

Rencontre avec l'Inde

Tome 45 Numéro 1, 2016



CONSEIL INDIEN POUR LES RELATIONS CULTURELLES

Rencontre avec l'Inde

Tome 45

Numéro 1: 2016

Rencontre avec l'Inde

Tome 45

Numéro 1: 2016



CONSEIL INDIEN POUR LES RELATIONS CULTURELLES

TARIFS		
Prix à l'unité	Abonnement annuel	Abonnement pour 3 ans
Rs	Rs	Rs
50	100	250
US\$	US\$	US\$
20	40	100
£	£	£
8	16	40

Versement à l'avance, préférablement, par mandat bancaire ou postal, établi à l'ordre de : Indian Council for Cultural Relations, New Delhi.

Directeur de la publication :

C. Rajasekhar

Directeur - Général,
Conseil Indien pour les
Relations Culturelles,
Azad Bhavan, Indraprastha Estate,
New Delhi - 110 002.

Rédactrice en chef :

Dr. Shantha Ramakrishna

Co-rédactrice :

Maya Goburdhun

ISSN 0970-4876

Imprimeur :

Sita Fine Arts Pvt. Ltd.,
A-16, Naraina Industrial Area, Phase-II,
New Delhi - 110 028
Tel. 011-25895100, 41418880
E-mail : sitafinearts@gmail.com

Rencontre avec l'Inde est une des six revues publiées par le Conseil Indien pour les Relations Culturelles, les cinq autres étant Indian Horizons (anglais), Africa Quarterly (anglais), Gagananchal (hindi), Papeles de la India (espagnol) Thaqqafat ul Hind (arabe). Le but de cette revue est de promouvoir les relations culturelles entre l'Inde et les pays de langue française.

Le programme de publication du Conseil qui englobe entre autres, la publication d'œuvres en anglais et en langues étrangères, vise à renforcer les liens culturels entre l'Inde et les autres pays du monde. Fondé en 1950, le Conseil, organisme autonome au sein du Ministère des Affaires Étrangères du Gouvernement de l'Inde, s'efforce d'encourager l'échange des idées et des connaissances dans le domaine des traditions et des courants culturels et de contribuer ainsi au développement de la fraternité universelle.

Nous invitons des articles de la part des collaborateurs/collaboratrices. L'article saisi sur CD et accompagné d'un print-out doit parvenir à l'adresse suivante: The Editor, Rencontre avec l'Inde, Indian Council for Cultural Relations, Azad Bhawan, Indraprastha Estate, New Delhi - 110 002.

Prière d'adresser la correspondance concernant l'abonnement et le paiement au Programme Director (Publications).

Les opinions exprimées dans les articles n'engagent que leurs auteurs. Elles ne reflètent pas forcément la politique du Conseil. Tous droits de reproduction, en totalité ou en partie, réservés. La reproduction des articles de cette revue est interdite sans le consentement de l'auteur et de l'éditeur.

Sommaire

	Éditorial	vii
1.	Shoba Sivasankaran Vision ambedkarienne pour une Inde harmonieuse	1
2.	Amiya Sen Tagore et Gandhi en tant que penseurs religieux: Quelques points de comparaison	11
3.	Philippe Falisse Connexion belgo-tagorienne	21
4.	Asha Puri Le soufisme de Bulleh Shah	36
5.	Wendy Cutler L' étude d'un symbole récurrent dans le cinéma bollywoodien : le cheval	45
6.	Sarita Boodhoo Geet Gawai: Les chansons de mariage en bhojpuri de l' île Maurice	53
7.	Suchita Ramdin Dévoir de Mémoire : Le Kolkata Memorial - Monument Commémoratif en Mémoire des Émigrants Indiens	70
8.	Kiran Chaudhry L'image des femmes dalit dans la littérature hindi	81

9.	Lakshmi Kannan	93
	Muniakka	
10.	David Annoussamy	100
	Aggnaadi	
11.	Laurence Bastit	107
	Cheminant avec Gloria Saravaya, chantre de la Création	
	Nos Collaborateurs	113

Éditorial

Tout au long de sa vie Ambedkar, celui qui fut le principal architecte de la Constitution de l'Inde, privilégia les valeurs de l'égalité, la justice sociale et la primauté du droit, valeurs qui demeurent pertinents, même aujourd'hui. Soixante ans après sa mort, Ambedkar continue à exercer une grande influence sur beaucoup d'Indiens, les Dalit en particulier. Son nom est devenu synonyme de la lutte contre la discrimination et l'oppression en Inde surtout contre les injustices perpétrées par l'intouchabilité et le système des castes. Etant donné que l'inégalité devient une préoccupation croissante, provoquant des troubles politiques même dans les pays occidentaux, on ne s'étonne pas qu'Ambedkar présente un attrait à ces pays aussi. Selon Shoba Sivasankaran le fait que l'Inde commémore cette année son 125^{ème} anniversaire, 60 ans après sa mort, survenue en 1956, est une preuve de sa contribution inestimable à l'édification de l'Inde contemporaine. Il n'est pas surprenant non plus que l'ONU observe cette année le 125^{ème} anniversaire de la naissance de Bhim Rao 'Babasaheb' Ambedkar pour souligner son attrait universel. Penseur moderne, praticien de la politique pragmatique, il a refusé d'être embourbé par une idéologie particulière ou religion. Nous devons tirer des leçons de ce qu'il nous a légué. Selon l'auteure, ce n'est qu'un vrai changement d'attitude et une prise de conscience chez les privilégiés qui permettront de reconstruire la société indienne selon la vision d'Ambedkar. (Cf. Shoba Sivasankaran)

Tagore et Gandhi, deux personnalités phares de l'Inde moderne, tant aux yeux du monde qu'aux yeux des Indiens, sont des penseurs remarquables. Tagore savait qu'il n'aurait pas été capable de donner une direction politique à l'Inde comme l'avait fait Gandhi. Tout en apportant son soutien à la lutte pour l'indépendance de l'Inde, Tagore continua à plaider pour un humanisme universel qui rapprocherait les pensées et les cœurs des peuples du monde entier. Gandhi, quant à lui, a su établir un rapport entre la libération de l'Inde, un événement politique et des questions existentielles. C'est en cela que réside la grandeur de Gandhi et la différence entre les visions du monde de Gandhi et de Tagore. Ce numéro de *Rencontre avec l'Inde* inclut entre autres, deux articles de fond, l'un portant sur ce qui distingue les visions de Gandhi et de Tagore, le deuxième sur la connexion belgo-tagorienne.

Tenter de présenter la différence entre les visions du monde de Gandhi et de Tagore dans le cadre d'un article de quelques pages serait peut-être une tâche ambitieuse. Amiya Sen cherche donc à étudier, plus spécifiquement, leur vie et leurs pensées sous l'optique de leur conscience religieuse surtout qu'à l'époque coloniale la religion représentait un vecteur essentiel d'expression en Inde. En tant qu'historien, l'auteur s'efforce de mettre en évidence que les visions du monde de Gandhi et de Tagore se distinguaient l'une de l'autre, que Tagore et Gandhi étaient profondément influencés par leurs antécédents culturels et historiques. (Cf. Amiya Sen)

Rabindranath n'a visité la Belgique qu'une seule fois. C'était en octobre 1920 : sa visite à Anvers, le 2 octobre, pour y donner une conférence à l'Académie Royale des Beaux-Arts, sa conférence au Palais de Justice de Bruxelles le 4 octobre, sur un thème qui lui était cher : Le Rendez-vous de l'Est et de l'Ouest; lors de cette conférence il a exhorté son auditoire à construire un monde meilleur où règneraient

la compréhension, l'amitié et la tolérance. Même cette brève visite a suffi pour qu'il ressente de la sympathie pour ce pays et son peuple. En plus, son poème "*Le batelier*", composé dès qu'il a appris la nouvelle de l'éclatement de la première guerre mondiale en 1914, rend aussi hommage à la Belgique.

Par ailleurs, son passage au Collège St. Xavier à Calcutta dirigé par les jésuites belges avait fortement marqué l'adolescence de Rabindranath Tagore. Dans son article intitulé *Connexion belgo-tagorienne* Philippe Falisse va jusqu'à suggérer que les jésuites belges auraient été à l'origine de sa dévotion pour le Christ. Aussi, ne trouve-t-il pas étonnant que les chants religieux de Tagore soient aussi imprégnés de la sensibilité des traditions populaires chrétiennes, ni non plus, qu'après sa mort, des jésuites belges se spécialisent en langue et littérature bengalie et découvrent ses œuvres en bengalie, allant même jusqu'à reprendre certaines de ses réflexions dans leurs homélies et allocutions. L'auteur fait remarquer qu'en plus "plusieurs de ses compositions sont chantées aujourd'hui, au cours des offices liturgiques de l'Eglise du Bengale." (Cf. Philippe Falisse)

L'idée du pluralisme culturel existe en Inde depuis la nuit des temps. Hindous, bouddhistes, chrétiens, jainas et musulmans, tous ont vécu ensemble en Inde. Un aperçu historique de l'Inde révélerait combien la reconnaissance des traditions culturelles plurielles qui lui sont propres et les interactions entre ses multiples communautés privilégient diversité et différence, permettant l'écllosion de maintes expressions spirituelles dont le soufisme. Asha Puri consacre son article à Bulleh Shah, poète et philosophe soufi universellement reconnu comme le plus grand des mystiques du Pendjab; elle souligne qu'on n'aurait pas tort de dire que "la philosophie de Bulleh Shah est nécessaire aujourd'hui, peut-être, encore plus qu'à l'époque dans laquelle vivait le poète." (Cf. Asha Puri)

Dans l'histoire des grandes civilisations, le cheval a un rôle déterminant, dit-on. Dans son article Wendy Cutler examine le symbole du cheval en se focalisant sur le film *Zanjeer* de Prakash Mehra, sorti en 1973, dans lequel le mythe de l'enfant abandonné est étroitement lié au symbole du cheval qui semble être d'ailleurs le symbole récurrent du film. Elle examine en profondeur la valeur symbolique du cheval dans la mythologie hindoue et propose un point de vue interculturel en s'intéressant à sa valeur symbolique dans d'autres civilisations. (Cf. Wendy)

Les liens entre l'Inde et l'île Maurice remontent à l'arrivée des premiers immigrants à Maurice en 1834. Ces tout premiers immigrants n'ont pas manqué d'imprimer leur marque sur l'état moderne de ce pays. Leurs descendants et eux ont joué un rôle important dans la vie culturelle, économique et politique du pays. Deux articles du présent numéro, sous les plumes de Sarita Boodhoo et Suchita Ramdin, sont consacrés à l'interpénétration culturelle des deux nations.

Alors que les premiers immigrants avaient apporté avec eux une abondance de riches traditions orales, les Mauriciennes qui ont hérité ce trésor incroyable des chansons folkloriques bhojpuri connue sous le nom de *geet gawai*, l'ont enrichi et adapté à leur tour en y associant tradition et modernité pour l'interpréter sur des instruments de musique classiques et électroniques. Ainsi les chansons *geet gawai* qui sont chantées à l'occasion des festivités liées aux rites de passage, tels la naissance, le mariage et les anniversaires, font partie intégrante de la vie quotidienne des Mauriciennes qui continuent de transmettre cet art de génération en génération. Pour les Mauriciennes d'aujourd'hui, ces chansons reflètent d'une part la nostalgie pour la culture des ancêtres et d'autre part le désir de s'affirmer et de se définir dans leur mauricianité. L'auteur estime qu'elles sont devenues un signe de ralliement identitaire qu'il faut revaloriser. A travers son article Sarita Boodhoo tient à

rendre hommage aux générations de femmes chanteuses qui ont su préserver ces anciennes traditions jusqu'à nos jours et nous expose aux efforts déployés par le gouvernement et le peuple pour pérenniser ce patrimoine riche. (Cf. Sarita Boodhoo)

Quant à Suchita Ramdin, elle consacre son article au prodigieux monument qu'est le Kolakata Memorial érigé en l'honneur des milliers d'émigrés indiens du nord de l'Inde, sur le site historique et mémorable de Kidderpore Dépôt. Ce monument présente non seulement une signification énergique pour les millions de descendants de ceux qui ont quitté l'Inde en tant que travailleurs sous contrat entre 1834 et 1920 mais salue aussi l'esprit pionnier de ces émigrants, leur détermination et leur résilience, face aux conditions extrêmement difficiles et humiliantes qu'ils ont dû subir.

La diaspora indienne, surtout celle ayant émigré pendant la période de l'engagisme et dont la présence est significative dans plusieurs pays du monde, a accueilli le Memorial avec beaucoup d'émotion et d'enthousiasme car ce monument leur permet de découvrir les liens subtils qui existent entre eux et leurs ancêtres, qui furent émigrés avant d'être immigrés, au fil des générations. L'auteur signale que, pour eux, c'est un rappel de leur identité profondément ancrée dans l'histoire. (Cf. Suchita Ramdin)

Dans son article intitulé *L'image des femmes dalit dans la littérature hindi*. Kiran Chaudhry examine quelques nouvelles de Premchand, de Rajat Rani Meenu et d'Anita Bharati pour voir s'il existe une différence entre le regard des écrivaines dalit et celui de Premchand, écrivain non-dalit connu comme un des écrivains pionniers du vingtième siècle, en ce qui concerne l'image de la femme dalit. Y a-t-il un rapport entre l'idéologie de l'auteur/e et l'image qu'il/elle se fait de la femme dalit, telle est la question de fond à laquelle elle essaie de trouver une réponse en analysant l'image des femmes à travers les écrits de ces écrivains. (Cf. Kiran Chaudhry)

P.Manichavachakam alias Poumani est à la fois romancier, nouvelliste, essayiste, traducteur, scénariste et producteur de films. Témoin lucide des espoirs et aspirations des pauvres il recrée dans sa fiction la sincérité et l'authenticité des pauvres qui habitent la terre noire du pays de coton au Tamil Nadou. Dans son article David Annoussamy analyse l'oeuvre colossale de Poumani intitulée *Aggnaadi*.

Or, que veut dire Aggnaadi? Aggnaadi est le mot utilisé, en général, pour désigner la mère dans la localité où se situe l'action; dans l'oeuvre de Poumani, le mot représente la communauté qui y vit et sur laquelle s'apitoie l'auteur. Poumani présente à un public urbain les tribulations du monde rural qui supporte silencieusement la situation injuste à laquelle il est assujetti. Il cherche, dit l'auteur, à convaincre le lecteur et à le sensibiliser au sort de la classe ouvrière et la nécessité de la libérer de ses entraves. (Cf. David Annoussamy)

Nous avons l'honneur de conclure ce numéro avec des extraits tirés de l'oeuvre de Gloria Saravaya intitulée *AARTHI suivi de MANDALAS* que Laurence Bastit nous fait découvrir grâce à sa lecture en symbiose avec les sentiments de la poète; son texte lumineux nous entraîne dans le sillon du parcours de Gloria Saravaya. (Cf. Laurence Bastit, Gloria Saravaya)

Nous remercions les collaborateurs et traducteurs qui ont apporté leur aide précieuse à la réalisation de ce numéro; Notre editorial n'est qu'un survol des thèmes évoqués en détail dans les articles; Nous espérons que nos lecteurs se délecteront à explorer en profondeur ce recueil pour mieux apprécier ce que disent les auteurs.

Shantha Ramakrishna

Maya Goburdhun

1

Vision ambedkarienne pour une Inde harmonieuse

Shoba Sivasankaran

Personne n'aurait imaginé que Bhimrao Ramji Ambedkar, le quatorzième enfant né de RamjiSakpal et Bhimabai Murbadkar Sakpalle le 14 avril 1891 à Mhow, une petite ville dans l'état indien du Madhya Pradesh, dans une famille défavorisée, déterminerait le destin d'un pays, toujours aux prises avec la lutte pour son indépendance et redéfinirait sa situation sociale, politique et économique! Nommé d'après Ambavade, une petite ville dans l'état voisin du Maharashtra, ville natale de sa famille, Ambedkar s'est battu contre les situations les plus difficiles pour cumuler bien des fonctions: économiste, juriste, professeur, réformateur social, et président du comité de rédaction de la Constitution indienne. Le travail inlassable qu'il a fait pour améliorer le sort misérable d'une partie importante de la population indienne lui a permis d'obtenir le nom affectueux de *Babasaheb*. Il reste un homme dont le souvenir est honoré jusqu'à nos jours pour ses qualités d'homme d'Etat. Le fait que l'Inde commémore cette année son 125^{ème} anniversaire, 60 ans après sa mort en 1956, est une preuve de sa contribution inestimable à la construction de l'Inde contemporaine.

Le système des castes, un phénomène ancien très enraciné en Inde, hiérarchisait la société hindoue en quatre castes, à savoir, les *brahmanes* ou les prêtres, la caste la plus élevée, suivie par les

Rencontre avec l'Inde, Tome 45, n°1, 2016.

Kshatriyas ou les guerriers, les *vaishyas* ou les commerçants, les artisans, les agriculteurs... et enfin *les shudras* ou les serviteurs, en ordre décroissant de supériorité. La naissance dans une famille exerçant une de ces professions déterminait la caste d'un individu qui restait irréversible jusqu'à sa mort. Le même système avait qualifié une section de la population comme intouchables ou hors-castes, parce qu'ils étaient obligés d'accomplir les tâches les plus humiliantes et impures. On comptait parmi eux les balayeurs, bouchers, chasseurs, éboueurs, équarisseurs, vidangeurs, pêcheurs, tanneurs etc. Due à l'impureté associée avec leurs professions, ils étaient condamnés à vivre à l'écart du village, à manger les restes que les hautes castes leur donnaient, à s'habiller en haillons et à subir toutes sortes d'insultes et d'humiliations. Ils étaient interdits d'entrer dans les temples, ne pouvaient pas se procurer de l'eau des puits et des réservoirs publics, et ne pouvaient pas s'éduquer : voici quelques-unes des interdictions condamnables imposées sur eux, qui faisaient qu'ils étaient tenus en marge de la vie collective. Connu comme *intouchables* pendant longtemps, les colonisateurs anglais ont référé à cette communauté comme *depressed classes* (les classes arriérées), Gandhi les a appelés *harijans* (les enfants du Dieu), la constitution indienne les reconnaît comme *Scheduled Castes and Tribes* et depuis quelques années, la communauté a choisi le nom *Dalits* (les gens écrasés ou opprimés), un nom popularisé par son leader Ambedkar. Les Dalits pourtant ne constituaient pas un groupe homogène. La communauté était davantage divisée en sous-castes plus petites, hiérarchisés de nouveau selon les professions exercées, reproduisant ainsi l'oppression au sein de la communauté même. L'intouchabilité n'existe plus aujourd'hui selon la loi car elle a été abolie par la Constitution indienne en 1950. Ambedkar est né dans une telle famille en 1891, et a grandi dans la communauté *Mahar*, une caste intouchable au Maharashtra. Il a transcendé les désavantages de sa naissance pour s'élever aux plus hauts échelons du pouvoir public et sert ainsi d'inspiration à des milliers des siens qui vivent toujours dans les conditions méprisables.

Vie et éducation

Enfant, il a dû subir plusieurs discriminations en raison de sa caste, qui l'ont poussé à mettre en question le système des castes, surtout à une époque où personne n'osait élever sa voix contre une pratique qui jouissait de la sanction sociale et religieuse mais qui pourtant ne se prêtait ni à une validation logique ni au raisonnement. Le père d'Ambedkar, recruté dans l'armée britannique, et sa femme ont été obligés de suivre les cours organisés par les colonisateurs anglais dans le but d'alphabétiser tous leurs employés. Il faut rappeler ici que la convention sociale avait proscrite l'instruction aux intouchables et donc, presque la population entière ne savait ni lire ni écrire. Grâce à l'avantage d'être né dans cette famille instruite, Ambedkar a profité de l'éducation dans une école anglaise, dès son plus jeune âge. Etudiant doué, il a pu montrer sa capacité intellectuelle et a retenu l'attention des instituteurs ; mais en même temps, son statut social l'a obligé à se tenir à l'écart de sa classe et lui a nié accès à l'eau potable à l'école. En dépit de toutes ces discriminations, le jeune Ambedkar a démontré toute sa valeur et en 1907, il était l'un des premiers étudiants de sa communauté à s'inscrire à l'université de Bombay. Pendant ce même temps, il a eu l'occasion de lire un livre sur la vie de Bouddha, qui plus tard, a eu une grande influence sur sa vie.

Ambedkar a bénéficié d'une bourse offerte par le Maharaj Gaekwad de Baroda, pour étudier l'économie et la politique et a obtenu son diplôme de B.A. (équivalent de la licence en Inde) en 1912. Obligé de travailler pour le Maharaj Gaekwad, les mois suivants ont été douloureux pour lui. Or, cette période a aussi témoigné la mort de son père. Heureusement, le Maharaj a reconnu le talent d'Ambedkar et l'a encouragé à poursuivre ses études, en lui offrant une deuxième bourse pour étudier, cette fois-ci à l'Université de Columbia (New York). Il y a étudié l'économie, la sociologie, l'histoire, l'anthropologie, et la philosophie. Il a remis son premier mémoire de Maitrise, intitulé *Ancient Indian Commerce* (Le commerce indien ancien) en 1915 et un deuxième intitulé *National Dividend of India : A Historic and Analytic Study* (La dividende nationale de l'Inde : une étude historique et analytique) en 1916. Il a fait une communication sur le système des

castes *Castes in India : Their Mechanism, Genesis, and Development* (Les castes en Inde : leur mécanisme, genèse et développement) en 1916, dans un séminaire organisé par le célèbre anthropologue Goldenweisser, et l'a fait publier l'année suivante dans *Indian Antiquary*. Ces trois ans (1913-1916) qu'il a passés aux Etats-Unis l'a exposé à une nouvelle culture qui, pour la première fois, ne le discriminait pas par rapport aux autres étudiants. Sa discussion avec les professeurs américains, son interaction avec les étudiants internationaux, sa vie dans la société américaine sans caste et son opiniâtreté aux études, ont contribué énormément à établir Ambedkar comme un économiste de renom et a renforcé sa détermination de débarrasser son pays de la discrimination sociale qui rongait l'égalité de ses citoyens. En juin 1916, il a obtenu une bourse pour étudier en Angleterre où il a suivi les cours de sciences politiques à *London School of Economics and Political Science*, et a aussi été au *Grey's Inn* pour devenir avocat, mais a dû rentrer en Inde parce que sa bourse était terminée.

Carrière politique

Entre son retour en Inde et son prochain départ à Londres en 1920, il a fait plusieurs choses pour gagner la vie. Cette période a coïncidé aussi avec la montée sur la scène politique indienne de plusieurs leaders indiens comme Gandhi et Nehru et les appels pour la libération complète de l'Inde des Anglais. Ambedkar a profité de ce séjour pour rencontrer Annie Besant, le Président du parti du *Congress*, le parti qui était au premier plan de la lutte pour l'indépendance de l'Inde. Le contexte n'aurait pas pu être mieux pour lui, parce que pour la première fois, le *Congress* avait aussi lancé un appel afin de supprimer toutes les formes de discrimination pratiquées en Inde depuis bien de siècles. C'était le début de sa carrière politique. Il a vivement organisé et participé aux conférences des classes arriérées et a même lancé un journal hebdomadaire *Mooknayak* pour aider sa communauté à prendre conscience de sa situation méprisable. Il n'a raté aucune occasion de lutter pour ses droits. En 1922, il a terminé le MSc (Master en sciences) avec une thèse dans le domaine de l'économie et



Dr. B. R. Ambedkar

en 1927, il a obtenu son doctorat à l'Université de Columbia pour sa thèse intitulée *The Evolution of Provincial Finance in India* (L'évolution des finances provençales en Inde). De retour en Inde, il est devenu professeur de droit à *Government Law College*, Mumbai et a lancé deux autres journaux en 1927 et en 1929 respectivement.

L'année 1926 marque en réalité le décollage de sa vie politique parce que c'est alors que le gouverneur de Bombay l'a nommé comme membre de l'assemblée législative de Bombay. Ambedkar, depuis quelques années, prônait la nécessité d'une meilleure participation des *depressed classes* à la vie politique du pays et ce poste a posé la fondation pour une telle participation. La même année, il a aussi mené une manifestation non violente à Mahad pour réclamer à cette communauté le droit de tirer de l'eau du réservoir Chavdar. Il a bu cette eau pour marquer l'événement, ce qui a entraîné une cérémonie de purification du réservoir par les hautes castes. En 1928, il a été choisi comme un des membres de la Simon Commission, chargée de proposer des réformes politiques qui pourraient éventuellement être adoptées par les colonisateurs anglais.

Ambedkar a fondé son premier parti politique, le *Labour Party* en 1936, qui a remporté un nombre impressionnant de sièges dans les élections législatives de 1937. Ayant une certaine expérience politique, il a consolidé sa carrière politique dans les années 1940 et a fondé son deuxième parti politique *All-India Scheduled Castes Federation*, qui a malheureusement obtenu de mauvais résultats aux élections de 1946. Il a écrit plusieurs livres et articles dédiés aux domaines social et politique. C'était aussi la décennie où l'Inde a gagné son indépendance et où on a offert à Ambedkar le poste de Ministre de la Justice dans le premier conseil des ministres de l'Inde indépendante mené par Jawaharlal Nehru en 1947, poste qu'il a accepté. Le 29 août de la même année, il a été nommé Président du Comité de la rédaction de la constitution de l'Inde, un poste qui a marqué l'apogée de sa carrière politique. En tant que ministre de la justice, il a aussi essayé de jouer un rôle de réformateur social et a introduit un projet de loi susceptible d'autonomiser les femmes et d'abolir les effets du système

des castes, mais malheureusement, ce projet de loi n'a pas été voté même après plusieurs jours de discussion au parlement indien, ce qui a provoqué la démission d'Ambedkar du conseil des ministres. A partir de ce moment, il s'est consacré à travailler pour la société en tant que réformateur social.

