faire abstraction de la nature même de l'esclave, de son humanité.

A Rome c'est d'abord dans le domaine religieux que la personnalité de l'esclave a été admise ⁽¹⁾, personnalité religieuse permettant d'atteindre certains effets juridiques, par exemple en matière d'affranchissement. Puis cette personnalité, toujours ignorée par les juristes sur le plan du droit positif, fut reconnue sur celui du droit naturel, ce qui n'allait pas sans conséquences pratiques, l'obligation naturelle pouvant donner naissance à une obligation civile.

Cette nécessité de reconnaître, sous une forme ou sous une autre, la personnalité de l'esclave s'est manifestée jusque dans notre propre droit lorsque la constitution d'un Empire colonial a mis le problème à l'ordre du jour. Sous l'Ancien Régime, le biais utilisé fut, comme dans la Rome ancienne, celui de la personnalité religieuse. Sous le régime du Code civil, la laïcisation du droit obligea à chercher autre chose et la Cour de Cassation n'hésita pas, *horresco referens*, à renier apparemment toute logique pour atteindre le but voulu, en admettant que si l'esclave était bien une chose, il n'en était pas moins, en même temps, une personne. Les bénéficiaires de cette jurisprudence subtile ne se sont pas vu, pour autant, refuser la qualité d'esclave qui ne leur a été contestée par personne ⁽²⁾.

Quels que soient les systèmes juridiques envisagés, les solutions pratiques auxquelles ils ont abouti, en notre matière, furent donc sensiblement les mêmes. Pourquoi s'en étonner? Il était question, nous l'avons vu, pour des motifs principalement d'ordre économique, de considérer comme biens patrimoniaux, comme choses, des êtres humains. Mais cette assimilation ne pouvait être totale, en raison de la nature tout à fait particulière de ces éléments du patrimoine, de leur appartenance — en dépit de la fiction juridique — à l'espèce humaine. Or, obligé qu'il est de se modeler sur les réalités, le Droit n'est pas et ne peut pas être arbitraire. A un stade de civilisation donné, ces réalités étant souvent analogues en des lieux ou même en des temps fort différents, il est très naturel que semblable analogie se retrouve, au plan des solutions pratiques, fussent-elles fournies par des traditions totalement étrangères les unes aux autres : « Le Droit », a pu écrire Heinrich Mitteis, « travaille à l'aide de formes déterminées, d'une consistance presque plus grande encore que celle des formes de l'art » ⁽³⁾.

L'intérêt des études comparatives, qu'elles aient pour objet l'art, la philosophie ou le droit, est donc avant tout, croyons-nous, celui de mettre en évidence ces correspondances. De même que les admirables Bouddhas de Yun-kang ses frères de nos Christs en majesté, de même qu'à Leibniz, Fichte ou Herbert Spencer correspondent curieusement en Orient Vaiseska, Asaŋga ou Tchou-hi, ainsi en est-il également dans le domaine des institutions juridiques, qu'il s'agisse d'esclavage, de fondations ou d'organisation du pouvoir royal. Concluons donc, avec René Grousset ⁽⁴⁾, que la grande leçon à tirer de confrontations comme celle tentée ici est la preuve de l'unité de l'esprit humain.

(1) Cf. *supra*. Il en était de même en Grèce : L. Gernet, *op. cit.*, p. CXXII.

(2) Voir J. Carbonnier, *L'esclavage sous le régime du Code civil*, in *Ann. de la Faculté de Droit de Liège*, 1957, p. 53-63.

(3) « Das Recht arbeitet mit geprägten Formen von fast noch grösserer Konsistenz als die Werkformen der Kunst », *Die Geschichte der Rechtswissenschaft im Rahmen der allgemeinen Kulturgeschichte*, *Juristenzeitung*, 5 November 1951 (Nummer 21), p. 673.

(4) *L'homme et son histoire*, Paris, Plon, 1954, p. 161-162.