Message social

Ambedkar avait très vite compris les raisons pour lesquelles les Dalits avaient été marginalisés depuis longtemps. Plusieurs mouvements avaient été entamés pour leur donner le droit d'entrée dans les temples, car ceux-ci avaient reconnu le refus de ce droit comme étant une discrimination importante. Mais Ambedkar a fait prendre conscience aux Dalits de l'importance des droits à l'éducation et au progrès économique et les a vivement encouragés à s'éduquer et à trouver des emplois afin de se mettre sur un pied d'égalité avec les hautes castes. Son éducation, son travail dur, sa résilience devant l'adversité, et les différents postes qu'il a occupés ont inspirés les Dalits à maintes reprises et leur ont donné de l'espoir. Son progrès scolaire et politique, ses interactions avec les grands leaders indiens et étrangers, son engagement dans la lutte contre la discrimination sociale et ses efforts à procurer aux Dalits l'égalité et les droits qui devraient leur revenir de droit, ont tous rendus la communauté fière de lui. Elle l'a respecté, l'a considéré comme modèle, l'a adoré comme émancipateur et l'a accepté comme leader.

Ambedkar s'intéressait aux conférences et congrès dalits dont l'objectif était de faire prendre conscience aux gens de la condition des Dalits et d'adopter des moyens pour les émanciper. Il a fait des discours à ces conférences pour convaincre les gens de sa communauté qu'ils avaient le droit à vivre comme les autres, avec dignité et respect et que leur condition n'était pas prédestinée. En servant de modèle, il les encourageait à protester contre toute forme d'humiliation ou de discrimination et à s'armer avec une bonne éducation pour le faire. Il a lancé plusieurs journaux pour discuter librement de l'aspect de l'identité dalit et de ses droits : *Mooknayak* (Le héros muet, 1920),

Bahishkrut Bharat (L'Inde ostracisé, 1927), *Janata* (Les masses, 1930) et *Prabuddha Bharat* (L'Inde éveillée, 1956). La plupart de ses écrits se sont focalisés sur la condition des Dalits. A titre d'exemple, nous pouvons en citer quelques-uns : *Castes in India : Their Mechanisms, Genesis and Development* (Les castes en Inde: leurs mécanismes, leur genèse et leur développement), *Who were the Shudras? (Les shudras, qui étaient-ils ?)*, *The Annihilation of Caste (L'annihilation des castes)*, *The Untouchables Who Were They and Why They Became Untouchables? (Les intouchables, qui étaient-ils et pourquoi sont-ils devenus les intouchables?)* etc. Il a vivement encouragé les opprimés à adopter un meilleur mode de vie et leur a expliqué qu'il fallait cibler la mobilité sociale au lieu d'être content des gains politiques. Le bouleversement social seul pouvait assurer l'intégration des Dalits dans la société dominée par les hautes castes.

Conflit avec Gandhi

En 1930, les Anglais ont invité Ambedkar comme représentant des *depressed classes* à la *Round Table Conference* à Londres, dont l'objectif était de discuter des réformes constitutionnelles à effectuer en Inde. Alors qu'il s'exprimait en faveur de l'autonomie pour l'Inde, il était en même temps soucieux de faire accepter sa demande d'un électorat séparé pour les *depressed classes* ainsi qu'une représentation dans le gouvernement pour eux, moyens qui pouvaient, selon lui, protéger les droits des Dalits et mettre fin à la discrimination sociale.

Lors de la lutte pour l'indépendance de l'Inde, Gandhi, le leader incontesté des Indiens, dirigeait le pays selon son idéologie de non-violence. Ambedkar aussi a soutenu le principe de non-violence et a adopté les méthodes de protestation pacifistes. Pourtant, il était d'avis que Gandhi ne faisait pas de son mieux pour mettre fin à ce fléau du système des castes. Ambedkar a beaucoup regretté que Gandhi n'ait pas rendu obligatoire le refus de discrimination sociale comme une condition préalable pour devenir membre du parti du *Congress*. Un tel refus, selon lui, aurait obligé les hautes castes qui constituaient majoritairement le parti du *Congress*, de mettre fin à cette pratique.

Les discours faits par Gandhi contre l'intouchabilité n'ont pas pu non plus convaincre Ambedkar d'une révolution sociale imminente, que Gandhi, avec sa réputation, aurait pu déclencher. Selon Ambedkar, la lutte contre l'oppression n'a pas suivi le rythme de la lutte pour l'indépendance du pays.

Ambedkar a rencontré Gandhi pour la première fois en août 1931, et les discussions qui se sont ensuivies n'ont pas révélé l'existence d'une grande amitié entre les deux leaders. Gandhi n'approuvait pas l'idée d'un électorat séparé pour *les depressed classes*, parce que, selon lui, ces dernières faisaient partie de l'hindouisme et qu'il fallait trouver des solutions au sein du système. Ambedkar, par contre, frustré par le manque de prise de conscience chez les gens appartenant aux hautes castes, et déçu par l'oppression persistante qui ne montrait aucun signe d'affaiblissement, voulait absolument réclamer certains droits pour eux afin de leur donner une représentation et une participation politique proportionnelle à leur population. C'était dans une telle situation que la *Second Round Table Conference* s'est déroulée.

La *Second Round Table Conference* qui s'est tenue à Londres, en août 1931, a accordé l'électorat séparé aux *depressed classes*, selon le désir d'Ambedkar. Gandhi, en revanche, s'est opposé à cette décision, car il était d'avis que les *depressed classes* faisaient partie de l'hindouisme et qu'une telle décision diviserait la société hindou. Il a réitéré que cette section de la société indienne ne constituait pas une minorité comme les musulmans ou les sikhs et alors n'avait pas besoin d'un électorat séparé. Le gouvernement britannique a par la suite, en août 1932, décidé d'accorder aux *depressed classes* un double vote, un pour leur propre représentant et l'autre pour l'électorat général, une proposition qui a rendu Gandhi furieux. Enfermé en prison à l'époque, il a entamé une grève de la faim jusqu'à la mort en août 1932 pour protester contre cette décision. Le gouvernement britannique donnant le pouvoir aux représentants des *depressed classes* de modifier cette décision, Ambedkar a été obligé à négocier avec Gandhi et les autres représentants du parti du *Congress* pour arriver enfin à un compromis. Pour Ambedkar, la décision à prendre n'était pas facile : d'un côté, il

a voulu sauver la vie de Gandhi en cédant à ses désirs ; de l'autre, il a voulu améliorer la situation sociale, politique et économique de sa communauté en soutenant les décisions prises par le gouvernement britannique. Gandhi, de son côté, était décidé à éviter la division de la société hindoue et à projeter les *depressed classes* et les hautes castes comme appartenant à un ensemble social indivisible. En même temps, il voulait montrer son engagement à améliorer la condition des Dalits. Il a donc montré son côté flexible pour annoncer qu'il n'était pas contre la réservation des sièges dans l'assemblée pour les Dalits, sans pourtant soutenir l'idée de l'électorat séparé ou du double vote. Les deux leaders sont arrivés à un compromis le 2 septembre 1932, et ont signé un accord à Poona connu comme le *Poona Pact*. Cet accord, signé en plein mouvement nationaliste, a fait connaître aux Anglais la vision des leaders indiens de soutenir l'idée d'une Inde unifiée, capable de prendre des mesures pour résoudre ses propres problèmes. Il va sans dire toutefois que ce compromis a poussé Ambedkar à adopter d'autres approches pour procurer aux membres de sa communauté l'égalité et le respect qui leur avaient échappé pendant très longtemps.

Conversion au Bouddhisme

Ambedkar était mal à l'aise avec cet accord, fondé sur la question religieuse. Peu après, en 1935, à *Yeola Conversion Conference*, il a pensé avec les Dalits que les agitations entamées pour obtenir l'accès aux temples étaient inutiles parce que les temples, symboles importants de l'hindouisme, avaient depuis longtemps renforcé la distinction inacceptable entre les hindous, divisés en castes et les intouchables. Il fallait, par contre, chercher à se convertir à une autre religion qui ignorait le système des castes et respectait tout le monde. A ce propos, il a assuré aux siens que bien qu'il soit né hindou, il ne mourrait pas hindou. A cette fin, il a exploré le bouddhisme, car, Ambedkar était fasciné par la vie du Bouddha et les principes du bouddhisme. Il a consacré un temps considérable à lire et à comprendre le message du Bouddha. Le 14 octobre 1956, deux mois avant sa mort, il s'est enfin converti au bouddhisme, avec une foule de ses sympathisants,

constituée principalement des *Mahars*, les gens de sa propre communauté, et de quelques autres Dalits, alors que d'autres castes dalits s'en méfiaient et se sont tenus à l'écart.

Soixante ans après sa mort, Ambedkar continue à exercer une grande influence sur beaucoup d'Indiens et de Dalits en particulier. Son nom est devenu synonyme de la lutte contre la discrimination et l'oppression en Inde. Des écoles, des universités, des endroits publics, des hôpitaux... ont été nommés après lui. Des partis politiques, partout en Inde, rivalisent pour s'approprier l'héritage de cet homme d'état qu'on trouve difficile à égaler. Alors que le gouvernement a pris plusieurs mesures dans des domaines variés pour favoriser le progrès social, politique et économique de cette communauté numériquement forte, un vrai changement d'attitude et une prise de conscience authentique chez les privilégiés ne seront que les moyens les plus efficaces pour reconstruire la société indienne selon la vision d'Ambedkar.

Références :

- Delière, Robert, *Les intouchables en Inde*, Imago, Paris, 1995.
- Jaffrelot, Christophe, *India Since 1950, Society, Politics, Economy and Culture*, Yatra books, Delhi, 2011.
- Quelques sites web utiles.

2

Tagore et Gandhi en tant que penseurs religieux : quelques points de comparaison

Amiya P. Sen

On n'aurait pas tort d'affirmer qu'aux yeux du monde entier, Tagore et Gandhi restent les deux figures les plus connues et les plus célèbres, issues de l'Inde moderne, jouissant d'une renommée et d'un statut quasi iconique. Il serait également juste de dire que cette impression découle largement du fait de leur participation aux mouvements anti-impérialistes, anticolonialistes et autres combats d'auto-détermination, qui eurent lieu dans beaucoup de pays en Asie, en Afrique et en Amérique du sud. Ils représentent essentiellement des libérateurs, agissant sur l'esprit et les corps colonisés, les délivrant de l'oppression physique et de l'asservissement mental. Cet essai cependant, cherche plus spécifiquement à étudier leur vie et leurs pensées sous l'optique de leur conscience religieuse omniprésente, partant du principe que la religion représentait un vecteur essentiel d'expression en Inde à l'époque coloniale. Une étude approfondie d'une figure aussi ancienne de la Renaissance indienne, comme Raja Ram Mohun Roy (1774-1833) montrera que les débats culturels et intellectuels de l'époque ne reposaient pas sur la distinction entre le « religieux » et le « laïc » mais plutôt entre une « bonne » et une « mauvaise » religion. La voix de la laïcité était donc relativement faible et souvent engloutie par une vision

Rencontre avec l'Inde, Tome 45, n°1, 2016.

profondément marquée, définissant la vie en termes de conscience religieuse.¹

Il est courant de retracer les parcours politiques de Tagore et de Gandhi en mettant en relief les différentes manières dont ils se démarquaient l'un de l'autre en termes de valeurs politiques ou de stratégies. La nature complexe du discours colonial en Inde, doté d'aspects multiples, accommodait ces différences en les intégrant au sein d'un même objectif dominant. Mon intention est toutefois de mettre en évidence que ces points de désaccord s'expliquent par d'importantes différences de perspectives, liées à la culture, l'épistémologie et les vérités existentielles. Un constat s'impose : Tagore et Gandhi divergeaient sensiblement sur ce qui constituait à leurs yeux le « moderne » ou la modernité. Ainsi, on se souvient de l'incident où Gandhi fit une comparaison défavorable à l'égard du réformateur moderne, Ram Mohun Roy par rapport aux saints et érudits tels que Acharya Sankara, Kabir, Nanak et Chaitanya, de l'Inde ancienne, provoquant un certain agacement de la part de Tagore. Gandhi estimait que l'aisance de Ram Mohun avec l'Occident ou sa maîtrise de l'anglais ne démontraient ni sa supériorité intellectuelle ni qu'il était progressiste. Comparé aux grandes figures du passé, il faisait figure de « pygmée ». Mais selon Tagore, dont la vision s'imprégnait du rationalisme et du positivisme historique émanant du siècle des Lumières, un tel jugement était à la fois injuste et suranné.

En tant qu'historien, j'estime que les idées ou les valeurs intellectuelles véhiculées par Tagore et Gandhi étaient profondément influencées par leurs antécédents culturels et historiques, sensiblement différents. Ainsi, Tagore représentait une province et un peuple qui fut le premier à succomber à l'influence du règne colonial et aux défis moraux et intellectuels, posés par l'Occident contemporain. Au regard de l'allure et de l'évolution historique de la colonisation, les Bengalis hindous furent confrontés à ces défis bien avant leurs compatriotes du Gujarat. Aussi, ils avaient souvent tendance à accepter sans discernement et avec enthousiasme toute nouvelle idée ou valeur. Même si les classes érudites occidentalisées au Bengale à

l'époque coloniale se montraient parfois réticents à incorporer des idées ou des valeurs occidentales au quotidien, le Bengale ne s'opposa jamais fortement à la civilisation occidentale ou à ses institutions, contrairement à Gandhi comme en témoigne son *Hind Swaraj* (1909), rédigé dans sa langue maternelle, le Gujarati. Tagore, sans doute pour des raisons similaires, privilégiait l'individu et l'individualité plutôt que la conscience collective ou la mobilisation. Ainsi, ni les mouvements de masse ni le discours moral et philosophique de Gandhi ne soulevèrent autant d'enthousiasme parmi la foule au Bengale, contrairement à d'autres endroits en Inde.

Un examen de Tagore et de Gandhi en tant que penseurs religieux doit s'inscrire dans le cadre plus grand du discours, fleurissant au sein de l'élite intellectuelle, citadine, éduquée et bourgeoise à l'époque coloniale en Inde. Ce discours s'efforçait d'éliminer certains préceptes traditionnels dans les religions et philosophies indiennes. En premier lieu, on assista au développement d'une vision plutôt fonctionnelle de la religion, celle-ci devint un phénomène public, destiné à des fins purement sociales. Dorénavant, les religions ne pouvaient plus rester à l'écart de la société ou se développer de manière autonome, indépendamment du contexte social. Deuxièmement, il existait une vision hindouiste profondément paradoxale, à savoir que la religion puisse évoluer tout en restant figée dans le temps. Parmi toutes ces visions, la première portait clairement l'empreinte de l'historicisme croissant, la naissance de nouvelles disciplines académiques comme la sociologie, l'anthropologie et les théories scientifiques ou quasi-scientifiques de Darwin et de Spencer. L'autre découlait de l'apologisme hindouiste, qui acceptait sans réserve l'idée de la « pureté » et de « l'authenticité » d'une tradition religieuse, se rattachant directement à une époque historique reconnue ou remontant à l'antiquité. Ce qui expliquerait en partie l'importance donnée aujourd'hui encore par les Hindous au *Bhagavad Gita*, qui servant de texte repère pour un hindouisme rationnel et utilitaire, figea la tradition hindoue dans le temps. Pour l'essentiel, cela détruisit l'argument historiciste que les apologistes hindous avaient adopté. En effet, le Gita ne pouvait

guère anticiper les problèmes modernes. Une troisième influence provenait des effets combinés de la rationalité des Lumières et le protestantisme anglican, qui marquèrent profondément l'esprit hindou à l'époque coloniale. Si bien même que les religions devaient dorénavant s'ordonner de manière rationnelle, être dotées d'une utilité sociale, devenant à la fois mondaines, pragmatiques et humaines, vouées à combattre l'obscurantisme des prêtres, les rituels complexes, la superstition et l'intolérance religieuse. Cependant, un examen plus approfondi des fondements de ce nouvel ordre intellectuel et culturel révèle un dilemme essentiel: comment par exemple greffer le scepticisme et l'esprit cosmopolite européen du siècle des Lumières, les affirmations vérité de la théologie protestante ou la religion historique à des religions conçues principalement en tant que systèmes autonomes et auto-validants?

Situés fermement dans le carcan de ce discours, ni Tagore ni Gandhi n'étaient en mesure de tracer une voie totalement indépendante ou de se réclamer d'une création innovante. Ecrivant à propos de la religion, ils se gardaient toutefois de poser un véritable jugement. On comprend donc pourquoi les Hindous, animés par un nationalisme culturel, étaient épris par l'idée d'une religion puissante et éternelle, voulant raviver la « véritable » religion des Hindous, qui se désagrégait face aux ajouts irrationnels et injustifiables. Par conséquent, ils ne cherchaient pas à inscrire leurs efforts dans la voie de la nouveauté ou de l'originalité. De la sorte, la renaissance intellectuelle et culturelle du 19^{ème} siècle ne fut qu'un parmi tant dans la série des renaissances secouant l'Hindouisme. Ce sentiment de continuité religieuse cachait cependant des consciences sous-jacentes et subtilement différentes. Ainsi, il semblerait que Tagore et Gandhi tout en se réclamant de l'école hindoue philosophique Vedanta, n'ont pas voulu en adopter tous les principes religieux. La pensée védantique, puisant dans les interrogations des *Upanishad*, demeure profondément polyphonique, donnant lieu à la subjectivité et à toutes sortes d'interprétations. Le fait que Tagore et Gandhi aient voulu se situer ainsi reste un mystère. Tout d'abord, comment expliquer le choix du Vedanta (plus

spécifiquement, *advaita* ou le Vedanta non-dualiste) pour représenter la philosophie indienne depuis l'époque de Ram Mohun jusqu'à celle de Radhakrishnan? Dans ses traités polémiques, Ram Mohun présenta des arguments tel un *Nyayayik* (adepte de l'école de Nyaya), célèbre pour son talent d'ergotage mais se situant dans la lignée de l'*advaitin*, Acharya Sankara. Ce choix ne manque pas de surprendre quand on sait que Ram Mohun réclamait au nom d'Advaita Vedanta, des idées et des pratiques que le Sankara lui-même n'avait jamais adoptées, comme par exemple l'idée que *shruti* ou le modèle hindou soit accessible aux femmes et aux *shudras*, les intouchables. Cela signifie-t-il qu'aux yeux de Ram Mohun et d'autres dans son sillage, le Vedanta soit un moyen heuristique important, donnant lieu à certaines grandes hypothèses théoriques sur la religion et la société? Par exemple, pourrait-on traduire le principe métaphysique d'une Réalité indivisible ou Ordre en langage politique pour une nation indienne émergente? Les pionniers de la modernité indienne croyaient-ils vraiment qu'une démocratie spirituelle puisse mener à la démocratie sociale? De prime abord, il semblerait que Tagore et Gandhi concevaient dans cet esprit le concept d'*advaita*, car aucun d'entre eux, de leur propre aveu, ne se targuait d'être un philosophe ou d'être féru en métaphysique indienne. Leur point commun était leur effort de synthèse, cette volonté d'allier une certaine pensée philosophique abstraite à la piété et un théisme empreints d'émotions. Tagore, animé par un iconoclasme brahmo (relevant du Brahmoïsme, religion émanant de la Renaissance bengalie) récusait l'idée d'un Dieu, pourvu d'une forme (*akara*) mais curieusement ce Dieu n'était pas sans attributs (*nirguna*) selon la conception des *saints* hindouistes. Contrairement au dieu du déisme, qui n'intervient jamais dans la vie des hommes ou la conception panthéiste où la présence divine reste trop diffuse ou discrète, Dieu aux yeux de Tagore et Gandhi représentait une personne profondément intériorisée, établissant des règles de conduite pour l'Homme. Ainsi, la représentation de Rama dans la conception de Gandhi ne se résumait pas au héros mythique du *Ramayana*, notons en passant que la vie pieuse de Gandhi rendit cette divinité de l'hindouisme populaire encore plus proche du peuple.

Dans leur orientation philosophique, Tagore et Gandhi étaient tous les deux dualistes même s'ils s'efforçaient de mettre en avant l'idée d'une unité indivisible de toute vie et de conscience éveillée. Je suis donc tenté d'en déduire que les deux hommes incarnaient, faute d'une meilleure expression, le Vaishnav-Vedanta, alliant savamment la gnose, la piété religieuse, le *jnan* (connaissance métaphysique) et *bhakti* (expression de dévotion religieuse). Ils ne cherchaient pas tant la divinisation de l'homme que l'humanisation de Dieu. Contrairement à la vision du monde présentée par le philosophe Sankara comme *Maya* (l'illusion), un jeu de miroirs énigmatique, ils concevaient la création comme étant un sport divin (*Lila*), reposant non pas sur un besoin véritable mais régi par le bonheur absolu et l'espièglerie. Ainsi, Dieu ne chercherait pas l'amour et la vénération de l'Homme mais voudrait s'unir à l'homme en nouant des liens d'amour. Dans l'ensemble, les écrits de Tagore louent les aspects esthétiques de Dieu et de la nature au lieu de s'attarder sur les questions purement d'ontologie. Selon cette vision, le monde créé par Dieu ne diffère aucunement du monde de la nature, devenant le texte le plus sacré :

« Ma religion est une religion qui rend honneur à la nature et le culte que j'observe est celui de la nature. Hier, j'ai aperçu une chèvre, allongée avec une élégance naturelle sur le gazon au bord du chemin. Un enfant dormait paisiblement juste à côté. En contemplant cette scène, je ressentis un profond sentiment d'émerveillement et de plénitude sur le plan esthétique. Ce sentiment que je ressentis, je le nomme la religion »²

Pour Tagore à l'instar du courant Vaishnavi du Bengale, la piété religieuse constituait en elle-même un *rasa*, un sentiment esthétique profond. La beauté de la création, l'amour réciproque entre l'homme et Dieu et la présence omniprésente de Dieu dans la vie quotidienne, restent des traits récurrents et importants dans la poésie de Tagore.

En revanche, la vision du monde de Gandhi s'apparentait plus à l'activisme ascétique, une vision célébrant la vie, humaine et pleine de compassion, louant la beauté et la joie, faisant partie de la création.

Ceci s'inscrivait dans la praxis de Gandhi, à sa moralité profondément ancrée, qu'il privilégiait sur la conceptualisation créative. La vie représentait une expérience perpétuelle plutôt que l'acceptation de certitudes.

D'après moi, Tagore et Gandhi, étaient tous les deux influencés par des variations régionales subtiles, participant d'une culture religieuse panindienne. Le premier était subjugué par l'idée de l'amour, frisant parfois même l'érotique et exprimé dans une poésie exquise à l'image de la théologie du Vaishnavisme du Bengale. Le dernier par contre était plus sensible à l'esprit humain et l'altruisme qui animaient les poètes et les dévots en Inde occidentale. Le Vaishnavisme de Gandhi avait sans doute été renforcé par les traditions locales jain d'*ahimsa* et *aparigraha* (la non-possession) tandis que le Vaishnavisme du Bengale intégrait les traditions du culte de Sakti ou de la Mère, reconnaissant Dieu en tant que force dynamique. Au Bengale, le syncrétisme entre les cultes opposants de Krishna et de Kali était tout à fait autorisé, un élément qui se manifeste dans les pensées et les écrits de Tagore. Dans les toutes premières poésies de Tagore, on retrouve des références vagues et métaphoriques au dieu pastoral Krishna et ses idylles avec Radha. Ces conceptions renvoient à l'amour et à la beauté que privilégiait le poète à l'encontre des sentiments d'humilité ou de piété. Les dilemmes moraux qui se révèlent à travers le *Bhagavad Gita*, un autre texte qui fait autorité pour les Vaishnavas et sur lequel Gandhi allait rédiger un commentaire original, ne retint guère l'attention de Tagore. Dans l'un de ses essais, il qualifia même la philosophie du *Gita* comme étant obscure et nébuleuse.

Même en tant qu'adeptes du Vedanta, Tagore et Gandhi semblent entretenir des conceptions sensiblement différentes sur le Brahmane, l'Absolu, le Dieu. Ainsi, concernant le principe vivant du *Sat+Chit+Ananda*, représentant respectivement la Vérité, la Conscience et la Béatitude, Gandhi privilégiait le premier élément tandis que Tagore prisait le dernier. Il est bien connu qu'en 1929, Gandhi modifia l'expression « Dieu est la vérité » en « la Vérité est Dieu », suggérant ainsi sans doute que même si on peut nier l'existence de Dieu, on ne

peut récuser la Vérité. Cela pourrait également signifier que si le relativisme moral pourrait parfois remettre en question la moralité, chacun d'entre nous possède un sens moral inné, nous permettant de distinguer entre le bien et le mal. Cela dit, on ne fait pas toujours le bon choix sur le plan moral.

Les différences entre Tagore et Gandhi sur la question de dieu et la religion éclatèrent au grand jour en 1934, suite au terrible tremblement de terre, secouant le Bihar et le Népal. Gandhi attribua la perte des vies humaines à « un châtement divin » que Dieu avait infligé aux personnes commettant le péché de l'intouchabilité. Tagore riposta en affirmant que les catastrophes naturelles restaient des phénomènes purement physiques et ne représentaient pas une vengeance cosmique. Evidemment, dans ce cas Tagore exprimait la voix de la raison impartiale mais il refusait de reconnaître la distinction existant entre le rationnel et le non-rationnel, indépendamment du cadre commun du rationnel et de l'irrationnel. Gandhi affirmait que l'homme restait ignorant quant aux raisons mystérieuses de l'action divine, entraînant une réfutation rationnelle de sa théorie. Il était convaincu que toute catastrophe engendre des leçons morales durables pour l'avenir. Tagore n'avait pas tort non plus car la perte des vies humaines ne touchait pas uniquement les personnes appartenant aux castes supérieures, coupables d'avoir perpétuées la discrimination sociale. Bien au contraire, les plus pauvres et marginalisés avaient trouvé la mort ou soufferts en plus grand nombre, ce qui affaiblissait considérablement l'argument de Gandhi. Contrairement à ce qu'avait affirmé le Mahatma le « châtement » ne semble guère avoir fait de distinction entre les victimes de la discrimination sociale et les coupables.

Contrairement à Gandhi, Tagore ne chercha même pas à définir l'hindouisme et en aucun cas il n'aurait inclus la protection de la vache comme trait caractéristique de l'hindouisme ou d'un croyant hindou. L'auto-description de Gandhi, se définissant comme un hindou *sanatani*, pose également problème. Je suis convaincu que cela entraînait une grande confusion dans l'esprit de certains. En effet, dans l'Inde coloniale le terme se prêtait à deux interprétations radicalement

opposées. Selon l'interprétation que Gandhi avait adoptée, le terme renvoyait à la religion éternelle et omniprésente des hindous. A part son caractère non historique, ce terme avait le défaut de ne pas rendre honneur aux croyances et à la vie religieuse infiniment complexe des hindous. Par ailleurs, le terme possédait une autre interprétation bien plus péjorative. Ainsi, à l'époque de Gandhi, ce terme désignait les hindous orthodoxes, farouchement opposés aux réformes religieuses et sociales. L'emploi de ce terme était si problématique que Gandhi lui-même craignait que la catastrophe du séisme, survenant au Bihar inciterait les *Sanatanistes* à présenter des arguments réactionnaires. Il craignait que les *Sanatanistes* saisissent l'occasion pour le blâmer d'avoir provoqué la colère divine en tentant d'éradiquer la pratique de l'intouchabilité!

Ce qui m'amène à mon dernier point de comparaison. Tagore et Gandhi, semblent avoir nourri des conceptions ambivalentes sur la nature et les fonctions de la religion. D'une part, ils connaissaient trop bien les problèmes sociaux et politiques accompagnant la liberté du culte ou de la propagation religieuse, particulièrement dans une société plurielle aussi complexe que l'Inde. Ils savaient pertinemment bien que cela pourrait engendrer le dogmatisme, l'intolérance et des farouches rivalités sectaires, aboutissant à la violence et à la mort des personnes. Pourtant, comme j'ai tenté de le démontrer ci-dessus, un profond sentiment religieux irréductible caractérisait leur vie et traversait leur œuvre. Ainsi, même le patriotisme représentait aux yeux de Tagore et de Gandhi une valeur spirituelle. Dans l'Inde sous domination coloniale, il n'existait personne de plus engagé à combattre l'intégrisme ou l'animosité entre les religions que Gandhi. Par ailleurs, il n'était pas sans savoir que les sentiments communautaires, distincts des sentiments purement religieux, représentaient la politisation ouverte et tendancieuse de la religion. Ce qui surprend c'est que malgré ces réalisations, le Mahatma continuait d'affirmer que l'autodétermination politique en Inde allait de pair avec la religion. Chose paradoxale, Tagore et Gandhi étaient tous les deux persuadés que la religion faisait partie essentielle et intégrante de la vie et des valeurs indiennes, tout

en sachant les problèmes que cette conviction véhiculait. Je pense que le problème résidait dans le fait qu'ils se refusaient d'admettre qu'on pouvait effectivement séparer le spirituel du religieux.

*Traduit de l'anglais par Subeena Grover

Notes:

- 1 J'emploie ici le terme de « laïcité » uniquement dans son sens originel, employé la première fois en Occident pour désigner tout ce qui relève du non-religieux. Dans son sens indien, ce terme renvoie à l'idée que l'Etat respecte les confessions religieuses, assurant l'égalité de traitement de toutes les religions. Cette dernière définition fait que Tagore et Gandhi représentent des figures « laïques ».
- 2 Extrait de la lettre de Tagore, datée du 11 février 1895, adressée à sa nièce, Indira Devi Chaudhurani. Citée dans Amiya P. Sen Ed. *Religion and Rabindranath Tagore. Select Discourses, Addresses and Letters in Translation*. (« Religion et Rabindranath Tagore. Discours choisis, colloques and lettres traduits ») Delhi. Les Presses universitaires d'Oxford. 2013: 188

3

Connexion belgo-tagorienne

Philippe Falisse

Rabindranath Tagore fut bouleversé en apprenant l'éclatement de la guerre de 1914. Consterné et angoissé par les événements, il composa "*Le batelier*", un poème qui décrit les horreurs de la guerre et le sort effroyable de ses victimes. Le poème rend aussi hommage à la Belgique. Dans "*le batelier*", écrit-il à son ami C.F. Andrews, la femme assise dans le jardin et qui attend en silence représente la Belgique. Rabindranath y prophétise l'arrivée d'un sauveur qui libérera le pays.

Rabindranath n'a visité qu'une seule fois la Belgique. C'était en octobre 1920. Il avait pris le bateau pour l'Europe au mois de mai de la même année et avait déjà visité l'Angleterre, la France et les Pays-Bas quand il arriva à Anvers, le 2 octobre, pour y donner une conférence à l'Académie Royale des Beaux-Arts.

Le 3 octobre, il écrivait à C.F. Andrews: « C'est d'Anvers que je vous écris. J'y suis depuis hier. Je pars maintenant pour Bruxelles ». Rabindranath signale, au bas de sa lettre, l'adresse où il logeait: 42, Lge Gasthuisstraat, Antwerp.

Deux-trois jours avant de quitter les Pays-Bas pour la Belgique, il avait reçu une invitation d'un certain M. Dubois, le sollicitant à venir parler au Palais de Justice de Bruxelles le 4 octobre. Ce soir-là, Rabindranath développa, devant un large public, un des thèmes qu'il avait à cœur: Le Rendez-vous de l'Est et de l'Ouest. Il saisit cette

Rencontre avec l'Inde, Tome 45, n°1, 2016.

occasion pour exhorter son auditoire à construire un monde meilleur où règneraient la compréhension, l'amitié et la tolérance.

Rabindranath avait 14 ans lorsqu'en février 1875, il fut inscrit en 5ème année (la 9ème de nos jours) au Collège St. Xavier de Calcutta. Celui-ci était dirigé par les jésuites belges. Le Père Eugène Lafont en était le Recteur, le Père L. De Vos, le préfet de discipline, et le Père J. Henry, celui des études. Il y avait trois sous-préfets de discipline, J. Muilender, un scolastique, et les frères J. Bierme et A. Declercx. Rabindranath avait comme professeurs, les Pères A. de Peneranda et PL. De Vos.¹

Les classes se tenaient au « théâtre sans-souci » à Park Street.² Les cours avaient lieu de 9 à 15 heures et le programme journalier se répartissait de la manière suivante:

9h -10h : latin

10h -11h : anglais

11h -12h30 : choix entre le bengali, le dessin, le français et le sanskrit

12h30 – 13h : déjeuner

13h – 14h : histoire ou géographie

14h – 15h : mathématiques

La question qui vient tout naturellement est de savoir ce qui a bien pu pousser le Maharshi Debendranath Tagore, fondateur de la religion Brahma³, à inscrire le cadet de sa famille au collège St. Xavier? Car, après tout, Debendranath n'appréciait guère les missionnaires. Leur prosélytisme l'exacerbait et l'éccœurait.

Lors de ses interventions en tant que Président du Brahma Samaj, Debendranath Tagore mettait ses auditeurs en garde contre l'influence des missionnaires. Au cours d'une causerie organisée dans un temple Brahma à Mechua Bazar le 22 janvier 1872, il avait proclamé: « C'est au

nom du Christ que l'Europe se déchire. Si l'on permet au christianisme de pénétrer en Inde, nos valeurs seront opprimées. Le christianisme s'oppose à la liberté ». Pour lui, le message chrétien tel qu'il était interprété par les missionnaires bafouait celui de la tolérance si vénéré par les Hindous.

Le premier et grand danger consistait manifestement à placer son fils dans les mains des jésuites, reconnus stratèges dans l'art d'influencer l'élite intellectuelle à reconnaître les biens fondés de la doctrine chrétienne. En mettant Rabindranath à St. Xavier, n'invitait-il pas tout simplement le « diable » à réaliser son œuvre? En pleine période d'adolescence, Rabindranath n'allait-il pas se laisser « embobiner » par le charme jésuitique et trahir les préceptes de sa religion Brahma? Le risque était d'autant plus précis qu'un de ses oncles, Gnanendramohan Tagore, s'était déjà converti au christianisme en épousant la fille d'un pasteur protestant.

Jusqu'au milieu du 20^{ème} siècle, très peu de missionnaires établis en Inde, avaient songé adapter leur style de vie à celui de leur environnement hindou. Ils avaient accompagné les colonisateurs européens dans leur conquête de l'Inde et s'étaient consacrés à « étendre le royaume de Dieu », ce qui, en d'autres termes, signifiait: Trouver les moyens de convertir et de baptiser les païens, quitte à les déraciner de leurs traditions et cultures. L'Évangile était souvent pris littéralement: « Allez par le monde entier, proclamez la bonne nouvelle à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé; celui qui ne croira pas, sera condamné »⁴

En annexe à son autobiographie, Debendranath déclare dans une lettre : « La religion Brahma doit se protéger de trois dangers : l'idolâtrie, le christianisme et la pensée védique »⁵

Une autre fois, lors d'une assemblée au temple du « Brahma Samaj de l'Inde » fondé par Keshobchandra Sen⁶, Debendranath désapprouva publiquement ceux qui se laissaient séduire par le message chrétien en disant: « Bien que nulle forme d'idolâtrie n'ait pénétré le temple Brahma de l'extérieur, le spectre du Christ inquiète plusieurs.

La religion Brahma est dominée par le Christ. J'en suis triste. Nous ne voulons que Dieu, lui seul. Il ne doit pas y avoir de place pour l'incarnation aux quatre coins de Son domaine ».

Alors, pourquoi allait-il confier l'éducation de Rabindranath aux jésuites belges de St. Xavier?

D'autres collèges à Kolkata jouissaient d'une excellente réputation, comme le « Hindu College ». Fondé en 1817 entre autres par Rammohan Roy, mentor de Debendranath et de Prasanna Kumar Tagore, un de ses cousins, ce collège était fort bien coté. De plus, il défendait les valeurs traditionnelles chères aux Tagore. Satyendranath, le second fils de Debendranath, y avait d'ailleurs fait ses études. Il en était brillamment sorti et avait réussi sans problème l'examen d'entrée dans la fonction publique.

Il y avait aussi d'autres institutions où l'on apprenait bien mieux l'anglais qu'à St Xavier car les Pères parlaient et prononçaient fort mal la langue de Shakespeare !⁷

Et puis, la présence en force des fils d'Anglo-Indiens créait à St Xavier une atmosphère tendue avec les étudiants bengalis. La plupart des Anglo-Indiens se montraient arrogants et dédaigneux des coutumes et des valeurs indiennes. Ils représentaient, en d'autres termes, l'élite indienne voulue par Macaulay dont la politique visait à « former des Indiens de castes supérieures par le sang et la couleur mais Anglais par leurs goûts, leurs opinions, leur morale et leur intellect ».⁸

Pour toutes ces raisons Debendranath Tagore aurait dû rejeter d'emblée l'option de St. Xavier pour l'éducation de son fils.

Qu'allait-il donc y trouver de si particulier pour faire pencher la balance en sa faveur?

Toute une série d'événements avaient, depuis le début du 19ème siècle, transformé la scène politique, sociale et culturelle du pays.

En 1823, Raja Rammohun Roy⁹ avait fait part au nouveau Gouverneur-général, Lord Amherst, de la nécessité urgente qu'il y avait pour les masses indiennes de bénéficier d'un enseignement en anglais

et d'un système d'éducation qui aurait comme modèle celui qui était pratiqué en Europe. Pour le Raja, l'Inde ne se développerait jamais en suivant le système traditionnel d'éducation et il était indispensable que les jeunes soient formés aux sciences exactes.

Son projet fut d'abord mal compris et conspué par beaucoup. Gandhiji lui-même en ridiculisa les propos. Pourtant, chez les Tagore, le message avait passé et Debendranath l'approuvait entièrement.

A partir des années 1830, bon nombre de périodiques se mirent à publier des articles abordant des sujets scientifiques. Lentement mais sûrement, la vision de Rammohan Roy pénétra les esprits et transforma les mentalités. De 1847 à 1855, des articles sur la zoologie, l'astronomie, la géologie, la géographie et la physique figurent dans « *Tattvabodhini* », la revue éditée par Debendranath Tagore. En 1850, Iswar Chandra Vidyasagar publie dans « *Jeevancarita* » des bibliographies de Copernicus, Galilée, Newton et d'autres hommes de science.

Les Indiens prenaient de plus en plus conscience de la nécessité d'un savoir scientifique pour accéder à leur autonomie et à l'indépendance du pays. Le savoir scientifique faisait désormais partie intégrale de l'agenda du mouvement nationaliste.

Bankim Chandra Chattopadhyay reconnut l'impact déterminant pour la domination et la colonisation de l'Inde de l'expertise technique et scientifique utilisée par les Européens.

Le 3 janvier 1870, un article de Mahendra Lal Sircar (1833-1904), parut dans la revue hebdomadaire « *The Hindu Patriot* ». Il y était question de la création d'une « Association indienne pour la Recherche Scientifique » et le Dr. Sircar, qui avait fait ses études de médecine à l'Université de Calcutta, exhortait ses compatriotes à se lancer dans l'étude des sciences exactes et à devenir des scientifiques. Il écrivait: « La mentalité hindoue a perdu de sa vitalité aryenne originale en ignorant la recherche scientifique, en se soumettant aux restrictions de caste et en demeurant esclave de l'obscurantisme théologique »¹⁰. L'autonomie était essentielle pour promouvoir le développement du pays et l'« Association indienne pour la Recherche Scientifique » qu'il

ambitionnait d'établir visait à atteindre cet objectif. Le pays retrouverait alors sa fierté nationale, son honneur et la confiance.

La proposition fut accueillie sans réserve par les nationalistes et le milieu des affaires. Il fallut toutefois attendre six ans avant qu'elle ne soit entérinée. Des hommes d'affaires et des industriels contribuèrent au financement des projets envisagés. Dans la liste des généreux donateurs on retrouve les noms de Jatindra Mohan et Surindra Mohan Tagore, deux fils de Prasanna Kumar Tagore de même que celui de Debendranath Tagore.

Le Père Eugène Lafont, le Recteur de St. Xavier, qui avait lu l'article du Dr Sircar manifesta son enthousiasme pour la cause qu'il défendait, dans le « Indo » — *Indo-European Correspondance* —, l'hebdomadaire catholique le plus en vogue à Calcutta, le 8 janvier 1870, cinq jours à peine après sa parution.

Eugène Lafont, né à Mons¹¹ en 1837, et membre de la Compagnie de Jésus, était arrivé au Collège St Xavier le 7 décembre 1865, deux jours avant la fin de l'année scolaire. Il fut nommé titulaire de la 5^{ème} année à la rentrée des classes en janvier 1866. Très vite, il créa un laboratoire de physique au Collège et se mit à donner une série d'exposés sur les phénomènes physiques. Le rôle qu'il joua en avertissant les autorités municipales de l'arrivée du cyclone qui ravagea Calcutta en octobre 1867, lui donna de la notoriété dans tout le Bengale. C'est en effet grâce à lui que des mesures avaient pu être prises à temps et que de nombreuses vies humaines avaient été sauvées. Il acquit aussi une renommée internationale en raison des résultats de ses observations astronomiques. Aussi, put-il obtenir sans grande difficulté l'aide nécessaire pour réaliser son rêve: La construction à St Xavier d'un observatoire astronomique. Celui-ci fut installé en février-mars 1875, l'année de l'admission de Rabindranath au collège.

St. Xavier jouissait d'une bonne réputation non seulement pour la discipline et l'esprit de synthèse que les jésuites s'efforçaient d'inculquer aux élèves mais surtout pour les cours que donnait son recteur. Le Père Lafont avait un esprit scientifique, rigoureux et clair. Il avait aussi le

talent de vulgariser la science et de présenter les grandes nouveautés de la technologie du 19^{ème} siècle par le biais de démonstrations pratiques. Sa première conférence pour le grand public eut lieu à Calcutta en 1868. Le commentaire qu'en fit le « *Hindu Patriot* » se résume en ces mots « Pas un concept technique qui n'ait été clairement expliqué pour l'homme de la rue ».

Le succès de cette première expérience encouragea le Père Lafont à organiser d'autres conférences du même genre. Seulement, après quelque temps, au vu du nombre d'auditeurs qui ne cessait d'augmenter, il dut se résoudre à faire payer les entrées d'une modique somme pour éviter le désordre et la cohue.

Ses méthodes pédagogiques, ses compétences et son énergie avaient galvanisé les Hindous défenseurs de l'instauration d'une politique scientifique pour les masses indiennes et le Dr. Mahendra Lal Sircar trouva en lui un ami fidèle qui allait devenir le moteur de l'association dont il rêvait.

Debendranath Tagore n'avait entendu que du bien des jésuites qui dirigeaient le collège de St. Xavier. La famille Tagore montrait de la sympathie pour ce collège qui était devenu en peu de temps, à peine 10 ans depuis son inauguration, une institution prestigieuse à Calcutta. En 1872, Jatindra Mohan Tagore (1831-1908) de la branche Pathuriaghata de la famille avait même mis la propriété qu'il possédait sur les bords du Ganges à Moghi, à la disposition des Pères et cela pour une quinzaine de jours.

Les jésuites étaient bien des missionnaires mais ils se présentaient aux yeux des Hindous les plus orthodoxes comme des pédagogues chevronnés. Fait significatif, ils avaient applaudi les idées du Dr. Mahendra Lal Sircar. en publiant dans le « *Indo* » du 13 avril 1872 le texte suivant: « Nous ne croyons pas que les découvertes modernes contrarient la vérité chrétienne ni que la propagation de la science éliminera un jour les doctrines religieuses. Nous sommes donc heureux quand un hindou intelligent et dynamique comme Dr. Mahendra Lal Sircar se fait champion des sciences physiques et milite en faveur de

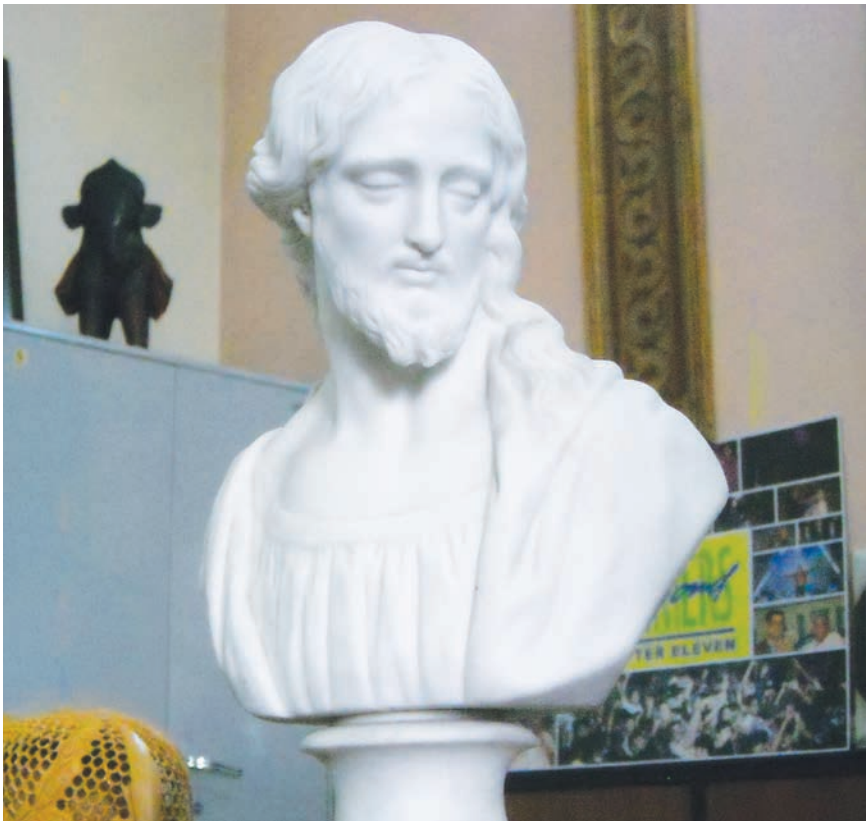
leur propagation. Dr. Sircar est un de ces hindous qui ont prouvé qu'il n'y a pas nécessairement de liens entre les progrès réalisés en Europe et les coutumes européennes. Il sait discerner le bon du mauvais ou du médiocre dans ces progrès scientifiques et il est assez judicieux pour éviter de forcer à tout prix les méthodes scientifiques à ses concitoyens bengalis ».

Debendranath Tagore, féru d'astronomie, ne pouvait qu'être fasciné par les exploits du Père Lafont. Rabindranath qui avait toujours été captivé par les sciences, avait dû entendre son père parler de lui. "Enfant," écrit-il, "j'éprouvais déjà une folle envie de comprendre les lois de la nature. Je me rappelle un certain Silanath Dutta qui passait de temps à autre le dimanche chez nous, à Jorasanko et qui, sans être un grand érudit, se livrait à des expérimentations qu'il avait l'art d'expliquer clairement. J'en restais émerveillé. Plus tard, quand j'avais 12 ans, mon père et moi sommes allés à Dalhousie, dans les montagnes. Nous passions nos journées à observer la nature et le soir à observer les étoiles. C'est à Dalhousie que mon père m'enseigna des rudiments d'astronomie et qu'il m'apprit à reconnaître les constellations. J'en ai fait mon premier sujet de dissertation. Plus tard, je me suis procuré des ouvrages de vulgarisation sur l'astronomie."¹²

Pour Debendranath, les arguments étaient désormais suffisamment nombreux pour faire pencher la balance en faveur du Collège St. Xavier: La renommée de l'institution due aux compétences pédagogiques des Pères et au système d'enseignement moderne qu'ils avaient innové. Le prospectus publié à l'occasion de l'inauguration du collège St. Xavier en 1860 spécifiait en effet que « le programme des études serait comparable à celui des grands collèges européens ». En d'autres termes, le programme inclurait les sciences dans le syllabus, ce qui n'existait pas dans les autres institutions. Les jésuites de St. Xavier encourageaient ainsi les Indiens à acquérir les connaissances qui leur permettraient de rivaliser avec les Européens et, à terme, à devenir indépendants. La présence parmi eux d'un recteur passionné pour les sciences allait évidemment peser pour beaucoup dans le choix de Debendranath Tagore.



Observatoire du collège St. Xavier



Buste de Jésus présenté par Rabindranath Tagore au Collège St Xavier

Souvenirs du Collège

Le jeune Rabindranath fut admis au Collège un mois après le début de la rentrée scolaire, en février 1875. Il avait donc du retard par rapport à ses camarades et il devait le rattraper. Malheureusement, un mois à peine après son admission, sa mère, Saroda Devi, décédait. Le drame l'affecta profondément et il fut contraint de rester chez lui durant la durée des funérailles. Quand il reprit ses classes, le second semestre était en cours. Rabindranath ne suivait plus. Il ne parvenait pas non plus à se concentrer. « J'étais sourd et muet dans la classe de latin et mes cahiers de toutes sortes avaient de la première à la dernière page, l'immuable blancheur d'un vêtement de veuve »

Son titulaire, le Père A. de Peneranda, un jésuite espagnol astronome qui, en dehors des heures de cours, assistait le Père Lafont dans ses travaux, comprit la tristesse de son élève. Il le conforta par sa bonté. Rabindranath se souvint de ce professeur dont la prononciation anglaise faisait rire toute la classe mais qui paraissait si détaché du monde et en union intime avec Dieu. Dans son ouvrage « Souvenirs », paru en 1912, Rabindranath se rappelle d'une anecdote qui l'a profondément touché: « Le Père de Peneranda s'était approché de moi et, me voyant distrait, m'avait demandé « Tu ne te sens pas bien, Tagore? »¹³

Après le décès de sa mère, Rabindranath ne fréquentera plus les cours que d'une manière irrégulière. A défaut d'archives, il ne nous est pas possible de savoir si Rabindranath a échoué aux examens de 1875 mais nous le retrouvons dans la même classe en 1876¹⁴. Peut-être, est-ce dû au fait qu'il n'avait pas satisfait au nombre de jours de présence requis pour présenter les examens ? Quoi qu'il en soit, il recommença sa 5ème et quittera le collège dans le courant de l'année et donc, sans l'avoir terminée.

Rabindranath écrira des commentaires élogieux sur les jésuites de St. Xavier : « Aujourd'hui encore, je me souviens fort bien des enseignants. Ils ne se conduisaient pas tous de la même manière mais, dans tous les cas, je dois dire que mes professeurs m'ont marqué. Ils

rayonnaient une bonté divine extrême comme je n'en avais pas ressenti auparavant. Non seulement ils avaient la faculté d'enseigner mais ils étaient doux et bienveillants »¹⁵

Rabindranath n'a jamais fait mention d'une punition ou d'une réprimande qu'il aurait pourtant pu mériter à cause de son inattention ou ses rêveries en classe. Le Collège St. Xavier était bien différent des écoles qu'il avait fréquentées avant d'y entrer et surtout de l' « Oriental Seminary » où les coups de règles sur les mains étaient devenus matière courante !¹⁶

Au cours d'une exhortation sur la pureté qui eut lieu dans le fameux temple en verrières à Santiniketan, Rabindranath fit l'éloge de son professeur qui n'était pas, dit-il, ce qu'on appelle « un bel homme » mais qui resplendissait néanmoins d'une beauté intérieure exceptionnelle qui puisait sa source non pas du fait qu'il avait renoncé aux choses matériels et aux honneurs mais de la communion constante qu'il entretenait avec son Maître.¹⁷

Lorsqu'en 1927, il fut question de relancer l' « Association des Anciens »¹⁸ de St. Xavier », on décida de contacter Rabindranath pour le convaincre d'en accepter le patronage car, une fois son nom en tête de liste de l'association, il n'y aurait aucune difficulté à recruter de nouveaux membres! Les anciens du collège se verraient honorés de lire leurs noms sur la même liste que le lauréat du Prix Nobel, que les Bengalis placent au même titre que Shakespeare et qu'ils surnomment « Gurudev » (Maître spirituel)

Rabindranath accepta d'emblée la proposition. « Il offrit une photo dédicacée au délégué de l'Association venu le voir et, les larmes aux yeux, lut un texte qu'il avait consacré au Père A. de Peneranada, son professeur idéal »¹⁹. Il donna aussi au Collège un buste en marbre de Jésus.

L' « Association des Anciens » fut fondée en 1932 et Rabindranath en devint, à la fois, le Patron et le Vice-Président²⁰.

Les liens entre St Xavier et Rabindranath s'approfondirent avec le temps.

Des célébrations furent organisées à St. Xavier pour le septantième anniversaire de Rabindranath. A cette occasion, une délégation se rendit à Jorashanko pour le féliciter. Le numéro de juillet 1932 du « *The Xaverian* » relate le déroulement de la rencontre : « La délégation dirigée par Raja Kshitindra Deb quitta le Collège dans un autocar blanc pour se rendre chez le poète, 6 Dwarkanath Tagore Lane...Ils furent introduits dans une salle d'attente – petite, meublée avec goût et bien propre. A l'heure fixée, Dr. Tagore entra, portant une longue robe drapée d'un brun foncé qui n'enlevait rien à la dignité et à l'élégance du septuagénaire. Chaque membre de la délégation fut présenté au poète qui, un peu fatigué, s'assit dans un fauteuil ». Kshitindra Deb fit un discours en tant que représentant de l' « Association des Anciens Elèves de St. Xavier ». Le poète l'écouta attentivement et fut touché par les témoignages d'affection et d'appréciation qui lui étaient adressés. D'une voix émue, Tagore remercia la délégation et rappela à quel point le Collège avait marqué son adolescence. »²¹

Une autre fois, Rabindranath répondit à une requête du collègue en s'associant à sa campagne de récolte de fonds en faveur des victimes des inondations de 1931. Il présida aussi la soirée culturelle qui avait été organisée pour la cause. Sa présence attira un public nombreux, distingué et enthousiaste. La soirée remporta un franc succès. Rabindranath, prenant la parole, exprima sa reconnaissance et son appréciation pour son ancien collègue. Il laissa alors la place au programme qui s'avéra, en tous points, excellent. Après une partie musicale et une pièce dramatique en anglais, on interpréta la comédie en bengali de Rabindranath « *Tout est bien qui finit bien* » (*Shesh Raksha*).

Il y eut d'autres activités culturelles à St Xavier auxquelles Rabindranath participa sans se faire prier.

Les jésuites belges qui dirigeaient le collège n'ont jamais été accusés de prosélytisme par Rabindranath. Ils tenaient leur réputation à leur talent d'enseignants, révélant un souci constant de développer la personnalité des élèves et de faire d'eux des citoyens responsables.

Pouvons-nous suggérer qu'ils aient marqué Rabindranath d'une autre manière encore ?

Son passage à St. Xavier non seulement le mit en contact avec des pédagogues et des hommes de science mais aussi avec des hommes de prière. Il semble bien qu'ils aient été à l'origine de sa dévotion au Christ?

Rabindranath a fait part de ses méditations et réflexions sur la vie, l'enseignement, la naissance et le rôle de Jésus dans son ouvrage intitulé « *Christ* ». On peut y lire ce qui suit : « Jésus a montré combien l'homme était grand. En appelant Dieu, Père, il élève tous les hommes au titre de fils du Père. Il les rassemble. Jésus prêche la fraternité. Il est venu expliquer qui est le fils de Dieu. Il n'a aucune intention d'établir une suprématie sur terre. Sa force, il la trouve en lui et non pas en une force étrangère. L'opprobre et les méchancetés ne le touchent pas. Sa mort est aujourd'hui le symbole de la vie pour tous les hommes. Jésus parle du royaume de Dieu qui est en l'homme, un royaume pour les humbles (modestes, doux). S'il avait établi que la grandeur de l'homme se trouve autre part, la vraie grandeur de l'homme s'en serait trouvée affectée. Il s'est dit le fils de Dieu. Il nous a montré que l'humanité de l'homme ne se trouve pas dans les richesses d'un empire ni dans les cérémonies de convenance, mais en nous. Ce n'est pas en offrant des fleurs, de la nourriture, des prières que l'on adore Dieu, c'est en se dévouant à la cause de l'humanité. Jésus est l'homme de la souffrance. Il contemple son Père en servant les hommes. Le service est un commandement de l'amour »²²

Rabindranath a trouvé que « la religion chrétienne se différenciait et se distinguait des autres religions par le respect qu'elle portait aux hommes et la valeur qu'elle leur attribuait »²³ « Les chrétiens qui se dévouent par amour pour les hommes sont témoins de ce que la religion peut offrir de plus précieux ». écrit-il le jour de Noël 1940.

Rabindranath est certes resté Brahma toute sa vie mais il apprit au cours de celle-ci à découvrir et à chanter un Dieu proche, bon, consolateur qui n'était assurément plus le Dieu lointain, impersonnel

et sans nom que chantaient les fondateurs de sa religion. Ses chants religieux sont imprégnés de la sensibilité et de la dévotion des traditions populaires vishnouïte, shivaïte mais aussi sikh et chrétienne.

La grande majorité des croyants hindous se représentent Dieu en tant que Mère. Cependant dans les chants dévotionnels de Rabindranath, nous l'entendons prier et appeler Dieu « Père » ou « Roi des Rois ». Dans un de ses chants, Rabindranath se fait un enfant implorant Dieu, son Père aimant : « N'ès-tu pas notre Père! Nous contemplons ta face rayonnante d'affection...²⁴» Il voulait que tout au long de la journée, que ce soit en mangeant, en se reposant ou même dormant, l'esprit puisse répéter la formule « Om Pita No'si » (Tu es notre Père. Je ne suis pas seul, j'ai un Père)²⁵

A St. Xavier, les classes débutaient et se terminaient par la récitation du « Notre Père », la prière de Jésus, la plus connue des chrétiens. Rabindranath a donc récité cette prière au moins deux fois par jour pendant plusieurs mois. Les paroles d'une de ses compositions font étrangement échos à celles contenues dans le « Notre Père » : « Tu es notre Père. Je veux te connaître comme Père, je veux te recevoir. Ne sois pas fâché contre moi. Oh Père, oh Dieu, pardonne les péchés, les fautes. Donne-nous ce qui est bon, ce qui te rend heureux. Tu es source de joie, oh Père, tu es source du Bien. Tu es le bien, toi seul es bon, toi seul es ce qu'il y a de meilleur. Je te salue, oh ! Père, je te salue »²⁶

Le Collège aurait-il ainsi été à l'origine de sa dévotion pour Jésus et pour Dieu comme Père?

Rabindranath ignorait qu'après sa mort des jésuites belges se spécialiseraient en langue et littérature bengalie et qu'ils découvriraient ses œuvres dans leur pureté originale. Dans les années 60, ces missionnaires allaient même reprendre certaines de ses réflexions dans leurs homélies et allocutions. Aujourd'hui, plusieurs de ses compositions sont chantées au cours des offices liturgiques de l'Eglise du Bengale. Le manuel de chants mis dans les églises à l'usage de la congrégation bengalie contient d'ailleurs quelque soixante-huit *rabindrasangeet*.

Notes:

- * Le Père Paul Detienne, un jésuite belge qui a vécu plus de 30 ans à Calcutta et qui réside à présent en Belgique, s'est vu attribué, en décembre 2010, le « Prix Tagore »²⁷ pour avoir « créé un nouveau style littéraire dans la langue bengalie ».
- * Un buste de Rabindranath Tagore a été placé en mai 2015 dans les jardins de la Faculté des Arts de l'Université Catholique de Leuven (KUL)
- 1 The History of St. Xavier's College 1875, *The Xaverian*, April 1912, Vol II, N° 3, pg 307; Le staff comptait alors 19 enseignants : 15 jésuites et 4 laïcs
- 2 *St. Xavier's Magazine*, July 1933, pg 33-34
- 3 En 1850, Debendranath Tagore avait fondé la religion « Brahma » qui, en rejetant l'autorité des Védas, se détachait de l'hindouisme. Pour les Brahmoïstes, il n'y a qu'un seul Seigneur (infini, indéfinissable, invisible – immanent et transcendant, créateur tout puissant) et la création est appelée à retourner à la Réalité intime (Tat Tvam Asi = « Cela Tu Es » = le Soi en toi est identique à la Réalité ultime),
- 4 Evangile selon St.Marc 28, 15-16
- 5 “*Mahesh Debendranather Patrabali*” by Tagore Debendranath, Ed. Priyanath Sastri
- 6 Keshobchandra Sen s'inspirait des idées chrétiennes. Il était devenu membre du Brahma Samaj en 1856 mais s'en était détaché pour fonder le Brahma Samaj of India en 1866.
- 7 “St Xavier's-The making of a Calcutta Institution”, Udayan Namboordiry, Viking 1995, p46
- 8 Sharp, H. (ed.). 1920. Selections from Educational Records, Part I (1781-1839). Superintendent, Govt. Printing, Calcutta
- 9 Raja Rammohun Roy 1772-1833 est appelé le « Père de l'Inde moderne ». Réformateur religieux et social, il co-fonda le Brahma Samaj en 1825,
- 10 “Father Eugène Lafont and the Contemporary Science Movement” by Arun Kumar Biswas, The Asiatic Society, 2001, p 48
- 11 Mons est le chef-lieu de la Province du Hainaut, en Belgique.

- 12 “*Viswa Parichoi*”, *Rabindra Rachanaboli*, 4ème volume p 423
- 13 « *Jivansmriti* » *Rabindra Rachanaboli*, 10th volume p,53
- 14 « *St. Xavier’s magazine* », Jan. 1942, p 109.
- 15 « *Jivansmriti* » *Rabindra rachanaboli* 10th volume, pp 52-53
(traduction libre)
- 16 « *Jivansmriti* », *Rabindra Rachanaboli*, 10th volume p. 8
- 17 *Suchi*, *Rabindra Rachanabali* vol. XII p. 436 and 438
- 18 Rabindranath était dans la liste des “Anciens” en 1916 vide « *The Xaverian* » Vol. III, number 1, 1916
- 19 The old Boys Column’ *St. Xavier’s Magazine- Centenary Edition* 1960
- 20 *St Xavier’s Magazine* 1935, Volume 4 (Platinum) Jubilee special number p 83
- 21 « Our Past » *The Xaverian*, July 1932, p 333-334
- 22 « *Christ* », *Rabindra Rachanaboli*, 11ème volume p. 509 (traduction libre)
- 23 « *Christ* », *Rabindra Rachanaboli*, 11ème volume p. 522-523
(traduction libre)
- 24 “*Gitabitan*” p 83
- 25 « *Christ* », *Rabindra Rachanaboli*, Volume 11 p 523 to 524
- 26 « *Gitabitan* » p 162
- 27 Le Prix Tagore est la plus haute récompense littéraire conférée par le gouvernement du Bengale occidental.

4

Le Soufisme de Bulleh Shah

Asha Puri

Les années 1680-1758, qui correspondent à la vie du poète, représentent une période difficile, marquée comme elle est par des violences sectaires. A la politique de tolérance se substitue la volonté d'islamiser. Au Pendjab, il y a de vives tensions entre sikhs et musulmans. Sur ordre d'Aurangzeb, Teg Bahadur, le neuvième grand maître du sikhisme, est décapité pour son refus de se convertir à l'Islam. Et c'est dans ce climat de troubles politiques, sociaux et religieux qu'est né un visionnaire : cet homme s'appelle Bulleh Shah.

Universellement reconnu comme le plus grand des mystiques du Pendjab, Bulleh Shah figure, par la profondeur de sa pensée, au même rang que Jalal-ud-din Rumi et Shams Tabriz et jouit de la même popularité en Inde qu'au Pakistan. Et pourtant, lors de son vivant, il a fait l'objet des critiques les plus virulentes pour ses opinions peu orthodoxes, son mépris du clergé et des formes institutionnelles de la religion. A sa mort, on refuse de l'enterrer dans le cimetière communautaire. Il fallait attendre les années 1990 pour lire ce qu'écrit l'auteur et poète pakistanais Taufiq Rafat qui écrit à son propos: « La tombe de Bulleh Shah à Kasur est maintenant le seul endroit libre des ordures; les notables de la ville paient cher le privilège d'être enterré à proximité de l'homme qu'ils avaient naguère rejeté. » Quelle délicieuse ironie du sort !

Rencontre avec l'Inde, Tome 45, n°1, 2016.



Bulleshah

Ses poèmes ou kafis sont imprégnés de son amour de Dieu et de son maître ou *Murshid* sans qui il serait impossible d'atteindre l'union parfaite avec Dieu. Dans son amour de Shah Inayat, son *Murshid*, il l'identifie avec le Seigneur et l'appelle son guide, son ami, son bien aimé, son époux ; bref celui qui unit l'homme à Dieu,

*Mon Maître Shah Inayat est celui
Dont la présence me bénit.
S'effacent les troubles qui tourmentent mon cœur
Qui donc ose m'induire en erreur ?*

L'autre grand thème de sa poésie est sa dénonciation vigoureuse d'un ritualisme creux et des observances religieuses externes. Si l'on cherche Dieu, ce n'est ni dans les temples ni dans les mosquées qu'on le trouvera. Voici ce qu'il dit :

*Tu peux aller à la Mecque,
Réciter mille versets
Ta soif ne sera pas assouvie
Tu peux aller au Ganges,
Prendre mille bains
Ta soif ne sera pas assouvie
Tu peux aller à Gaya,
Dire mille prières
Ta soif ne sera pas assouvie
O Bulleh !
Ta soif ne sera assouvie
Que quand tu auras tué le « moi » qui réside en toi*

Bulleh Shah écrit dans un langage simple et accessible à tous. Il n'y va pas par quatre chemins pour dire ce qu'il a à dire. La verve et la force de ses poèmes résident dans son franc-parler. Sa poésie jaillit des profondeurs de son cœur comme une source jaillit des profondeurs de la terre, ce qui produit un effet enivrant chez le lecteur.

*Démolis le temple
 Démolis la mosquée
 Démolis tout ce que tu peux
 Mais d'un homme ne démolis jamais le cœur
 Car c'est là que Dieu demeure*

C'est cette capacité de présenter limpide les questions fondamentales de la vie qui expliquent la grande popularité du poète au-delà des clivages religieux, ethniques, de caste et de classe. Mis en musique, ses poèmes sont interprétés par chanteurs de rue, groupes de rock, adeptes de la musique de fusion, mais aussi les grands ténors tels les Frères Wadali, Abida Parveen et Nusrat Fateh Ali Khan.

Et pourtant, nous disposons de peu d'informations authentiques sur sa vie, une grande partie de son parcours étant reconstruit à partir des légendes. Ainsi, Abdullah Shah, son vrai nom, serait né en 1680 dans le petit village d'Uch du Bahawalpur, actuellement situé au Pakistan. Mais faute d'unanimité sur la date et le lieu de sa naissance, les historiens se contentent de situer sa vie entre la période 1650-1758.

D'après ce qu'on sait, Bulleh Shah, par son appartenance à la caste Sayed, est apparenté au Prophète Mahomet, car les Sayed sont les descendants directs du Prophète. Son père, Shah Mohammed Dervish, connaît bien l'arabe, le perse et le Koran. Homme à l'âme noble, il est enclin à la spiritualité. Il paraît que Bulleh Shah ainsi que sa sœur à qui il se sent très proche sont profondément influencés par les grandes qualités morales de leur père et que tous les deux passent une grande partie de leur temps à méditer.

Comme tous les enfants à l'époque, Bulleh Shah reçoit ses premiers enseignements de son père à Pandoke. Par la suite, on l'envoie à Kasur, un haut lieu d'éducation à 50 km de Pandoke, pour ses études supérieures. Là, il profite de l'enseignement des grands maîtres comme Hazarat Ghulam Murtaza et Maulana Mohiyuddin et devient un élève du premier. Son intelligence innée et sa sensibilité morale font que ce contact lui apporte beaucoup.

Petit à petit, Bulleh Shah est habité par le désir d'atteindre l'état sublime de l'union avec Dieu. Ainsi, commence un long et difficile voyage spirituel à travers les quatre étapes du soufisme, à savoir : la *Shariat* (la Voie), la *Tariqat* (la Conduite), l'*Haqiqat* (la Vérité) et la *Marfat* (l'Union).

Avant d'aller plus loin, quelques mots s'imposent pour essayer de comprendre ce qu'est le soufisme. Selon Martin Ling, le soufisme ou le *tasawwuf*, appellation sous laquelle il est connu dans le monde islamique, peut être considéré comme le mysticisme islamique. Les non musulmans se trompent souvent en croyant que le soufisme est une secte de l'Islam; dire que le soufisme est un aspect de l'Islam serait plus juste. Des ordres (*Tariqas*) soufis existent aussi bien chez les chiites et que chez les sunnites ainsi que dans d'autres groupes islamiques. Le grand historien arabe du 14^e siècle, Ibn Khaldun décrit le soufisme ainsi :

« Il (le Tasawwuf) consiste essentiellement au dévouement dans l'adoration, un dévouement total envers Allah le Très-Haut, l'indifférence pour la parure et l'ornement de ce monde, l'abstinence du plaisir, de la richesse et du prestige recherché par la plupart des hommes et de se mettre en retrait par rapport aux autres de manière à adorer seul. »

Les Soufis sont formels: les livres ne suffisent pas pour une véritable connaissance de l'Islam, il faut un maître. Les divers *tariqas* font remonter les origines de leurs maîtres au Prophète Mohammed. Prenant modèle sur leurs maîtres, les élèves espèrent absorber ainsi quelque chose du caractère prophétique.

Bien que peu nombreux, les soufis ont profondément influencé la pensée et l'histoire islamiques. A travers les siècles, ils ont largement contribué à la littérature islamique. Les œuvres de Rumi, d'Omar Khayyam et d'Al-Ghazali ont, par exemple, exercé une grande influence au-delà du monde musulman sur les philosophes, écrivains et théologiens de l'Occident. Les soufis ont joué un rôle important dans la

propagation de l'islam, surtout dans les avant-postes les plus éloignés du monde musulman en Afrique, en Inde et à l'Extrême Orient.

Aussi Bulleh Shah se mit-il à la recherche d'un guide spirituel. Il y a deux versions de sa rencontre avec Shah Inayat Qadri. En voici une. Shah Inayat Qadri était le jardinier en chef des jardins Shalimar à Lahore. Lors d'une visite à cette ville, Bulleh Shah eut envie de le voir. Puisque c'était l'été, il se promena dans le bosquet de manguiers. Désireux de goûter le fruit, il chercha la garde mais ne trouvant personne, il décida de s'en servir. Pour éviter le péché du vol, il regarda le fruit mûr et dit : « *allah ghani* ». Dès qu'il prononça ces mots magiques, une mangue tomba dans ses mains. Il les répéta plusieurs fois et ramassa ainsi de nombreuses mangues. Il les noua dans son écharpe et chercha un endroit agréable pour les manger. Aussitôt, il rencontra le jardinier en chef qui l'accusa de vol des jardins royaux. Mais quelle insolence, se dit Bulleh Shah. Je vais faire une petite démonstration de mes pouvoirs occultes à cet homme de basse caste. Il lui répondit alors sur un ton ironique : « Monsieur, ces mangues, je ne les ai pas volées, elles sont tombées dans mes mains, comme vous allez voir tout de suite. » Il répète les mots magiques « *allah ghani* » et voilà qu'une mangue tombe dans ses mains. Mais à sa grande surprise, il voit qu'au lieu d'être impressionné, le jardinier a l'air de bien s'amuser. « Mon pauvre, vous n'avez pas encore appris à prononcer ces mots correctement ; ainsi vous réduisez leur efficacité. Laissez-moi vous montrer. » Et alors, lui-aussi, il récite la formule magique « *allah ghani* » et aussitôt tous les fruits tombent sur la belle pelouse. Une fois de plus, il répète la formule, et tous les fruits regagnent leur place sur les arbres. Cette défaite que lui inflige la garde d'origine modeste que le jeune Bulleh Shah croyait ignorant révolutionne toute sa pensée. Il tombe aux pieds de Shah Inayat et le supplie de l'accepter comme son disciple. Le maître acquiesce.

Dans ses vers, Bulleh Shah parle souvent d'Inayat Shah et remercie sa bonne fortune d'avoir trouvé un tel *Murshid*.

*Bulleh est tombé amoureux du Seigneur
Sa vie et son corps il lui a donné en gage
Son Seigneur et Maître Shah Inayat
A envoûté son cœur.
Mes amis sont venus me féliciter
Shah Inayat, mon Seigneur, m'a donné
Tout ce que mon cœur a espéré*

Cependant, le fait que lui, un Sayed devient le disciple d'un Arain (une basse caste chez les Musulmans) lui vaut l'opprobre de sa famille. A ses critiques, il répond qu'il lui est aisé de renoncer à son haut rang, mais impossible de vivre sans son maître. Il ajoute que les voies de Dieu sont mystérieuses ; parfois, il répand sur les pauvres la plénitude de ses bénédictions, mais les accorde aux riches avec parcimonie.

Dans sa poésie, Bulleh Shah prêche l'amour, la tolérance et la sagesse, et n'accepte point les divisions sociales. Il écrit :

*Allons Bulleh là où tous sont aveugles
Là où personne ne nous reconnaît ni
nous rend des hommages creux*

En effet, telle est la noblesse de ses sentiments qu'il s'élève au-dessus des étroites appartenances qui divisent les hommes. A leur place, il propose l'unité pour le bien-être de tous. Dieu, dit-il, existe dans chaque cœur, quelle que soit la religion de l'homme. Il exprime cette idée avec des mots simples et une beauté profonde :

*Ni suis-je hindou ni musulman, abandonnons cet orgueil futile
Ni souni ni chiite je suis; je suis la voie de l'amour
Ni soif ni faim ne m'est connue, ni vêtu ni nu suis-je
Ni ris ni larmes je verse, ni ai-je l'âme vagabond ni sédentaire
Ni pur ni impur, au vice et vertu je suis indifférent
O Bulleh ! Dans tous les cœurs Dieu existe, à quoi bon alors être
hindou ou musulman ?*

Dans son poème *Un point contient le tout* Bulleh Shah souligne l'unité de Dieu. Il postule que pour faire des progrès spirituels il faut détacher son esprit du monde extérieur et l'attacher à ce Dieu qui se trouve en soi. Il dénonce tous les moyens futiles de trouver Dieu. L'Homme et Dieu sont inséparables, dit-il. Faire du bien et servir l'humanité, c'est en fait servir Dieu. Il nous exhorte de nous concentrer sur le point unique qui contient toutes les connaissances et de laisser de côté tout autre calcul. Il désapprouve l'hypocrisie religieuse des gens qui n'observent des rites que pour montrer aux autres combien ils sont vertueux.

*Un point contient le Tout ;
 Pense à l'Unique, oublie le reste
 Oublie l'enfer, oublie la tombe
 Ecarte-toi du péché
 Et purifie ton cœur
 Tout est contenu en Un.
 Pourquoi frottes-tu la tête contre la terre
 A quoi bon ces vaines prosternations
 Lis ton Kalimah, fais rire les autres
 Mais la parole du Seigneur t'échappe
 Cette vérité écrite quelque part
 Tout est contenu en Un.
 En vain erres-tu dans la jungle
 T'affames et provoques en toi des mille maux
 Tu ne fais que perdre ton temps
 Et las tu rentreras bredouille
 Trouve ton Maître, devient l'esclave de Dieu
 Ainsi seras-tu libéré de tes désirs et tes soucis
 Ainsi purifieras-tu l'âme
 Cette vérité suprême Bulleh l'a découverte
 Tout est contenu en Un.*

La philosophie de Bulleh Shah est nécessaire aujourd'hui, peut-être encore plus qu'à l'époque dans laquelle vivait le poète. Nous

connaissions les mêmes violences, les mêmes haines et les mêmes intolérances; seulement, les progrès techniques les ont rendues beaucoup plus dangereuses. Mais pire encore, l'homme moderne est obsédé par le profit et l'accumulation des choses; il n'est même pas conscient de sa folie, car il n'a justement pas le temps de se livrer à cette contemplation intérieure à laquelle le poète nous invite.

Voici ce qu'écrivit Professeur Saeed Ahmed dans son livre *The Great Sufi Wisdom – Bulleh Shah* : « Il [Bulleh Shah] est parmi les rares poètes qui jouissent de la même popularité auprès des gens de toutes confessions de cette région [l'Asie du Sud]. Musulmans, hindous, sikhs et chrétiens mais aussi les non croyants adorent sa poésie. Grâce à son profond humanisme, on peut l'appeler un poète de l'Asie du Sud, ou même du monde moderne en quête de paix. Je crois aussi que le jour viendra où les grandes pensées de nos poètes soufis seront reconnues et chéries par tout membre honnête et attentionné de l'humanité, quelles que soient sa race ou religion. Jamais dans l'histoire n'a-t-on eu plus besoin de trouver un terrain d'entente sur lequel les sociétés peuvent reconstruire la tolérance, la confiance et la volonté commune de mettre un terme à la souffrance de ceux les moins capables de se protéger. La riche tapisserie de la vie est devenue fragmentée; que les armes ne la détruisent pas. Au lieu de cela, réparons-la maille par maille pour glorifier ce monde – un lieu de partage de la beauté et de la richesse. Ceux qui aspirent à cet idéal, il faut les honorer. Un tel membre de l'humanité est Bulleh Shah. »

Alors laissons le poète nous servir de guide, nous amener vers l'Amour ultime en nous faisant sonder notre cœur:

*S'il fallait chercher Dieu au lavoir,
Grenouilles et poissons l'y trouveraient.
S'il fallait chercher Dieu en errant par les forêts,
Vaches et veaux l'y trouveraient.
Seul un cœur sincère atteindra Dieu
N'égrène point ton chapelet avec excès
Nul besoin de réciter des prières
Pourquoi rendre des comptes*

*A Celui qui n'en tient point ?
Cesse de discuter
Et sache qu'il n'y point de comptes à rendre
Le courroux de Dieu n'attire jamais
Celui qui sait se réconcilier avec le Bien-aimé
Voir le Bien-aimé, c'est accomplir son pèlerinage
Oublie donc d'aller à la Mecque
Laisse l'enfer et ses terreurs
Cesse de parler des infidèles
Lave-toi au plus profond de ton cœur
Des milliers de tomes as-tu dévoré
Mais ton propre esprit tu n'oses pas explorer
Toujours prêt à combattre Satan,
Tu ferais mieux de chasser les démons en toi*

Pir Bulleh Shah dit :

*« Tu veux attraper ce qui est dans le ciel
Et ne vois pas celui caché dans ton cœur. »*

Aurons-nous le courage ou même le bon sens de suivre les conseils du poète ? Espérons-le.

5

L'étude d'un symbole récurrent dans le cinéma bollywoodien : le cheval

Wendy Cutler

Cet article propose l'étude d'un symbole très connu dans de nombreuses civilisations, celui du cheval. Pour ce faire, nous proposons de nous focaliser sur le film *Zanjeer* de Prakash Mehra, sorti en 1973, et de voir dans quel contexte ce symbole est utilisé. L'histoire est celle de Vijay. Durant son enfance, il se retrouve seul suite à l'assassinat de ses parents auquel il a assisté. Par la suite, il est adopté par le policier qui l'a trouvé et il finit par devenir enquêteur lui aussi. Il prend son rôle très à cœur et tente par tous les moyens d'arrêter les malfaiteurs de la ville. Ses méthodes ne sont pas toujours approuvées par ses coéquipiers et il se fait souvent muter. C'est ainsi que, sans le savoir, il va être transféré non loin de l'endroit où habitent les individus qui ont tué ses parents biologiques dont il finira par retrouver les traces.

Tout au long de l'histoire, Vijay ignore que ses parents ont été tués car ses parents adoptifs ont fait le choix de lui cacher la vérité. En effet, ces derniers ont attendu que Vijay grandisse et lui ont raconté que ses parents étaient morts dans un accident. Comme il était très jeune à l'époque du meurtre, son père adoptif est persuadé qu'il a oublié cet épisode douloureux. Ce n'est qu'à la fin du film que la vérité éclate et que Vijay assouvit sa vengeance.

Rencontre avec l'Inde, Tome 45, n°1, 2016.

Dans ce film, le mythe de l'enfant abandonné est très présent. Toutefois, ayant perdu ses parents très jeune, Vijay ne se lancera pas à la recherche de ses parents. Son désir est plutôt lié au besoin d'apaiser sa colère et de réparer les nombreuses injustices, et à la fin de l'histoire, de venger la mort de ses parents. La quête sera une quête de soi car ce traumatisme le suivra tout au long de sa vie, jusqu'au jour où il apprendra la vérité en trouvant le maillon manquant de la chaîne (le titre du film *Zanjeer* signifie « chaîne »).

L'épisode de la mort des parents de Vijay est révélateur. Nous retrouvons une famille heureuse et unie : la mère prépare le repas et le père joue à cache-cache avec son fils. Pendant que Vijay se cache dans une armoire, l'un des hommes de l'ancien patron du père – qui veut sa mort –, M. Teja, fait irruption dans la maison et tue les deux parents sous les yeux de l'enfant. La caméra effectue un plan rapproché sur la main du tueur qui tient le pistolet : nous y voyons une gourmette avec un pendentif en forme de cheval blanc. Cette image servira d'indice puisque l'enfant, caché dans l'armoire, regarde cet homme tuer ses parents par la porte légèrement entrouverte et voit ce cheval blanc. Durant toute sa vie, Vijay fera le même cauchemar : celui d'un cavalier noir sur un cheval blanc. Il en comprendra la signification à la fin du film lorsqu'il reconnaîtra l'assassin de ses parents grâce au pendentif.

Ce rêve récurrent « is perhaps introduced to remind the spectator of the incomplete agenda of vengeance – necessary because Vijay does not himself articulate it »¹.

Le cheval est ici associé au mal puisqu'il est porté en tant que pendentif par le « méchant » de l'histoire. De plus, dans les rêves de Vijay, le cheval se cabre tout en hennissant, lui donnant ainsi un aspect menaçant. Or le cheval est un animal particulièrement présent dans la mythologie hindoue; raison pour laquelle nous allons nous intéresser à sa symbolique.

En effet, dans la mythologie hindoue, le cheval est un symbole de royauté et de pouvoir. Seuls les rois et les guerriers pouvaient monter l'animal. Nous pouvons rappeler l'épisode du sacrifice du cheval –

appelé l'*ashvamedha* – dans l'épopée le *Ramayana* où le roi Dasharatha, désireux d'avoir des enfants, accomplit cette cérémonie pour rendre hommage aux dieux. Rama en fit de même à la fin de l'épopée pour se racheter de tous les péchés qu'il avait pu commettre jusqu'alors. Le cheval est donc associé au pouvoir et est régulièrement donné en tant qu'offrande aux dieux, que ce soit pour demander une faveur, ou pour se racheter de ses péchés. De plus, le sacrifice du cheval est considéré comme un « rituel d'un caractère essentiellement cosmogonique, comme le souligne M. Eliade : *Le cheval est (alors) identifié au Cosmos et son sacrifice symbolise – c'est-à-dire reproduit – l'acte de la création* »².

Notons qu'en Inde, le cheval fut introduit par les Moghols pendant leur règne au XVI^e siècle. Par la suite, l'animal est devenu symbole de richesse et signe de noblesse. À titre d'exemple, le futur marié arrive toujours sur un cheval blanc.

À ce stade, il est intéressant de noter qu'il existe un certain nombre de divinités anthropo-zoomorphes dans la mythologie hindoue. À titre d'exemple, nous pouvons citer Ganesha, le dieu à tête d'éléphant. Ce dieu, fils de Shiva, symbolise « l'unité du petit être, le microcosme, c'est-à-dire l'homme, et du grand être, le macrocosme, qui est l'éléphant »³. Nous pouvons également citer Hanuman, l'un des personnages principaux du poème épique le *Ramayana*. Ce dieu à tête de singe aide Rama dans sa quête pour délivrer Sita.

Par ailleurs, il existe un dieu à tête de cheval nommé Hayagriva, qui serait l'une des incarnations de Vishnou. Il avait comme mission de descendre sur Terre pour anéantir le mal et rétablir l'ordre. Mais il existe aussi un autre Hayagriva qui, celui-là, représente le mal. Vishnou fut justement envoyé sur Terre pour mettre fin aux tourments que le démon Hayagriva infligeait et, pour ce faire, il prit la forme d'un autre Hayagriva.

D'un point de vue interculturel, dans la mythologie grecque nous avons les Centaures. Ces bêtes fabuleuses ont le corps d'un cheval et le buste d'un homme et ils représentent la nature indisciplinée et instinctive de l'homme. Plus précisément, ils symbolisent les forces

obscur et indompté de la nature. Le cheval est également l'attribut de Poséidon, dieu de la mer. De plus, Pégase, le cheval ailé, est un animal mythologique très connu et qui est couramment repris dans la culture populaire. En effet, ce cheval est devenu à la fois blason, emblème, puis logo de nombreuses entreprises. Pour ne citer que quelques exemples, une importante compagnie aérienne turque porte le nom de *Pegasus Airlines*. Pégase est également le logo de *TriStar Pictures*, société de production et de distribution de films de cinéma, et de *Pegaso*, société espagnole de constructeurs de camions. Enfin, Pégase est fréquemment employé dans l'armée, comme insigne des hélicoptères notamment.

Les films qui font une adaptation plus ou moins libre de la mythologie grecque, mettent souvent en scène le cheval ailé. Nous pouvons citer le récent remake du *Choc des Titans*, sorti en 2010, où Pégase est la monture de Persée.

Dans l'histoire des grandes civilisations, le rôle du cheval est déterminant. Cela s'explique par le fait qu'il constituait le seul moyen de transport mais aussi par l'influence de la mythologie. Au Moyen Âge, l'image de cet animal concurrence celle de la licorne, à la connotation plus « magique ». Dans la tradition islamique, le Bouraq est un coursier fantastique venu du paradis, dont la fonction est d'être la monture des prophètes. Il est souvent représenté comme un cheval ailé ayant le visage d'une femme et la queue d'un paon.

Dans la tradition islamique, le Bouraq est un coursier fantastique venu du paradis, dont la fonction est d'être la monture des prophètes « Une croyance, qui paraît ancrée dans la mémoire de tous les peuples, associe originellement le cheval aux ténèbres du monde chthonien, qu'il surgisse, galopant comme le sang dans les veines, des entrailles de la terre ou des abysses de la mer. Fils de la nuit et du mystère, ce cheval archétypal est porteur à la fois de mort et de vie, lié au feu, destructeur et triomphateur, et à l'eau, nourricière et asphyxiante »⁴.

Nous verrons qu'à la fin du film *Zanjeer*, le cheval blanc est lié à l'eau et que si l'eau est synonyme de vie, elle peut également être

destructrice, surtout en Inde où des inondations peuvent tuer un nombre important de personnes. Néanmoins, dans le rêve de Vijay, le cheval représente avant tout les ténèbres puisqu'il semble surgir précisément de l'obscurité et que l'atmosphère du rêve est très sombre.

Par ailleurs, si le blanc est couleur de deuil en Inde, on note que le cheval blanc peut aussi symboliser la lumière et s'éloigner, en cela, de l'origine sombre que l'on lui associe. « Ce blanc cheval céleste représente l'instinct contrôlé, maîtrisé, sublimé. Il est, selon l'éthique nouvelle, *la plus noble conquête de l'homme* »⁵.

Dans le rêve de Vijay, le cheval est blanc. Cependant, il apparaît comme ténébreux et menaçant. Nous pouvons supposer qu'il se rapproche davantage du cheval de la mort, en d'autres termes, une manifestation de la mort analogue à la *faucheuse* de notre folklore.

Néanmoins, nous supposons que le cheval blanc du rêve de Vijay se rapproche davantage du cheval blême des cavaliers de l'Apocalypse du Nouveau Testament : « Si [l]es chevaux blêmes sont parfois dits blancs, il faut entendre par là la blancheur nocturne, lunaire, froide, faite de vide, d'absence de couleurs [...] Le cheval blême est blanc comme un suaire ou un fantôme. [...] c'est la blancheur du deuil, telle que l'entend le langage commun, lorsqu'on parle de *nuits blanches* ou de blancheur *cadavérique* »⁶. Ce point s'avère d'autant plus exact que dans la religion hindoue, le blanc est la couleur du deuil, comme il a déjà été signalé. Ce cheval blanc (ou blême) surgissant des ténèbres, est donc une manifestation de la mort; celle des parents de Vijay.

Ce cheval blanc renvoie également au dixième avatar de Vishnou, Kalki – ou l'Accomplissement. Il s'agit de l'avatar qui est « encore à venir ». Selon Alain Daniélou, le spécialiste de l'Inde, Vishnou apparaîtra monté sur un cheval blanc afin de rétablir l'âge d'or tout en punissant les « méchants ». Le rêve récurrent de Vijay peut donc être assimilé à une apparition de Kalki, comme si ce dernier voulait reconforter le héros dans sa quête.

Les westerns constituent un genre cinématographique utilisant beaucoup le cheval et le mythe du cheval blême, faisant parfois

directement référence aux quatre cavaliers de *l'Apocalypse* de Saint Jean, comme nous l'avons fait avec le film *Zanjeer*. À titre d'exemple, le film *Pale Rider, le cavalier solitaire* (1985) de et avec Clint Eastwood, comme son nom l'indique, met en scène un cavalier solitaire surgi de nulle part. Lorsque Megan Wheeler (la jeune héroïne) enterre son chien mort au début du film, elle prie et demande un miracle à Dieu. En parallèle, le spectateur découvre un cavalier solitaire, vêtu de noir, sur un cheval blanc. Peu de temps après, la jeune Megan lit un passage de *l'Apocalypse* à voix haute. Elle prononce les paroles suivantes : « And I looked and behold a pale horse : and his name that sat on him was Death »⁷.

Au même moment, des bruits de pas annoncent la venue de quelqu'un. Megan lève alors les yeux vers la fenêtre pour voir arriver le cavalier solitaire. Les sept cicatrices de balle sur son dos et ses origines inconnues laissent le spectateur perplexe, ainsi que les autres personnages du film. Il semble être un envoyé de Dieu venu pour rétablir l'ordre dans la petite communauté des mineurs. Certes, la mort l'accompagne – par le biais de ses cicatrices – mais également parce qu'il tue les hommes de La Hood qui harcèlent les familles de mineurs. Une fois sa mission remplie, il repart de la même manière qu'il est apparu, et se dirige à nouveau vers le grand nulle part.

De plus, notons que le western est un genre traitant avant tout de cow-boys qui travaillent à cheval. Le cheval est pour eux un outil de travail et de survie.

Pour revenir au film *Zanjeer*, M. Teja, le « méchant », est clairement associé au cheval dès le début du film. Il est lui aussi un homme de pouvoir ayant de grandes propriétés et beaucoup de richesses. Ainsi, le pendentif qu'il porte autour du poignet symbolise sa grandeur. Mais il est également *la mort* puisqu'il a tué de ses propres mains les parents de Vijay.

C'est grâce à ce symbole, qui tient lieu d'indice, que Vijay va reconnaître l'assassin de ses parents et se souvenir de cet épisode traumatisant de son enfance. Lors du *climax* de l'histoire, Vijay, fou de

rage, dit à M. Teja : « For twenty years, this bracelet [has been] biting my mind like a snake »⁸. Cette allusion au serpent, animal vénéneux et représentant la plupart du temps le mal, renforce l'idée de pouvoir et le désir de vengeance chez Vijay. S'ensuit un long combat entre les deux hommes, qui se terminera au bord d'une piscine. Dans cette scène, M. Teja tombe à l'eau et Vijay l'empêche de remonter à la surface.

La police arrive au moment où Vijay tente de tuer M. Teja. Un officier parvient alors à le calmer. Mais M. Teja prend un autre policier en otage ; Vijay intervient pour le sauver et tire sur « le méchant », lequel tombe à nouveau dans la piscine et meurt.

De par cette répétition, il apparaît que l'eau est un élément fort. Cette scène finale symbolise la naissance d'une nouvelle vie pour le héros et la mort du « méchant ». Comme si l'eau s'apprêtait à emporter avec elle le passé, ce qui se retrouve dans l'expression populaire « de l'eau est passée sous les ponts ».

Par la suite, Vijay trouve le bracelet avec le cheval blanc : il le ramasse et le jette dans la piscine où on le voit couler jusqu'au fond, symbolisant la fin du calvaire et des cauchemars pour le héros. Ce dernier est prêt à tourner la page et à recommencer à zéro. Son amie Mala, venue pour l'aider, porte sur elle un couteau. Cette femme travaille comme aiguiseuse de couteaux et, durant le film, on apprend qu'elle en porte souvent un sur elle. Durant l'ultime combat, elle s'en servira comme d'une arme. Mais après la mort de M. Teja, et l'arrestation de ses hommes, Vijay jette le couteau de Mala au fond de la piscine, marquant ainsi la fin des hostilités et le début d'une vie paisible. En effet, « le symbole du couteau est fréquemment associé à l'idée d'exécution judiciaire, de mort, de vengeance, de sacrifice [...] »⁹. Ainsi, en se débarrassant de l'arme, Vijay montre que sa vengeance a été accomplie et qu'il n'a plus de raison de rechercher la violence. Il peut désormais vivre en paix.

Le bracelet et le couteau sont jetés au fond de la piscine, le spectateur assiste alors à l'engloutissement des deux objets par l'eau, c'est pourquoi nous avons suggéré qu'il s'agissait de la fin des hostilités

et le début d'une nouvelle vie pour le héros. Néanmoins, la piscine est un endroit clos, à la différence d'un fleuve qui aurait pu emporter les objets loin. Ici, ils peuvent être repêchés par quelqu'un, laissant ainsi le spectateur libre d'imaginer une fin ouverte.

Notes:

- 1 M. K. Raghavendra, *Seduced by the Familiar, Narration and Meaning in Indian Popular Cinema*, Delhi: Oxford University Press, 2008, p 181
Ce rêve récurrent « est peut-être introduit dans le but de rappeler au spectateur le programme incomplet de sa vengeance – ce qui semble nécessaire puisque Vijay lui-même ne le sait pas encore ». (Notre traduction)
- 2 Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, [1969] Paris : Robert Laffont/Jupiter, 1982, p 225
- 3 *Ibid*, p 446
- 4 Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *op cit*, p 222
- 5 *Ibid*, p 223 (Ce sont les auteurs qui soulignent)
- 6 *Ibid*, p 226 (Ce sont les auteurs qui soulignent)
- 7 « Je regardai et je vis un cheval de couleur blême : et celui qui le montait se prénomait la Mort ». (Notre traduction)
- 8 « Depuis vingt ans ce bracelet me hante, me piquant comme un serpent ». (Notre traduction)
- 9 Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *op cit*, p 306

6

Geet Gawai :Les chansons de mariage en bhojpuri de L'île Maurice

Sarita Boodhoo

Sous l'impulsion de l'UNESCO il y a une forte mouvance pour protéger et promouvoir l'héritage matériel et immatériel au sein du patrimoine mondial. C'est dans cette mouvance que nous proposons cette étude de la vaste richesse du patrimoine culturel bhojpuri connue comme *geet gawai*, préservé et pratiqué à l'île Maurice depuis l'arrivée des immigrants indiens sous l'engagisme. Ancré dans les mœurs mauriciennes depuis plus de 180 ans, le *geet gawai* est transmis de génération en génération.

Il y a à l'île Maurice une multitude de formes culturelles intangibles qui sont pratiquées à diverses occasions tout au long de l'année dans la quotidienneté des Mauriciens de source biharie.

L'existence d'une tradition orale bhojpuri vivante à Maurice témoigne de la volonté des bhojpuris de faire face à l'invasion de la modernité dans nos quotidiennetés.

***Geet Gawai* à l'occasion des cérémonies du mariage**

Le *geet gawai* a une signification très profonde durant les cérémonies religieuses du mariage hindou. Les chansons bhojpuri chantées à l'occasion du mariage hindou font partie d'un grand

Rencontre avec l'Inde, Tome 45, n°1, 2016.

répertoire des traditions orales des bhojpuriens à Maurice comme en Inde et partout au sein de la diaspora bhojpuri.

A l'époque de l'immigration indienne, les *girmitias*, après la terminaison de leur contrat d'engagisme pour une période de cinq ans sur une propriété sucrière, achetaient des lopins de terre, en dehors du camp sucrier. C'est ainsi qu'ils construisaient des villages à l'image de leurs villages ancestraux du Bihar. Ils restructuraient ainsi leur environnement social, culturel, familial, préservant leurs us et coutumes et certainement les chansons folkloriques chantées à diverses occasions.

L'Engagisme

Il faut se rappeler que pendant la période coloniale en Inde et à Maurice, c'est -à- dire de 1834 à 1924, le temps qu'a duré l'engagisme à Maurice, plus de 450,000 immigrants indiens sont venus à l'île Maurice, forcément, de diverses parties de l'Inde. Ils parlaient de partir pour *Marich Des* où si on cherchait sous les roches, on trouverait de l'or...

La grande majorité était issue de ce que fut la Présidence de l'Oudh, du Bengale, du Bihar et de l'Orissa pendant la période britannique. La Présidence fut plus tard divisée en plusieurs districts ou régions administratives tel que Uttar Pradesh, Bihar, Orissa et Bengale.

En majeure partie ces engagés qu'on surnommait des *girmitias* sont venus des terroirs bhojpuri de l'ouest du Bihar et l'est de l'Uttar Pradesh ainsi que de Jharkhand qui a fait partie du Bihar jusqu'à 2010 et de quelques régions de Chattisgarh aussi. Le terme *girmitia* émane du mot *girmit* lui-même dérivé de l'anglais « agreement » que les bhojpuriens ne pouvaient prononcer, donc ils l'ont approprié comme un mot bhojpuri. Avant même que les *girmitias* ne terminent la longue traversée de l'Océan Indien – « *sat samundar par* » – du port d'embarquement à Calcutta pour atterrir aux seize marches de L'Aapravasi Ghat à Port-Louis, ils nouaient des relations intimes et profondes les uns avec les autres. On les appelait les *Jahaji bhais* (frères du bateau). Ils passaient leurs temps pendant la traversée de deux mois

à se raconter des devinettes, des contes et autres anecdotes et surtout en chantant.

« Calcutta se chullal jahaj
Panwariya dhiré chalo
Ou mein agail ba dada hamar
Ou mein ladal ba dadi hamar
Ou mein agail ba sari hamar
Panwariya dhire chalo »

« Le bateau a quitté Calcutta
O vent souffle doucement
Mon grand-père paternel (dada) arrive sur ce bateau
Ma grand-mère paternelle (dadi) a été mise sur ce bateau
Mon sari est arrivé avec ce bateau...
O vent souffle doucement. »

Ces chansons furent plus tard reprises par les dames du *geet gawai*.

Si les immigrants indiens s'étaient munis de très peu de biens matériels, ils avaient par contre apporté leurs riches traditions orales. A cela s'ajoutaient leurs us et coutumes, leur conscience collective, leurs valeurs ancestrales, leurs habitudes alimentaires, leur cuisine, leur façon de manger, les réjouissances et cérémonies et leur environnement social et familial. La façon de célébrer leurs rites de passage : lors de la naissance, du mariage (*vivah*), de la cérémonie d'initiation du fil sacré (*le janeo*), celle du baptême – le *namkaran sanskar*, - et leurs rites funéraires, tout cela constituait l'épine dorsale de leur identité.

C'est ainsi que nous avons hérité d'une abondance incroyable de chansons folkloriques bhojpuri chantées pour célébrer de multiples événements : ainsi il y a des chants tels que *lalna* et *sohar* pour la naissance, *chowtal*, *sumiran*, *hori*, *dhamar* pour la fête *holi*, *sabad* à l'occasion des cortèges funèbres, et surtout la vaste gamme de chansons chantées à l'occasion du mariage. Nous avons aussi le *jatsar* qu'autrefois

les belles-filles chantaient en tournant les meules, racontant dans la chanson les misères causées par leurs belles-mères. Il faut y ajouter les *harparawris* – chants qui invoquent le Dieu Indra pour solliciter la pluie par temps de sécheresse – et des *godnas geet* que les *naths* et *nathnines* chantaient lorsqu'ils dessinaient, à l'aide d'aiguilles, des tatouages.

Selon Upadhyaya (1988,20) les chansons folkloriques bhojpuri sont classifiées comme suit :

- (a) *Sanskar Geet* – chansons ayant trait aux sacrements - aux rites de passage.
- (b) *Ritu Geet* – chansons autour des saisons telle *holi*, *baramassa*, *kajli*.
- (c) *Parva aur Tyohar Geet* – chansons associées aux fêtes et aux jeûnes.
- (d) *Anyar Geet* – autres chansons non classifiées.

Les Chansons bhojpuri

Si la tradition bhojpuri est vivante et se manifeste dans tous les aspects de la vie des Bhojpuris à Maurice, tant de façon tangible qu'intangible, c'est que les valeurs religieuses, les rites de passage, les us et coutumes et les chansons folkloriques ont inmanquablement perduré.

Ces éléments ont donné beaucoup de force et soutien à ces gens venus d'ailleurs et les ont aidés à maintenir leur propre identité, et surtout à supporter et subir les épreuves dures de l'éloignement, comme de l'humiliation et de la répression du joug colonial.

Les Geetharines

Les *geet gawai* varient en texture et rythme, et comprennent un vaste répertoire de chansons héritées et maintenues intactes au fil des siècles. Elles dépeignent et représentent ce qui a trait à la culture

ancienne aussi bien qu' à la culture moderne. Ce qui est vraiment louable, c'est que les *geet gawai* ont su s'adapter avec le temps. Les chansons en bhojpuri créées à l'île Maurice reflètent cette capacité de s'adapter dans d'autres environnements.

Il fut un temps où l'on considérait les chansons bhojpuri comme *ganwar* – rustiques ou campagnardes. Aujourd'hui grâce à l'effort de nos *geetharines*, les porteuses de traditions et de notre littérature orale, les chansons continuent de se transmettre.

Qui sont les *geetharines* ?

Chaque village a au moins une équipe, sinon plusieurs, d'interprètes de *geet gawai*. Chaque groupe comprend une *geetharine* chevronnée qui dirige les autres femmes et les forme. Chaque groupe peut se composer de sept à quinze dames. Ces *geetharines* ont appris les chansons bhojpuri dès leur tendre enfance. Quand elles étaient toutes petites, elles accompagnaient leurs aînées : grand'mères, tantes ou maman, dites *dadis*, *nanis*, *mowsis*, *phouphous* ou *ma* , pour ces veillées de *geet gawai*.

C'est ainsi qu'elles ont mémorisé les différentes chansons, à force de pratique et les ont chantées continuellement à travers les années, même après leur mariage et déplacement de leur village natal, pour aller chez la famille de leur époux. Parfois, il y avait des obstacles, des empêchements, mais elles ont pu les surmonter et plus tard former leur propre *tohi* (groupe) de *geet gawai*. Elles sont appelées à interpréter leur riche répertoire à la veille des mariages et sont très sollicitées.

Les chansons folkloriques et les *geet gawai* prennent leurs origines des *gathas* entonnés par les *sutas*, les chanteurs folkloriques remontant au début de la période védique. D'après le Rig Veda les *gathas* représentent des chansons rituelles et sont évoquées constamment contribuant ainsi à créer une ambiance de fête, de charme, de joie et de bon augure autour du mariage. Lors de la célébration du rite *Indrani karma*, des femmes chantent et dansent à la gloire de la Déesse de la

Terre. *Indrani*, symbole de la fertilité, descend alors pour donner sa bénédiction divine à la jeune mariée.

Selon le *KathaSamhita*, huit femmes mariées chantent au battement du tambour et au son de l'instrument à cordes *vina*, appelé à l'époque védique *vana* et quatre femmes sont invitées à danser.

Autrefois, on chantait pendant des jours/soirées durant ; on appelait ces séances *Aath Mangra*, *Sat Mangra*, ou *Teen Mangra* selon le nombre de jours où elles duraient, à savoir huit, sept et trois respectivement. Maintenant, modernité obligeant, on commence à chanter la veille du mariage, surtout le vendredi soir car les mariages à Maurice sont tenus pour la plupart pendant les week-ends pour des raisons pratiques.

Auparavant, les soirées de *geet gawai* étaient confinées dans une pièce de la maison où on chantait et s'amusait entre femmes – les dames de la maison, les voisines, proches parentes de la famille. De nos jours, elles sont plus ouvertes et accueillent à un certain moment, au plus fort de la soirée, des jeunes filles et garçons et d'autres membres masculins de la famille. Des *neg*, dons d'argent, qu'on remet dans des pots en cuivre dits *lotas*, sont faits pour saluer les performances.

Associées aux festivités de *Vivah Sanskar*, les chansons de *geet gawai* à Maurice peuvent être en gros classifiées en quatre groupes :

1. Les chansons qui retiennent les caractéristiques originales et qui furent introduites à Maurice par les premières et d'autres vagues d'immigrants successivement.
2. Celles qui ont maintenu l'essentiel de la mélodie originale, les tons, la substance et les paroles, mais qui se sont en même temps imprégnées de la couleur locale de par leur juxtaposition à d'autres cultures. Et aussi parce que chaque nouvelle vague d'immigration apportait sa contribution et s'assimilait parallèlement aux nouvelles générations d'Indo-Mauriciens.

3. D'autres chansons bhojpuri qui ont amalgamé ou qui ont un alliage et une assimilation du lyrisme et des airs en vogue telle que les chansons bollywoodiennes, elles-mêmes inspirées par des mélodies du folklore bhojpuri ou de la musique semi-classique indienne telle le *purvi*, les *dadras* et autres *thumris* et *kajlis / kajris*. Comme l'a bien démontré la grande *diva* de bhojpuri Malini Awasthi (détentriche de la PadmaShri) l'année dernière en décembre, au « *Indira Gandhi Centre for Indian Culture* » (IGCIC), dans le cadre du « *Festival of India* » organisé par la Haute Commission indienne à Maurice. Elles sont plus modernisées tout en maintenant le lyrisme ancien et traditionnel.
4. Enfin une dernière catégorie appartient aux jeunes. Les jeunes générations de nos jours ont créé leurs propres mélodies et chansons fondées de plus en plus sur le bhojpuri mauricien, mais qui ont toujours retenu le style et l'essence même de la diversité et des références à la quotidienneté mauricienne.
5. Il y a aussi les chanteurs de *Gamat*, soirée musicale populaire où les chanteurs, les artistes, surtout les hommes, reprennent les chansons de *gawai* et les interprètent sur des instruments musicaux tels le *harmonium* et les instruments de percussion *tabla* et *dholak* mais aussi des instruments électroniques modernes.

La splendeur du *geet gawai* réside dans son style exceptionnel et ses compositions variées. Les groupes de *geet gawai* sont appelées à donner des performances publiques aussi. Autrefois, les femmes chantaient le *geet gawai* uniquement pendant les mariages de leur propre localité. Aujourd'hui les *geetharines* sont bien organisées et sont en grande demande dans des mariages à travers l'île. Elles sont amplement récompensées tandis qu'autrefois leur prestation était bénévole car elles faisaient partie intégrante de la grande famille du village.

Elles ont une certaine visibilité de nos jours, dans des activités populaires et des fêtes culturelles et politiques. Elles ont l'occasion de démontrer leurs talents et mettre en valeur leur identité à la télévision nationale surtout dans le *Bhojpuri Channel* qui passe 24 sur 24 tout le long de l'année.

Récemment, elles ont activement participé à deux festivités nationales: *le Bihar Diwas 2016* organisé par la Bhojpuri Speaking Union sous l'égide du Ministère des Arts et de la Culture conjointement avec la collaboration de la Haute Commission Indienne à Maurice le 27 mars dernier au « *Indira Gandhi Centre for Indian Culture* » à Phoenix; la deuxième fois, c'était à *Phooliyar Nagar*, organisée par l'Apravasi Ghat Trust Fund, également sous l'égide du Ministère des Arts et de la Culture, le 3 avril dernier à l'occasion de la journée internationale des sites et des monuments historiques. C'était pour marquer l'arrivée des premiers 36 immigrants Biharis pour travailler sur la propriété sucrière d'Antoinette à laquelle les Biharis avaient donné le nom de *Phooliyar Nagar*. Ces deux événements ont démontré la flamme et la passion entretenues par les dames de *geet gawai* et la population en général pour les chansons bhojpuri traditionnelles y compris les *geet gawai*. Ce qu'on a pu remarquer c'est l'engouement avec lequel elles entamaient leurs morceaux et surtout la participation des jeunes et des enfants.

Le gouvernement de Maurice encourage la promotion des langues et cultures ancestrales sous l'égide du Ministère des Arts et de la Culture.

De ce fait, le gouvernement mauricien a soumis cette année-ci les documents pour la nomination des chansons Bhojpuri du *geet gawai* de Maurice à l'UNESCO pour son inscription sur la liste du patrimoine culturel mondial de l'humanité.

Le *geet gawai* est devenu de ce fait une tradition typique de Maurice et fait partie intégrante de son patrimoine culturel. Les chansons du *geet gawai* sont aussi reprises par les DJ dans des night clubs et des hôtels touristiques ainsi que lors des soirées dansantes et des fêtes familiales.



Geet Gawai

Au sein de la famille, le *geet gawai* est devenu un grand divertissement pour les membres de la famille et les invités jusqu'aux petites heures du matin à la veille du mariage. Ainsi, le *geet gawai* revêt une importance considérable pour les rituels du mariage, créant une cohésion sociale et familiale.

L'école du Geet Gawai

D'ailleurs la « *Bhojpuri Speaking Union* » dont je suis la Présidente opère sous l'égide du Ministère des Arts et de la Culture. Nous encourageons la promotion des chansons folkloriques bhojpuri et surtout les jeunes et moins jeunes à s'initier au *geet gawai*. La « *Bhojpuri Speaking Union* » a mis sur pied une école de *geet gawai* depuis bientôt trois ans à Petit Raffray dans le Nord de l'île où les anciennes *dadis, nanis* – les *geetharines* enseignent aux jeunes dames et jeunes filles le *geet gawai*.

La *Bhojpuri Speaking Union* ouvre des branches de *Geet Gawai School* dans diverses régions de l'île. La *Geet Gawai School* est là pour assurer la continuité de cette tradition. Ainsi les anciennes enseignent aux nouvelles les méthodes de chanter, le pourquoi de chaque chanson et je donne des cours sur l'histoire des immigrants et le bhojpuri. Ces nouvelles initiées transmettront par la suite la connaissance acquise à la future génération pour assurer la relève.

Les Jhumars

Le *Jhumar* fait partie des séances du *geet gawai* et est très prisé. Plusieurs chansons *jhumars* ont été composées à différentes périodes depuis l'ère de l'implantation des immigrants indiens à Maurice. Ces chansons sont basées sur la structure traditionnelle même des *jhumars* bhojpuri du Bihar. Le *jhumar* est un genre musical chanté au rythme d'une percussion (tambour-dholak, pot en cuivre-lota) ou même des claquements de mains. Les chansons de ce style suivent une séquence particulière: d'abord les chants éponymes en l'honneur de la déesse Sandhya; puis ceux adressés aux divinités *lares*, suivis du chant de bon

augure dit *sukar* et pour terminer cinq invocations à Mahadev Shiva, nommées Mahadev. Puis les *geetharines* font un rituel pour honorer le *dholak*. La dame de la maison applique une pâte de vermillon à sept reprises sur le *dholak*, puis elle verse quelques graines de riz là-dessus. Elle allume un morceau de camphre sur le *dholak* pour invoquer *Nataraj*, le Dieu de la danse cosmique. Ce camphre allumé est ensuite jeté sur l'extrémité de son sari qu'elle tient entre ses mains. Après ce rituel la *geetharine* vénère la terre pour avoir la protection de la Terre mère. Cela s'appelle le *dharti bandhal*. Elle touche le sol avec ses mains pour demander la grâce ou la bénédiction de la terre, puisqu'on va danser maintenant le *jhumar*. La chanson est entamée au rythme du *dholak* qu'on vient de vénérer.

Les jeunes sont impatients. C'est le moment qu'ils/qu'elles attendaient pour danser. L'ambiance est propice et on commence. Après qu'une première dame s'est levée pour danser, d'autres du groupe la rejoignent. Et le *jhumar* chanté à un rythme plus frénétique au son du *dholak*, *kartal*, *lakrimar* - des morceaux de bois qu'on frappe l'un contre l'autre - et *lota* s'enchaîne l'un après l'autre jusqu'à fort tard dans les petites heures du lendemain matin et avec beaucoup de taquineries et plaisanteries entre femmes.

Le *jhumar* est une chanson typique du Bihar chantée à l'occasion des festivités, telles la naissance, le mariage et les anniversaires. *Jhumar* est dérivé du mot *jhumna* qui veut dire bouger, tourner ou danser. Les *jhumars* sont inspirés des livres sacrés - le *Ramayana*, le *Shiv Purana*, le *Bhagvatam*, la vie de tous les jours, la nature et même la politique. Les chansons sont traditionnelles comme elles peuvent être improvisées.

D'autres *jhumars* sont des chansons engagées qui reflètent les réalités du temps. En Inde aussi dans la région de Purvanchal (l'est) beaucoup de *jhumars* furent composés sur les *frangis* (les Anglais), sur l'indépendance de l'Inde et autres aspects politiques. Ces chansons engagées ont trouvé leurs parcours dans les *geetgawai* comme la chanson

« Chaingan maingan pani bhare
Pani nai ba
Bhala St Croix mein degree dale
Pani nai ba... »

« Les enfants vont à « la fontaine »(publique)
Pour remplir de l'eau
Mais il y a pas d'eau (l'eau ne coule pas)
Enfin à St Croix (faubourg de Port Louis),
On a mis le « degree »(instrument pour vérifier
S'il y a de l'eau), mais l'eau ne coule pas

Ou le jhumar

« Moussé Manès ke mulwa
Jar gai re
Agal bagal canne planté
Bich mein kaptan »
L'usine de canne à sucre
De Monsieur Manès
A pris feu.

« Kaptan » est au milieu
Des champs de canne.

Ou encore,

« Sita mangué
Ayodhya ke raj
Sarju nahaye ke »

« Sita demande le royaume
d'Ayodhya pour pouvoir
Prendre le bain rituel dans
La Rivière Sarju qui
Traverse par-là »

Ce *jhumar* est une chanson dérivée de l'épopée *Ramayana* et est chantée à l'occasion des mariages hindous.

Prenons encore un autre exemple :

« *Ram je soche la
Sita seindurwa
Aho Sita Soche la ho
Sangunwa
Eh Rama aihan ho
Rama aihan ho (2)
Aju ghar Rama
Aihan ho* »

“*Ram pense au sindur (vermillon) dans
Le partage des cheveux de Sita
Et Sita quand à elle pense aux
Moments propices (saguna)
Quand Ram va venir l'épouser... »*

Sandhya

Les chansons *sandhyas* aussi font partie du *geet gawai*. L'ouverture du *geet gawai* est faite par le *sandhya* en l'honneur de la déesse de la lumière. Il s'agit d'invoquer la déesse pour qu'elle bénisse l'entourage du mariage, principalement, la future mariée – la *dulhine* – et le futur marié – le *dulha*-et leurs familles pour que tout se passe bien. Ces *sandhyas* ont leur origine dans les *gathas*, des chansons mentionnées dans le Rig Veda. Les *geetharines* chantent au moins cinq *sandhyas*.

Les *sandhyas* reflètent l'importance de la prière du soir dans la vie d'un hindou. Autrefois et même de nos jours à la tombée de la nuit, chaque soir, la dame ou la fille de la maison allumait et allume toujours une lampe en argile pour accueillir *sandhya*, la déesse du crépuscule ou de l'aube.

« Sanjh bhaile
Sanjha ghar ghare ghume
Ke mora sanjh manayoji”

“Le crépuscule est arrivé et
la déesse Sandhya va de maison
en maison.
Enfin c’est l’heure de vénérer la
Déesse Sandhya »

En fait l’écrivain indien de renom Amitav Ghosh a fait honneur à cette chanson bhojpuri de Maurice dans son roman « *Sea of Poppies* » basé sur la saga des immigrants indiens à Maurice.

D’ailleurs dans son roman la protagoniste chante ce morceau.

D’autres chants aussi font partie des *geetgawai*. Pendant que les prêtres récitent les hymnes védiques en sanskrit et allument le feu sacré pour le rituel *Homa*, les *geetharines* chantent en chœur sur les différents aspects de la cérémonie. Par exemple à l’occasion de la cérémonie dite *Tilak*, elles chantent :

« Homa bhaile jaap bhaile
Dhumwa akash gaile
Dada ke dev sab
Anand bhaile
Aaju gharwa jag bhaile
Sorhi gai ke gheewa honwein
Aam ke lakariya honwein
Baba/bhaiya...ke dev sab
Anand bhaile
Aaju gharwa jag bhaile”

“On allume le feu sacré pour faire
Le *homa*, la fumée monte au ciel.

*Les dieux de Dada, de Papa, du Frère...
 Sont contents...
 Et la maison est ainsi bénie
 Le ghee des belles vaches
 Le bois sacré des manguiers
 Sont utilisés pour allumer le feu sacré
 Les dieux de Baba (Père), du Frère
 Sont contents
 Et donnent leur bénédiction. »*

Le Haldi

Il y a une chanson pour chaque rite et occasion liés au mariage tel le *hardi* ou *haldi*, cérémonie lors de laquelle quand on applique une pâte de curcuma sur la future mariée ou le futur marié. Tandis que le pandit applique en premier le *haldi* sur le *dulha* ou la *dulhan* à leur demeure respective suivi des proches parents, les hommes en premier puis les femmes en commençant par la maman, les *geetharines* chantent prenant le nom de la personne qui applique le curcuma sur le/la marié(é).

*« Pehle hardiya more bipre/baba/amma...
 Chadhawe lan(2)
 Paché sajjan sab log
 Sir pe chadhaya bipre/baba/amma...
 Ang mein outariya ho (2)
 Hirdaye se diha na ashis (2) »*

*« Le prêtre applique en premier le haldi(curcuma)
 Suivi des autres
 En premier o prêtre...
 Applique le haldi sur la tête,
 Puis sur le corps
 Donne ta bénédiction
 De bon cœur »*

Il y a aussi des chansons pour les diverses occasions nuptiales : le *Kanya Dan*(don de la fille),le *sindurdan* (l'application de vermillon dans le partage des cheveux de la mariée par le marié) le *kohbar*(chanson chantée après les rites nuptiaux dans la chambre de nocés), le *bidai*(départ de la mariée chez son époux), le *khir khawai* (dégustation faste de douceur) et le *chumawal* (bénédiction avec grains de riz).

D'autres chansons du *geet gawai* s'ensuivent en louange aux dieux et déesses telles les cinq chansons dites *Mahadev*. Le *Mahadev* chante l'amour du Dieu *Shiva* pour *Parvati* aussi nommée *Gauri*.

« *Gai ke gobar mahadev*
Angana lipaye
Gaj moti aho mahadev
Chowka purayi
Soonoo eh siva
siva ke duhayi(2) »

« *La bouse de la vache*
Utilisée pour préparer
Le lieu où va se tenir
Le mariage, le chowka
Ecoute Siva...
Je t'implore O Siva... »

Cette chanson a traversé l'Océan Indien et s'est implantée à Maurice pendant à peu près 200 ans. (Incroyablement, de par les paroles, rythme et mélodie, elle est chantée exactement de la même façon que ce soit à New- Delhi, à Patna, à Chhapra ou tout autre terroir bhojpuri.)

Il y a aussi des chansons pour les cérémonies *barachia*, *imlighontai* (la bénédiction donnée à la maman de la mariée ou du marié par ses frères (*mamous*) et d'autres membres de la famille, des chansons pour le *baraat*, le *kunwarpat*, le *lagan kholai* – des chansons créant de bon augure ou une ambiance propice pour le mariage.

Le *matkor* (enlever une poignée de terre sacrée pour construire le *Vedi*, l'autel du mariage), le *parchawan* (accueil cérémonial du marié par la mariée, sa mère et les dames de la famille).

Voici une chanson pour le *parchawan*, très populaire et composée à l'île Maurice au commencement du vingtième siècle :

« *Gawa ho mangal charji
Bar bhyahan aye
Kanchan thali kapur ke bati
Prem se aarti outarji
Bar bhyahan aye* »

*Chantons les chansons
De bon augure pour
Accueillir le nouveau marié,
Avec l'aarti,
Avec le camphre allumé
Sur le thali (plateau) en or
Allons faire l'aarti
En hommage du nouveau marié*

Les chansons du *geet gawai* créent une certaine ambiance de réjouissance. Elles parlent des ramifications familiales, des croyances folkloriques et des mœurs. Elles soulignent aussi des nuances socio-économiques et politiques, de la nature, de la vie en général et très souvent de l'amour de la femme hindoue pour les bijoux et les costumes traditionnels – tous faisant partie du *solah shringars* – les seize modes de l'embellissement de la femme.

« *Accha accha gahana
Banade bhaiya
Sonara
Pehne la bhowji
Nirekhe la bhaiya
Nanad more sone ke
chidhaiyan* »



Geet Gawai

« O frère bijoutier, fabrique
Des jolis bijoux que
Va porter ma belle-sœur (épouse
De mon frère)
Et qui va faire plaisir
À mon frère
Ma belle-sœur (la sœur de mon époux)
Est un oiseau en or...
(répond l'épouse du frère) »

Conclusion

Les chansons *geet gawai* font partie de la riche littérature bhojpuri orale de l'île Maurice. Elles contiennent des messages très symboliques. Elles sont langoureuses aussi et expriment des sentiments — « *moods* » des tendances qui varient et dépeignent l'esthétique de la vie.

Nous tenons à rendre hommage ici aux générations de femmes chanteuses, gardiennes de nos traditions qui ont su préserver ces anciennes traditions et les ont gardées vivantes dans leur mémoire et au fond de leur être de génération en génération.

Ces chansons ont une portée littéraire élevée parce qu'elles ont été directement inspirées des livres sacrés.

Les interprètes modernes de ces chansons *geet gawai* ont associé tradition et modernité en recréant les vieilles chansons et en les interprétant sur des instruments de musique électroniques.

Néanmoins, les chansons millénaires que les *geetharines* ont retransmises sont restées intacte de génération en génération et font la beauté et splendeur du *geet gawai*.

7

Le Devoir de Mémoire : Le Kolkata Memorial Monument Commémoratif en Mémoire des Émigrants Indiens

Dr Suchita D Ramdin

*Nous avons beau être de notre temps
Et vivre dans les conditions matérielles modernes,
Quelque chose en nous toujours
Nous inclinera à la mélancolie de nos ancêtres...*

Richard Millet

Une identité profondément ancrée dans l'histoire

Une grande partie des questions que nous nous posons sur nous-mêmes peut trouver un éclairage dans notre vécu familial. L'histoire de notre famille—son expérience et sa manière de vivre — a constitué la toile de fond de notre découverte du monde. Découvrir et mieux comprendre nos racines familiales nous aident à trouver de nouvelles réponses à la vie, à comprendre, à élucider, à accepter, à guérir les blessures du passé, à promouvoir l'acceptation de soi et aussi des autres. Souvent, pour construire notre personnalité, nous puisons dans nos racines familiales. Ainsi, nous sommes en mesure de placer un regard neuf sur tout — sur ce qui a été vécu et en comprendre le sens — et aussi de découvrir les liens subtils qui ont existé entre les êtres à

Rencontre avec l'Inde, Tome 45, n°1, 2016.

travers les générations. C'est là la source essentielle d'une identité profondément ancrée dans l'histoire.

L'Esclavage et l'Engagisme

Pièces d'entrée de l'édifice de la colonisation britannique

La plupart des territoires occupés et administrés par la puissance britannique du milieu du XIXe au milieu du XXe siècle ont été affligés des maladies d'une colonie édifiée sur la tradition de l'esclavage. Toute cette question doit être considérée en fonction des informations fournies par l'esprit et la pensée de cette période historique où des faits déterminés s'étaient déroulés. Aujourd'hui, l'esclavage, avec ses douleurs et ses souffrances inhérentes, apparaît un système effrayant, mais à cette époque-là, l'esclavage était considéré comme un élément naturel de la société.

Le traitement infligé aux esclaves manifestait certainement de la cruauté, de la férocité (photo¹) même selon les normes de l'époque;



mais du point de vue de la communauté des planteurs, l'esclavage était considéré comme un 'mal nécessaire'.

Selon Schoelcher : « *Le fouet est une partie intégrante du régime coloniale' le fouet en est l'agent principal ; le fouet en est l'âme².* »

Même s'il fut long et difficile à annuler (a-t-il été vraiment anéanti?), l'esclavage fut juridiquement et progressivement interdit, dès 1848. Pour les propriétaires d'esclaves une question se posait tout particulièrement. Comment faire face à leurs besoins de main-d'œuvre, pour trouver une solution à leurs problèmes de faire continuer les travaux, surtout dans les secteurs agricoles? Par conséquent, dès 1848, la solution de l'immigration indienne est évoquée, à l'exemple des colonies anglaises à travers le monde. Ainsi une forme de servitude temporaire — l'*indenture* ou une autre facette de l'esclavage — s'institutionnalise progressivement dans la seconde moitié du XIX siècle et à un rythme variable selon les différentes colonies britanniques un peu partout à travers le monde. Et les yeux se fixèrent définitivement vers l'Inde britannique — la plus profitable des possessions de l'empire colonial britannique. Le système d'engager des travailleurs indiens sous contrats se déroule sous l'effet de décisions de justice et d'évolutions législatives.

Les immigrants indiens, qui arrivent dans les colonies britanniques juste après la suppression d'un système monstrueux qui avait été sanctionné par le temps, ne pouvaient éviter de passer par presque ce même chemin — cette même épreuve. Même si leurs âmes n'étaient pas soumises à la servitude comme au cas précédent, les conditions dans lesquelles les travailleurs engagés indiens devaient travailler pour les puissants colons britanniques étaient à peine différentes de celles des esclaves.

Lointains Ancêtres

Pour satisfaire les besoins d'une économie de plantation grandissante et pour bâtir les principales infrastructures de leurs établissements, les colons ont eu recours à l'Engagisme, faisant ainsi

appel à des travailleurs étrangers libres. Pour l'autorité britannique et pour ses industries, commerces et finances, c'était la meilleure solution qui prévalait. Eventuellement cette décision mena vers l'une des immigrations indiennes les plus massives du monde sous contrôle gouvernemental.

Les engagés indiens, ces lointains ancêtres, se hasardèrent vers des colonies éloignées à travers un monde interdit - celui de la mer, alors même qu'ils éprouvaient la crainte d'enfreindre le *Kala Pani*³, à travers ses eaux noires, infernales et maudites, à travers ses passages irréversibles, et à travers ses horizons interminables. En délaissant derrière eux leurs terres natales, ils étaient devenus tous des émigrants

Les premiers flux d'émigration significatifs de populations d'origine indienne ne se produisent qu'au 19^e siècle. Souvent recrutés dans les provinces rurales de l'Inde, les émigrants engagés indiens étaient conduits vers les vastes entrepôts des ports de commerce, connu sous le nom de dépôt. Là, ils attendaient le prochain départ d'un convoi à destination de l'Océan Indien, du Pacifique ou des Antilles.

Le Kidderpore Dépôt était à cette époque l'un des rares endroits à Kolkata qui reliait les principaux endroits, tels Kalighat, Tollygunge et Ballygunge et qui joignait le Nord, le Sud et le Centre de Kolkata à travers le fleuve Hooghly. Kidderpore, étant le site du seul port de mer en Inde accessible par la rivière, ses docks d'aval accueillèrent des navires transporteurs, même les plus gros, qui attendaient la marée haute sur l'Hooghly, souvent soumise à de fortes marées.

Ainsi Kidderpore joua un rôle important au 19^{ème} siècle en tant que port et dépôt pour abriter temporairement les émigrants indiens du nord de l'Inde mais aussi pour faciliter leurs embarcations vers les rives lointaines. L'entrepôt de Kidderpore devint l'endroit par excellence pour cantonner passagèrement les nouveaux recrutés, rêvant d'une vie meilleure en quittant à jamais leur sol natal, pour partir travailler, en échange d'un salaire. Ils partirent ainsi vers les colonies d'Amérique et de l'Océan Indien mais également dans les territoires nouvellement

conquis par les puissances impériales en Afrique, en Asie et dans le Pacifique.

L'émigration indienne présentait, au 19^{ème} siècle, des caractères serviles très marqués. Le sort des travailleurs, s'engageant par un contrat de cinq années chez un maître inconnu, sur une plantation qu'ils ne pouvaient choisir, avec un salaire, dont le maximum seul était fixé, ne différait guère, en fait, de celui des esclaves nègres. En plus, à l'époque, ces malheureux engagés ne valaient pas plus que des 'cargaisons', des 'lots', des 'marchandises' et des 'rebut' que l'on pouvait à volonté vendre ou acheter entre colons.

L'Engagisme déracina ainsi des millions de personnes de leur terre natale.

Dans toutes les années qui suivirent, les différentes colonies des Antilles, du Pacifique et de l'Océan Indien commencèrent à se peupler tour à tour de travailleurs indiens: en 1834, ce fut Maurice; la Trinité, la Jamaïque et la Guyane en 1844, Sainte-Lucie et Saint-Vincent vers 1858, le Natal en 1860, sans toutefois citer les colonies françaises de la Réunion, de la Martinique et de la Guadeloupe qui attirèrent, elles aussi, un certain nombre d'immigrants indiens. Vers Ceylan — aujourd'hui Sri Lanka — et la Malaisie plus proche, se déversait, durant tout le siècle, un flot continu d'immigrants indiens. L'immigration indienne suivra son cours à grande échelle et ils seront des centaines de milliers d'engagés indiens à arriver dans les colonies britanniques dans des conditions proches de l'esclavage car les conditions de travail des premiers engagés n'étaient guère meilleures que celles des ex-esclaves.

De l'époque coloniale jusqu'à nos jours, ce sont les mouvements migratoires (immigration et émigration) qui ont puissamment contribué, d'une part, à modeler la démographie de tous ces pays et, d'autre part, à y former des sociétés originales, pluriethniques, qui se sont entièrement constituées à partir de populations toutes venues ou importées des lointains ailleurs.

Environ 182 ans se sont écoulés depuis...

Et en 2011, depuis la grande émigration indienne vers les terres lointaines à l'orée du 19^{ème} siècle, pour la première fois, le gouvernement de la République de l'Inde, accepte d'ériger un monument, avec un cachet particulier sur ses territoires, en l'honneur de ses émigrés — travailleurs engagés indiens du nord de l'Inde — à Kolkata sous la forme du Kolkata Memorial.

Le Kolkata Memorial a une signification énergique pour les millions de descendants de ceux qui ont quitté l'Inde en tant qu'émigrants — travailleurs indiens sous contrat — de 1834 à 1920. On retrouve non seulement des sentiments émotionnels et accablants, mais aussi un soutien enthousiaste venant de tous les coins de la diaspora indienne à travers le monde; ceci en particulier, impliquant les personnes d'origine indienne (PIO) dans les pays d'adoption où les immigrants indiens sous contrat émigrèrent au cours de cette période marquée par l'émigration indienne.

Le Kolkata Memorial fut édifié spécifiquement à l'endroit précis où les émigrés engagés du Bihar et de l'Uttar Pradesh, leurrés par des émissaires britanniques, avaient délaissé pour la première fois leur terre natale, pour se diriger vers une présumée «terre promise».

L'endroit était idéalement choisi. C'était le Kidderpore Dépôt, au 14, Garden Reach, Kolkata — site historique et mémorable où des centaines de milliers d'émigrés furent embarqués vers les plantations dans plusieurs colonies des Indes occidentales, parmi lesquelles, l'île Maurice.

Si le site de Kidderpore était plus qu'approprié pour un premier monument commémoratif honorant ces braves émigrés engagés du destin, partis à la recherche d'une existence meilleure, l'endroit où se trouve l'entrepôt est encore plus significatif et révélateur.

Kolkata

Kolkata — mégapole du Bengale de l'ouest, à la fois surprenante et sensationnelle, mêlant pauvreté extrême et richesse saisissante — nous offre toujours un spectacle magique avec ses taxis

jaunes, ses pousse-pousse à bras, son vieux tramway, ses problèmes de pollution et de bouchon de circulation, mais aussi ses quartiers chics et imposants, signalant une cité visiblement en voie de croissance rapide dont l'économie est en plein essor.

Ville Bruyante, d'environ 15 millions d'habitants, située sur la rive du fleuve Hooghly, Kolkata est aujourd'hui la capitale de l'état du Bengale et la deuxième plus grande cité de l'Inde après Mumbai. Autrefois la capitale impériale de l'Inde britannique, Kolkata fut connue jusqu'en 1911 comme «le Joyau de l'Orient».

D'ailleurs, même aujourd'hui, l'héritage colonial semble être bien là, car, c'est avec un peu d'orgueil que Kolkata étale ses édifices européens. Et pourtant, cette ville n'a jamais pu renouer avec son titre de capitale et de récupérer son vieux manteau du Raj britannique.

Tandis que le nom de la ville était toujours prononcé «Kolkata» au Bengale, son nom anglais officiel a été seulement changé de «Calcutta» en «Kolkata» en 2001, reflétant la prononciation bengalie courante. Certains regardent ceci comme un mouvement d'effacer le legs de la règle britannique.

Mais, par contre, Kolkata garde encore jalousement son histoire révolutionnaire et sa réputation d'une ville culturelle et intellectuelle, car Kolkata reste avant tout le berceau de nombreux poètes, écrivains, réalisateurs, et jusqu'aux prix Nobel de littérature, de la paix et d'économie.

Entre autres artistes, l'écrivain Rabindranath Tagore, premier asiatique à être couronné par le Prix Nobel de littérature en 1913, est originaire de Kolkata, où il a passé la majorité de sa vie.

On ne peut pas passer à Kolkata sans aller voir la Maison-mémorial Mère Teresa. Lieu marqué par une grande missionnaire, la Bienheureuse Mère Teresa (1910-1997), une religieuse qui a consacré sa vie aux malades, aux pauvres et aux désœuvrés de Kolkata. La Sainte de Kolkata, maman des pauvres qui manquera beaucoup au monde, a été récompensée par la remise du prix Nobel de la paix en 1979. Et le célèbre économiste, Amartya Sen, lauréat du Prix Nobel d'économie en



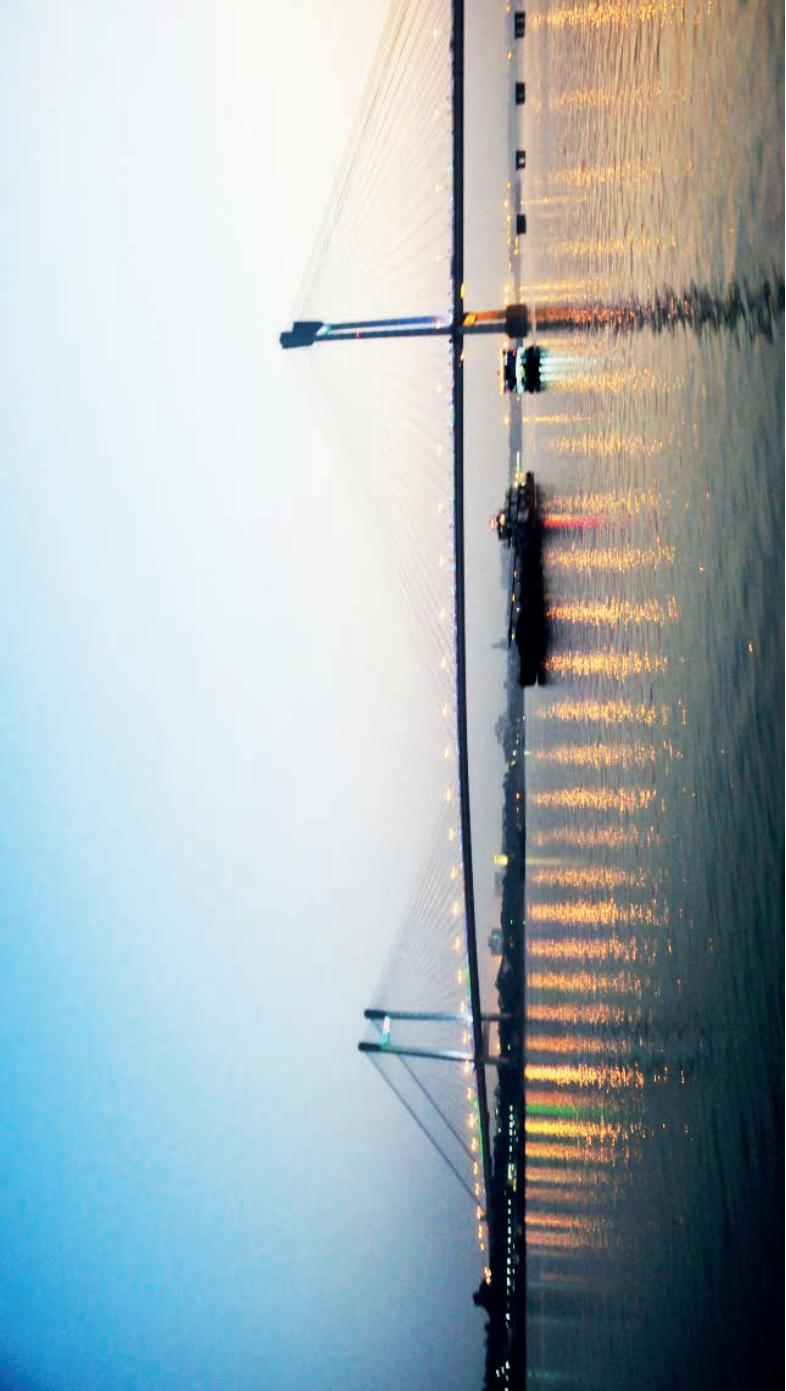
Le port de Kidderpore à Kolkata qui s'ouvre sur le fleuve Hooghly



Le Kolkata Memorial en construction, 2010



Le Kolkata Memorial en construction, 2010



Le Vidyasagar Setu sur la Rivière Hooghly, Kolkata



1998, est une autre référence importante de fierté des Bengalis et du Bengale occidental.

Le Kolkata Memorial en l'honneur de Milliers de Travailleurs Indiens sous Contrat

Un monument historique qui marque à jamais l'histoire de l'émigration des travailleurs indiens dans l'orée du 19^{ème} siècle, cette mémoire n'a put être installée à sa juste place dans le pays qu'à travers une série de propositions portées par des fondateurs pionniers et avant-gardistes, œuvrant sincèrement dans le domaine depuis plus d'une décennie.

Comme pour toute tâche de ce genre, il revient à l'esprit de se souvenir du contexte et des conditions dans lesquels le Kolkata Mémorial a vu le jour afin de pouvoir apprécier conformément la trajectoire de son évolution par rapport aux objectifs qu'elle s'était fixés.

Parmi les instigateurs de la création du Comité pour ce projet, quelques personnes qui ont travaillé d'arrache-pied, avec une énergie peu commune, à préparer l'événement. Œuvrant en étroite collaboration avec le Gouvernement de l'Inde pour dynamiser le projet du Kolkata Memorial, ils ont été les maillons forts de l'équipe qui a su achever ce projet en un temps record. Ils soutenaient aussi que les descendants de tous ceux, partis vers d'autres horizons du port de Calcutta au 19^{ème} siècle, fassent un long et intense lobbying auprès du gouvernement indien pour que soit érigé un tel monument qui serait par la suite suivi d'un musée, afin d'honorer la mémoire de leurs ancêtres.

En parlant du futur musée, on soulignait qu'il s'agit là d'un mémorial et d'un musée pour connecter les descendants des émigrés — physiquement et émotionnellement — avec l'histoire de leurs ancêtres et de leur patrie ancestrale. «Ce sera notre hommage à nos ancêtres, et un héritage durable aux générations présentes et futures, » nous dira l'un des promoteurs du projet.

Le dévoilement du Kolkata Memorial coïncida avec la Pravasi Bharatiya Divas annuel, tenue à New Delhi en Janvier 2011. Bon nombre de délégués et participants avaient alors assisté au dévoilement à Kolkata que le GOPIO (Global Organisation of People of Indian Origin, USA) avait fortement encouragé à l'avance.

Le dévoilement du monument, le 11 Janvier 2011, en l'honneur des milliers d'émigrés indiens du nord de l'Inde, qui avaient quitté leurs terres en espérant qu'ils y retourneraient un jour, restera une grande première dans l'histoire de l'émigration indienne dans le contexte colonial. Il sera d'ailleurs soutenu par le récent Centre de Pravasi Bharatiya Kendra, mis en place pour faciliter les rapports entre les Indiens d'outre-mer.

Aujourd'hui, l'histoire de la migration en Inde semble être l'une des plus diverses et complexes du monde. Dès le 19ème siècle, les Indiens de l'Inde ont établi des communautés sur presque tous les continents du monde, y compris les îles des Caraïbes et du Pacifique et de l'Océan Indien. Ces moyens relativement récents portent aujourd'hui un nom : celui de 'diaspora indienne' dans le langage officiel du pays. La question est d'autant plus intéressante que l'on estime aujourd'hui cette population de descendants d'émigrés indiens, qu'on surnomme les PIO (People of Indian Origin) à plus de vingt-huit millions de personnes qui sont présentes dans plus de cent trente pays. A prendre note que cette population de descendants d'émigrés indiens joue un rôle politique ou économique non négligeable dans au moins une vingtaine de ces pays⁴.

La Diaspora indienne représente ainsi non seulement un sujet de compréhension géographique, mais aussi un enjeu politique, économique et culturel pour l'État indien comme pour les pays d'accueil de cette Diaspora.

L'inscription sur la plaque commémorative (en anglais et en hindi) fut conçue pour évoquer une reconnaissance — un devoir de mémoire — envers ces émigrés indiens en souvenir de leurs voyages comme travailleurs engagés partis dans le cadre colonial vers des terres

lointaines à la recherche de meilleurs moyens de subsistance pour eux-mêmes et pour leurs descendants.

Le Kolkata Memorial vient donc saluer non seulement ces intrépides engagés des plantations d'outre mer mais aussi leur esprit pionnier, leur détermination, leur résilience, leur endurance et leur persévérance au milieu des conditions extrêmement dures et humiliantes.

Le Kolkata Memorial vient évoquer et commémorer le courage avec lequel ils ont su préserver leurs sens d'origine, leurs traditions, leurs cultures et leurs religions, et leurs résistances et applications — bref, leurs luttes pour promouvoir la culture indienne.

Et enfin le Kolkata Memorial se dresse telle une sentinelle pour faire preuve de respect à l'égard de ses valeureux soldats qui ont fait le guet pendant presque deux siècles pour la garde d'un nouveau monde qu'ils ont su créer et léguer à leurs descendants — un monde qu'on connaît aujourd'hui sous le nom de la Diaspora Indienne. Or nous savons que l'Inde détient déjà la plus grande diaspora du monde. Et en parlant des indiens NRI (Non-Resident Indian), le dernier rapport des Nations-Unies souligne que 16 millions d'indiens vivent en dehors de l'Inde. L'équivalent de la population des Pays-Bas, dispersée sur la planète⁵.

Alors pour chanter les louanges de leurs réalisations et leurs réussites en dépit des obstacles insurmontables, les paroles inscrites sur la plaque commémorative citent:

Par milliers, ils partirent de différents endroits de l'Inde par bateau, par chars à bœufs et à pied, vers cette ville portuaire, pour entreprendre un voyage long et ardu, sur les mers périlleuses de la «kala pani», à bord des navires sombres, vers des lieux inconnus pour eux ; mais malgré les promesses, nombreuses et fausses, ils ont travaillé avec une foi inébranlable et une espérance soutenue par la confiance dans un avenir meilleur.

Témoignage d'honneur, avec la reconnaissance, la gratitude et le souvenir durable de tous ceux qui ont quitté leurs rives de 1834 à 1920, vers des pays lointains, en tant que travailleurs engagés, en quête d'une vie meilleure pour eux même et pour leurs descendants; avec l'esprit de pionnier, la détermination, la résilience, l'endurance et la persévérance face à des conditions extrêmement difficiles et humiliantes; avec en eux la défense du sens d'origine, de leurs traditions, de leur culture, de leur religion, et pour la promotion de la culture indienne; pour leurs accomplissements et leurs réussites en dépit d'obstacles insurmontables; pour les nombreux sacrifices, individuels ou collectifs; pour la précieuse contribution qu'ils ont apportée à la diversité culturelle et le développement économique des terres qu'ils ont adoptée et où ils ont vécu; et pour le triomphe de l'esprit de l'indianité qu'ils ont conservé et transmis à leurs enfants.

Notes:

- 1 Photo prise le 2 avril 1863, à Bâton-Rouge, Louisiane. Légende originale du photographe: «Le contremaître Artayou Carrier m'a fouetté. À la suite de cette flagellation, j'ai eu des escarres pendant deux mois. Mon maître est venu après que j'ai été fouetté ; il a licencié le contremaître. Ce sont les propres paroles du malheureux Peter alors qu'il posait pour la photo.» https://fr.wikipedia.org/wiki/Esclavage_aux_États-Unis.
- 2 Victor Schoelcher, *Colonies françaises: Abolition immédiate de l'esclavage*, 1842, 'Le fouet'.
- 3 Le *Kala Pani* ou 'eau noire', est un tabou de l'hindouisme interdisant les traversées océaniques
- 4 Ministry of External Affairs, 2015
- 5 <http://geopolis.francetvinfo.fr/>

8

L'image des femmes dalit dans la littérature hindi

Kiran Chaudhry

Dans la littérature hindi, Premchand (1880-1936) est connu comme un des écrivains pionniers du vingtième siècle qui a écrit beaucoup de nouvelles sur la vie des dalit. Curieusement, Premchand lui-même n'était pas dalit, et pourtant, il a abordé plusieurs facettes de la vie des femmes dalit pendant la période coloniale en Inde. Il serait intéressant de voir comment les écrivaines contemporaines dalit comme Rajat Rani Meenu et Anita Bharati projettent l'image des femmes dalit dans leurs écrits. Existe-t-il une différence entre le regard des écrivaines dalit et celui de Premchand vis-à-vis les femmes? Y a-t-il un rapport entre l'idéologie de l'auteur/e et l'image qu'il/elle se fait de la femme dalit?

Pour répondre aux questions citées ci-dessus, nous allons nous appuyer sur un corpus de neuf nouvelles :

Cinq nouvelles de Premchand : « *Mandir* », « *Ghaswali* », « *Thakur ka Kuan* », « *Dudh ka Dam* » et « *Kafan* »

Deux nouvelles de Rajat Rani Meenu : « *Hum kaun hein* » et « *Sunita* »

Rencontre avec l'Inde, Tome 45, n°1, 2016.

Deux nouvelles d'Anita Bharati : « *Thahur ka Kuan Part 2* » et
« *Seedha Prasaran* »

Avant d'analyser comment la femme dalit est représentée dans les nouvelles hindi, il nous semble important de définir le mot « dalit » car ce terme a subi un changement de sens au cours des siècles.

Qui est dalit ?

Étymologiquement le mot dalit vient du mot sanskrit *dal* qui signifie 'écrasé' ou 'brisé'. Bien que ce mot existe aujourd'hui dans la plupart des langues indiennes, c'était Jyotiba Phule, réformateur social du dix neuvième siècle qui l'a utilisé pour la première fois pour se référer aux intouchables / hors-castes. L'expression 'hors-castes' fait référence à l'ordre traditionnel de la société indienne qui se divise en quatre grands ordres, à savoir, les *brahmanes* (prêtres), *kshatriyas* (guerriers), *vaishyas* (commerçants) et *shudras* (serviteurs). Puisque les dalits ne font pas partie de cet ordre social on les a appelé hors-castes.

Nous voyons différentes étiquettes données à la communauté des intouchables/hors-castes, au fil du temps. On les nomme *chandale*, *chamar*, *dasa*, *dasyu*, *doma*, *bhangi* et ainsi de suite. Pendant la période coloniale, les Anglais les appellent *Depressed Castes* et/ou *Schedule Castes*. Mahatma Gandhi les nomme comme *harijan* (peuple/enfants de Dieu), un terme opposé par Bheemrao Ambedkar et ses fidèles. En fait, Gandhi voulait les inclure dans l'ordre social hindou mais les dalit unifiés par Ambedkar ont revendiqué une identité libre du système des castes. Ainsi, Ambedkar a-t-il proposé une identité non conformiste hindoue, « *non conformist Hindu* » pour revendiquer les droits fondamentaux des dalit.

Pendant les années 1970, avec le mouvement de *Dalit Panther* le mot dalit renvoie à une nouvelle identité sociale. Le *Dalit Panther* était un mouvement socio politique initié par les jeunes militants dalits au Maharashtra qui ont demandé l'égalité, la justice et les droits égaux pour les intouchables en rejetant l'ordre des castes. Plusieurs activistes dalit se sont servis de leurs écrits pour diffuser leurs idées. Plus tard,

leur mouvement s'est transformé en un mouvement littéraire. Souvent, les activistes dalit trouvent la racine de l'intouchabilité inscrite dans le système des castes décrit par Manu dans son livre, *Manusmriti*. Selon eux, le *Manusmriti* accorde la primauté incontestable à de hautes castes, surtout à des brahmanes et renforce l'idée de l'infériorité des dalit/intouchables. Aujourd'hui, certains activistes définissent le terme dalit dans un sens plus vaste et plus inclusif. Selon Gangadhar Patwane, un activiste, le mot dalit renvoie à toute personne exploitée par les traditions socio-économiques du pays. Le dalit ne croit ni en dieu, ni en concept de renaissance, ni en livres sacrés qui divisent la société au nom des castes. Le dalit croit seulement en l'humanité. Il a une nouvelle identité qui se définit en termes d'une nouvelle conscience politique, valorisant des symboles culturels provenant de la vie communautaire des hors-castes.

Il a existé quelques écrivains dalit à savoir Kabir et Ravidas qui se sont fait remarquer par leurs écrits pendant le courant littéraire appelé *Bhakti* dans la littérature hindi. Bien que leurs écrits critiquent le système des castes et des maux de la société indienne, ils ne s'efforcent pas d'unifier les dalit pour lutter contre le système orthodoxe des castes. Pour ces écrivains, le renoncement matériel et l'épanouissement spirituel restent les buts ultimes d'un individu. Donc, ils sont vus plutôt comme des saints et non comme des activistes. L'inspiration idéologique de la littérature dalit vient des idées d'Ambedkar qui lui-même s'est converti au bouddhisme. Par conséquent, dans la littérature dalit, il existe souvent des références aux principes du bouddhisme et à l'idéologie d'Ambedkar.

Les thèmes de l'oppression, de l'injustice et de l'intouchabilité manifestant la nouvelle conscience dalit se trouvent dans la littérature dalit. Si cette littérature est née dans les années 1970 en langue marathe au Maharashtra, elle fait son apparition dans la littérature hindi après un écart de deux décennies. Dans les années 1990, deux organisations indépendantes et autonomes des femmes, appelées *National Federation of Dalit Women* and *All India Dalit Women's Forum* ont vu le jour. Ces associations ainsi que le mouvement *Dalit Panther* contribuent à

créer une nouvelle conscience chez les femmes dalit qui racontent les expériences de leur vie à travers leurs écrits. Ici, il est important de citer quelques noms des écrivaines dalit, à savoir, Kaushalya Baishantri, Rajat Rani Meenu, Anita Bharti et ainsi de suite. Ces écrivaines ont pratiqué presque tous les genres de la littérature, notamment les autobiographies. En fait, elles s'efforcent de réécrire leur histoire avec un but de donner la voix à leurs expériences uniques et d'enlever les préjugés liés avec leur identité.

A la lumière de ce qui précède, analysons l'image des femmes dalit à travers leurs écrits. Examinons également comment Premchand, un écrivain non dalit les a projetées dans ses nouvelles, il y a 80 ans .

Souvent on critique Premchand d'avoir peint l'univers des femmes dans deux modèles bien étanches et stéréotypés. D'une part, on voit le modèle d'une femme mythifiée, vouée au service des autres, protégeant sa famille de la désintégration. Cette femme idéalisée incarne l'idéal du sacrifice. Elle représente l'image de la mère et de la nourrice. Pour elle, la seule formule clé de l'amour est le service. Pourtant, elle déteste les démonstrations de l'amour car la démonstration est l'affaire des femmes dégradées. Une femme respectable garde son amour caché au fond de son cœur. D'autre part, on trouve le modèle d'une femme non idéalisée, qui est superficielle, matérialiste et souvent une séductrice. Ce type de femme est capable d'extorquer facilement quelques roupies aux hommes en jouant de son charme. Souvent, le côté superficiel et séducteur se trouve également chez la femme envoûtée par la civilisation occidentale. Experte dans le maquillage, elle considère les plaisirs de la vie comme la fin suprême et possède une parfaite maîtrise du charme et de l'ensorcellement. Chez elle, l'esprit de renoncement est remplacé par l'apparence et la coquetterie. Elle a besoin d'un cortège d'admirateurs. (2010 : 99)

A vrai dire, on aura tort de critiquer Premchand pour faire une image stéréotypée des femmes, notamment des femmes dalit en deux moules bien distincts. Dans ses écrits, le monde des femmes dalit dépasse les catégories binaires étanches. Il dépeint les femmes dalit de toutes les tranches d'âge avec leurs qualités et leurs défauts.

Leur position et leur comportement dans les nouvelles, reflètent les changements sociaux survenus dans la société indienne de l'époque.

Curieusement, Premchand n'emploie pas le mot dalit dans ses œuvres. Pourtant, il fait référence à la vie des dalit en se référant à leur métier. Dans ses nouvelles, les hautes castes exercent les fonctions nobles tandis que les dalit font des tâches considérées les plus indignes et les plus durs. Ils n'ont pas la liberté d'exécuter les métiers de leurs choix. Ils sont obligés d'accomplir les tâches méprisables comme nettoyer les excréments humains, (*bhangi*) brûler les morts (*chandale*), prendre la charge des cadavres d'animaux (*chamar*), s'occuper des nouveau-nés (*dai/sage-femme*), couper de l'herbe (*ghaswala*) et ainsi de suite. Les hautes castes les voient d'un regard plein de haine et les considèrent impurs. Plusieurs pratiques d'intouchabilité s'imposent sur les dalit. Par exemple, ils sont interdits d'utiliser les chemins communs avec les hautes castes. Ils n'ont pas le droit de manger et de boire avec eux sur le même endroit. Ils ne peuvent pas entrer dans les temples et ne peuvent non plus se marier avec les membres de hautes castes. En fait, le terme intouchable devient synonyme de dalit chez Premchand.

Quant aux femmes dalit, leur condition économique faible et leur statut bas dans la société ne leur permet pas de s'éduquer et par conséquent, elles restent analphabètes. Faute d'éducation, elles sont moins sensibilisées aux questions de l'hygiène. Elles souffrent souvent de malnutrition. A titre d'exemple, dans « *Kafan* », (Le suaire), la jeune épouse, Buddhiya souffre dans les douleurs d'enfantement dans sa cahute alors que son mari, Madhav et son beau-père, Ghisu ne peuvent rien faire pour sauver sa vie. Ils restent dehors de la cahute en mangeant des pommes de terre qu'ils ont volées au village. Après la mort de Bhudhiya, les gens du village leur donnent de l'argent pour acheter un suaire pour elle. Curieusement, les deux dépensent cet argent pour boire de l'alcool. La nouvelle dévoile la nature insensée des membres mâles envers les femmes dalit qui restent souvent faibles et muettes et vivent dans des conditions pitoyables.

De même, dans « *Mandir* » (Le temple), il s'agit d'une veuve dalit, sans ressources qui veut entrer dans un temple pour faire des vœux en

vue de sauver la vie de son enfant malade. Elle est interdite d'y entrer par le prêtre du temple. Ici, Premchand pousse les lecteurs à réfléchir sur une question pertinente : Est-ce que les femmes intouchables ont le droit de faire une offrande dans les temples ? Puisque, Premchand s'est souvent porté à la défense des femmes intouchables, il montre la résistance de la femme dalit qui ose demander au prêtre si son Dieu n'a pas créé les *chamars*. Malheureusement, le prêtre arrogant n'accepte pas ses arguments et la traite comme une sorcière . Elle n'est pas autorisée à entrer dans le temple. Finalement, impuissante, elle s'éffondre inconsciente.

Puisque les femmes dalit travaillent dehors et vivent en pleine nature, parfois, elles ont des corps plus forts et vigoureux que les femmes de hautes castes. Même si elles n'ont pas de teint clair (un critère de beauté traditionnelle parmi les hautes castes!), elles sont vues comme des objets de désir par les hommes de hautes castes. Dans « *Ghaswali* » (La coupeuse d'herbe) Muliya a la peau couleur de blé et « Personne ne pouvait comprendre comment cette déesse avait pu naître dans une famille de *Chamar* » (2008 : 273) De même, dans la nouvelle, « *Dudh ke dam* » (Le prix du lait), Bhungi, une sage-femme nourrit le fils d'un *zamindar* (propriétaire d'un grand terrain) de haute caste de son propre lait car la femme de *zamindar* n'a pas une goutte de lait dans ses seins. Le fils de Bhungi, Mangal reçoit le lait d'ailleurs. Malheureusement, le service rendu par Bhungi est vite oublié par les membres de la famille de *zamindar* et Mangal sera obligé de manger les restes des plats de la maison de *zamindar*.

Faut-il accepter silencieusement l'exploitation au nom d'une pratique traditionnelle ou bien réagir et obliger l'autre à réfléchir? Cette question se pose souvent dans les nouvelles de Premchand. Etant un partisan des êtres marginaux de la société, Premchand donne parfois la parole aux femmes dalit qui lancent des critiques acerbes sur les maux de la société indienne.

Dans « *Ghaswali* » (La coupeuse d'herbe), une jeune épouse, Muliya est consciente de sa position et des préjugés sociaux et moraux. Elle sait que si elle n'était pas de basse caste, personne n'aurait l'audace

de l'humilier. Pourtant, elle n'hésite pas à repousser les avances lascives d'un *thakur* de haute caste, Chainsingh.

De même dans « *Thakur ka kuan* » (Le puits de *thakur*) , une épouse dalit, Gangi ne peut plus tolérer de voir son mari malade qui est obligé de boire de l'eau sale et polluée . Il est intéressant de noter que la suite de la nouvelle de Premchand, a apparue sous la plume d' Anita Bharati, écrivaine dalit , après 80 ans. Sa nouvelle s'intitule « *Thakur ka kuan part two* » (Le puits de *thakur* et la suite...). Dans cette nouvelle, Anita Bharati a redéfini le rôle de la protagoniste principale, Gangi. Si dans la première nouvelle de Premchand, le mari de Gangi, Jokhou est forcé à boire de l'eau croupie, dans la deuxième nouvelle d'Anita Bharti, Gangi proteste ouvertement contre la pratique de l'intouchabilité. Elle est capable d'agir et de révolter. Elle proclame devant tout le monde qu'elle ira chercher de l'eau du puits de *thakur* et en boira de l'eau même si elle est arrêtée par un lion ! La nouvelle sensibilité de l'être dalit créée par l'éducation, a donné une nouvelle image militante à la protagoniste.

Grâce aux mouvements des femmes, il existe un nouvel éveil chez les femmes dalit. Par conséquent, dans leurs écrits, il existe souvent des questions sur leur identité.

Dans la nouvelle, « *Hum kaun hein?* (Qui sommes –nous ?) de Rajat Rani Meenu, une fille dalit de cinq ans, Ajjju demande à sa mère son nom de famille car c'est son institutrice qui lui pose cette question tous les jours à l'école. Sa mère se demande pourquoi même aujourd'hui, dans les écoles, on demande aux enfants leurs noms de famille. « Qui aurait pu tracer toutes ces questions dans la tête d'Ajjju? Est-ce qu'elles proviennent de la tradition occidentale des écoles anglophones privées ou de la réapparition de l'époque de *Manusmriti*? » (2012 : 20) La nouvelle se termine avec les questions directes de la part d'Ajjju qui veut obtenir une réponse claire sur son identité : « Maman dis-moi ce que c'est une basse caste ? Qui sommes –nous? » (2012 :20)

Sur la question de l'identité des femmes dalit, Satish Barbuddhe a dit: « *Dalit woman is a dalit among dalits* » (2007 : 67). C'est-à –dire, même si les hommes dalits se trouvent tout en bas de l'échelle sociale,

les femmes dalit occupent une place encore inférieure. Par conséquent, elles sont doublement exploitées dans la société : D'abord par leur caste, ensuite, par leur sexe. Ici, il serait intéressant de voir comment les femmes dalit voient leur discrimination dans la société patriarcale. Comment manifestent –elles leur résistance à travers leurs écrits?

Dans la nouvelle « *Seedha Prasaran* » (En direct), il s'agit d'une discrimination envers les filles dalit provenant des zones rurales. Cette nouvelle d'Anita Bharti dévoile les atrocités commises par les gens de hautes castes envers les filles dalit qui veulent s'éduquer et s'instruire. L'écrivaine décrit également l'hypocrisie des médias et des groupes dits progressistes qui donnent beaucoup d'attention aux nouvelles de la zone urbaine et ignorent souvent les accidents survenus dans des zones rurales. Le viol et la mort d'une jeune dalit, Sunita vivant dans une zone rurale sont considérés comme des accidents « ordinaires » par les médias qui cherchent des nouvelles sensationnelles impliquant des hommes politiques ou des célébrités.

De même, dans la nouvelle intitulée « *Sunita* », Rajat Rani Meenu dévoile la discrimination des filles dalit. « Sunita n'avait que sept ans. Et depuis cet-âge là, on aurait dit qu'elle avait appris ce que signifiait être une fille. C'est-à-dire, qu'elle était différente des garçons et qu'elle avait moins d'importance qu'eux. » (2012 : 29)

Dans cette nouvelle, on apprend que les filles sont considérées comme un fardeau même dans une famille dalit. Par exemple, la famille de Sunita prétend suivre les principes de Baba Ambedkar et de Bouddha, mais, en vérité, c'est une famille très traditionnelle. Sunita continue à étudier malgré les insultes qu'elle subit de sa famille. Elle comprend l'importance de l'éducation pour tous les dalits. Elle dit à sa mère :

« *Ma*, depuis longtemps, on n'a pas voulu instruire les *chamars* et les *bhungis* car on ne voulait pas qu'ils abandonnent leurs anciens métiers de peusserie et de nettoyage. Si les gens de basse caste séduisent, ils auront la voix. Ils lutteront pour leurs droits. Puis, ils s'inscriront aux universités, ils deviendront

fonctionnaires, littérateurs, journalistes, professeurs et même les présidents de l'université. » (2012 :31)

Grâce à l'éducation, Sunita fait preuve de plus de confiance. Elle veut amener un changement dans sa communauté par sa force morale. Elle se dit : « On dépense tant d'argent sur l'éducation de mes frères mais ils ne s'y intéressent pas. Comment peut-on changer la mentalité de nos gens? Comment peut-on améliorer leur état? » (2012 : 32). Dans son esprit, elle cherche souvent les moyens par lesquels on peut hausser l'image de sa communauté. Grâce à sa réussite, sa famille ainsi que son maître, Sitaram, obtiennent beaucoup de respect et de pouvoir.

De ce qui précède, nous observons que les écrivaines dalit nous donnent une image très variée des femmes dalit. Cette image est multiple et plurielle. Ceci est dû au fait que l'Inde est un pays unifié autour de ses diversités. Dans ce cadre de diversité, on aura tort de rassembler toutes les femmes dalit sous les mêmes étiquettes : pauvres, faibles, analphabètes, grossières ...D'ailleurs, Il existe une variété, une multiplicité même dans la voix des femmes dalit. Par conséquent, l'image des femmes varie d'une écrivaine à l'autre. En fait, chaque auteure représente cette image en fonction de son expérience, son idéologie, sa langue et son propre milieu socio culturel. Il est intéressant de noter que certaines écrivaines contemporaines bien instruites, vivant dans les zones urbaines, comme Anita Bharati et Rajat Rani Meenu utilisent plusieurs mots d'anglais dans leurs écrits. (*smartphone, high profile case, media* et ainsi de suite). D'ailleurs, l'éducation est un facteur important à modeler la vie des femmes dalit. Si elles sont instruites, elles ont un degré élevé de conscience.

Dans la vie urbaine, il existe moins de pratique d'intouchabilité et leur niveau de vie s'améliore. Elles ont l'accès à l'éducation et à d'autres opportunités pour gagner la vie. Pourtant, dans le foyer ou dans leur vie sociale, elles souffrent parfois de la domination des hommes dalit. Par conséquent, leur oppression est différente de celle des hommes dalit. Ce fait est souvent ignoré par des écrivains dalit. Comme le dit Anita Bharati : « *Dalitaen khud likhengi apna itihas.* » (2013 : 171) C'est

à dire, les femmes dalit écriront elles-mêmes leur histoire. Elles n'ont pas besoin de l'intervention des écrivains dalit pour raconter leurs expériences.

Il importe d'ajouter que certains critiques dalit estiment que Premchand n'a pas donné une image réaliste des dalit. Comme il était non-dalit, il ne pouvait jamais imaginer la vie réelle des intouchables. Les critiques trouvent que les personnages dalit mentionnés dans les œuvres de Premchand sont dépeints dans la perspective des castes supérieures. Ainsi, la littérature dalit (écrite par les dalit!) doit chercher à redéfinir les paradigmes traditionnels en se donnant le droit de représenter la vie dalit. A notre avis, pour comprendre la perspective de Premchand, il faut comprendre non seulement son idéologie mais aussi le contexte socio économique dans lequel il a écrit sa littérature.

La période où a vécu Premchand, était celle où la famille indienne était généralement insécable, structurée sous l'autorité du plus âgé des membres masculins. La cuisine était utilisée en commun. L'épouse devait s'intégrer dans le groupe social de son mari. Les familles des intouchables vivaient en marge des villages. Elles étaient victimes de l'intouchabilité. Leurs filles n'avaient pas la possibilité de s'instruire. Comme c'était une période des réformes sociales, les mouvements réformistes et entre autres le *Brahmo Samaj* (dirigé par Ram Mohan Roy) ont lutté pour l'instruction des filles en général. Pourtant, il était rare de voir les femmes de basses castes qui recevaient une instruction formelle.

Pour Premchand, la littérature était surtout une arme de combat. À une époque où il était considéré très prestigieux d'écrire des poèmes romantiques hindis, il a choisi délibérément d'aborder en prose des thèmes touchant la vie des femmes, des intouchables et des marginaux de la société. Il a prôné une littérature à la fois engagée et réaliste décrivant les scènes de la vie réelle. Le mouvement de non coopération de Gandhi, son idéal du service et sa volonté d'associer les femmes et ainsi que les classes opprimées au mouvement nationaliste ont inspiré Premchand à tel point qu'il a démissionné de son travail pour s'engager dans l'écriture et dans le mouvement de l'indépendance.

A la lumière de ce qui précède, nous dégageons que Premchand est fortement influencé par l'idéologie de Gandhi ainsi que des mouvements réformistes de son temps. Le but de sa littérature est d'exposer les maux de la société indienne. Bien qu'il décrive la vie des femmes dalit avec beaucoup de compassion et de sympathie, elles restent souvent passives et muettes dans ses nouvelles. A l'opposé de Premchand, les personnages femmes figurant dans les nouvelles des écrivaines dalit manifestent une nouvelle conscience dalit influencée par l'idéologie d'Ambedkar. Militantes, elles cherchent souvent les moyens par lesquels elles peuvent hausser l'image de leur communauté et unir tous les dalit.

En guise de conclusion, nous pouvons dire que l'image de la femme dalit a subi un changement, au fil des années, dans la littérature hindi. Dans les nouvelles de Premchand, elles sont représentées comme des êtres faibles, sans ressources, exerçant des métiers les plus méprisés dans la société. Inspiré par l'idéologie de Gandhi, Premchand décrit leur situation avec beaucoup de pitié et de sympathie qui est souvent critiqué par les activistes dalit. L'éducation est un élément important qui redéfinit l'identité des femmes dalit dans les écrits des écrivaines dalit. Chez elles, l'autocritique apparaît comme un nouvel élément. Elles dévoilent l'exploitation des femmes dalit par les autres membres mâles de leur communauté dalit.

Finalement, puisque la littérature dalit se base sur les expériences réelles vécues par les dalit, un auteur non dalit n'a-t-il pas le droit d'écrire à propos de la vie des dalit avec une sensibilité dalit ? Une question qui ouvre un autre débat!

Note : Toutes les citations tirées des nouvelles des écrivaines dalit figurant dans cet article, ont été traduites par l'auteure de cet article.

Références

- AMBEDKAR Bheemrao, *The Untouchables : who were they and why they became Untouchables*, Amrit Book Company, 1948

- BARBUDDHE Satish, *Indian Literature in English : Critical Views*, Sarup and Sons, 2007
- BHARATI Anita, « *Sidha prasaran* », *Ek thi kote wali*, Lokmitra Prakashan, New Delhi, 2012
- BHARATI Anita, « *Thakur ka kuan part 2* », *Ek thi kote wali*, Lokmitra Prakashan, New Delhi, 2012
- BHARATI Anita., *Samkalin Naariwad aur Dalit Stree ka pratirodh*, Swaraj Prakashan, New Delhi, 2013
- CHAUDHRY Kiran, « *la représentation de la femme dans les œuvres de Premchand* », *Rencontre avec l'Inde*, (RAMAKRISHNA Shantha, eds.), tome 39, numéro 1, ICCR, Delhi, 2010
- MEENU Rajat Rani, “*Hum kaun hein?*” *Ham kaun hein*, Vani Prakashan, Delhi, 2012
- MEENU Rajat Rani, “*Sunita*”, *Ham kaun hein*, Vani Prakashan, Delhi, 2012
- LIMBALE Sharan Kumar, *Towards an aesthetics of Dalit Literature*, Alok Mukherjee (trad.) Orient Longman, Delhi, 2004
- PATWANE Gangadhar cité par KUNDU Tanmoy, “*Dalit and Indian Partition*” in *www.newmanpublication.com*. Vol.1, Issue 3, May 2014
- PREMCHAND. “*Mandir*” (1927) *Mansarover*, Vol V, Hans Prakashan, Allahabad, 1978 (réimp.)
 - “*Ghaswali*” (1929) *Mansarover*, Vol I, Hans Prakashan, Allahabad, 1978 (réimp.)
 - “*Thakur ka kuan*” (1932) *Mansarover*, Vol I, Hans Prakashan, Allahabad, 1978 (réimp.)
 - “*Dhudh ka dam*” (1934) *Mansarover*, Vol II, Hans Prakashan, Allahabad, 1978(réimp.)
 - “*Kafan*” (1936) *Vishisht kahaniyan*, Sharda Prakashan, Delhi, 1996 (réimp.)
- ZELLIOT Eleanor, *From Untouchable to Dalit : Essays on Ambedkar Movement*, Manohar Publication, Delhi, 2001

9

Muniakka

Lakshmi Kannan

Muniakka était un adepte de monologues. Elle avait l'habitude de marmonner entre ses dents en marchant, un marmonnement spontané et ininterrompu. Normalement, on ne l'entendait pas au départ, mais petit à petit, les murmures doux devenaient plus forts qu'on les entendait tout au long du chemin. Muniakka le savait bien et les autres s'y étaient habitués.

Le froid de Bangalore la faisait frémir. Pourtant, Muniakka, la vieille, se déplaçait d'une maison à une autre, avec des jambes très grêles et longues, comme les bâtons de *moringa*. En tant que femme de ménage, elle balayait et nettoyait la maison, faisait la vaisselle et la lessive, lavait la cour à l'entrée et la décorait avec le *rangoli*¹. Elle s'adressait à beaucoup de personnes en se déplaçant — à ses parents, à ses amis et même à ses ennemis; elle leur parlait tous de la même façon et sans la moindre hésitation. Quand les enfants jouant dans la rue apercevaient Muniakka passer en marmonnant, ils s'arrêtaient pour se moquer d'elle. « Voici Muniakka, la marmonneuse » disaient-ils. Les adultes souriaient légèrement, mais Muniakka ignorait tout et ne cessait de marmonner même quand elle travaillait.

Elle faisait la vaisselle chez les Anjaneyalou pour vingt roupies le mois et le nettoyage et la lessive chez les Vasoudeva Chetty pour trente-cinq roupies le mois ; les Rama Rao chez qui elle travaillait

Rencontre avec l'Inde, Tome 45, n°1, 2016.

depuis longtemps lui firent des concessions en lui permettant de faire construire sa hutte au toit de chaume dans un coin de leur jardin. C'était un endroit pratique, avec tout ce dont elle avait besoin : un robinet à proximité, une petite pierre en granit sur lequel elle pouvait laver ses vêtements et une corde à linges attaché à un arbre d'à côté pour faire sécher ses haillons.

Tous les jours, Muniakka finissait le ménage chez les Anjaneyalou et les Chetty avant d'arriver chez les Rama Rao. Madame Ratna Rao la traitait comme une de ses proches. Les jours de fête, elle préparait des plats délicieux et n'oubliait jamais de mettre à côté la part de Muniakka. Quand elle était libre, elle bavardait chaleureusement avec Muniakka. Or, elle était peut être une des rares personnes qui comprenait bien le comportement de Muniakka.

Le travail de ménage terminé, Muniakka se dirigeait vers le temple situé à côté du bungalow des Rama Rao, pour le nettoyer. Ce travail lui apportait quinze roupies le mois de plus. Plus tard dans la soirée, dès qu'elle rentrait, elle allumait une petite lampe en terre cuite dans son hutte et se détendait. Elle préparait ensuite son repas — du gruau de millet et du curry — au bois de feu et le mangeait tranquillement. C'était aussi le moment où elle se mettait en colère contre son mari et grondait ses fils, tout en parlant amicalement avec certains autres gens imaginaires. Elle ne se sentait jamais seule. Pouvoir travailler et gagner de l'argent à cet âge, pouvoir préparer son propre repas, c'étaient des choses auxquelles elle tenait. Elle tenait également à pouvoir manger en « parlant » avec tout le monde.

Après le dîner, elle nettoyait son hutte et sortait avec un morceau de sucre brun non raffiné à la main, pour prendre l'air. Assise par terre, elle dégustait le morceau de sucre petit à petit. Ensuite, elle suçait la noix de bétel et regardait tout autour. A cette heure silencieuse, elle pouvait sentir le calme interne, semblable au calme qui régnait dans la hutte. Libre de toute pensée et de confusion, son esprit était paisible, immobile. En même temps, elle savait que c'était un calme insaisissable.

Elle laissa flâner son regard dans le noir : un jardin immense entourait la villa; de grands cocotiers dominaient un coin de ce jardin; au-delà des cocotiers, un peu plus loin, à l'ombre d'un jaquier, se trouvait la hutte de Muniakka. Les soirs, il faisait un tel vent violent à Bangalore que les cocotiers se balançaient dangereusement et dansaient dans le noir comme des apparitions, avec de longs cheveux ébouriffés. A 96 kms de là, à Kokinahalli, le village natif de Muniakka, on donnait la forme des femmes aux apparitions qui riaient bruyamment et sautaient en montrant les dents affreuses, et dont les cheveux étaient portés par le vent. Ces cheveux, longs et ébouriffés, étaient comme les fleurs de pomme de *malacca* avec leurs petits pompons rouges. Muniakka pouvait aussi apercevoir l'oscillation des feuilles de l'arbre pipal², côtoyant l'enceinte de la villa dans la lumière de la nuit.

Grâce à l'affection que les Rao montrèrent envers eux, les plantes et les arbres du jardin étaient toujours florissants, un caractère des jardins de Bangalore. On n'était jamais déçu, car les fleurs, les fruits et les légumes étaient frais du matin jusqu'au soir. Ce beau jardin des Rao faisait oublier la faiblesse et la pauvreté qui régnaient dans la ville. Pendant la journée, Muniakka se rivalisait avec le jardinier pour porter affectueusement des dizaines de seaux d'eau pour arroser les plantes et les arbres luxuriants de ce jardin. C'était comme si on s'occupait des enfants des Rao. Le soir, elle regardait avec stupéfaction, aux rayons dorés du coucher du soleil, les fleurs abondantes que donnaient ces plantes. Elle se sentait démesurément heureuse, comme si elle avait gagné une somme d'argent impossible. Mais après le coucher du soleil ...elle s'asseyait devant son hutte et regardait les mêmes plantes et arbres comme s'ils étaient des apparitions. Elle était aussi tourmentée que les arbres. Comme les arbres qui s'agitaient violemment au vent, faisant siffler les branches, son esprit oscillait vivement, se laissant emporter par le même vent.

Elle entendit les domestiques et la fille aînée des Rao fermer les fenêtres de la maison. A travers les fenêtres, la lumière pénétrait dans le jardin. L'intérieur de la maison était calme. Dehors, on n'entendait que le sifflement du vent de Bangalore. C'était complètement noir.

L'oscillation furieuse et le bruit des feuilles la faisaient imaginer l'agression d'un cobra avec son capuchon étalé et dont le sifflement venait de tous les sens. Elle se sentit vraiment agacée.

Le serpent, le serpent, le serpent... tout autour d'elle la rappela le serpent avec son capuchon étalé. Elle pensa à un serpent vert ou blanc cassé, glissant devant ses yeux ou pendant en spirale du plafond de son hutte.

— Attaque-le avec le bambou et tue-le immédiatement. Si c'est le cobra, l'espèce *Naja Naja*, qui te fait peur en étalant son capuchon, offre-lui du lait et des prières. Si le même cobra, en forme de statue de pierre³, se trouve dans un coin au temple ou sous un jambosier énorme, il n'est pas surprenant de voir des femmes prier devant elle. Ce sont les femmes qui jeûnent pendant des heures, se baignent et se précipitent au temple, crevées de faim et avec les cheveux toujours mouillés pour offrir des prières au Dieu en forme de cobra. Une fois devant la statue, elles appliquent du vermillon à leurs fronts, mettent des fleurs sur la statue, cassent des noix de coco, circulent l'arbre plusieurs fois et se heurtent les têtes contre la statue, des rituels qui font partie de la prière. Elles accomplissent tous ces rituels pour enfin demander au Dieu de les bénir avec des fils. Les imbéciles!

Au temple, Muniakka devait faire le même travail tous les jours : préparer le temple pour les éventuels dévots qui y arriveraient le lendemain matin. Elle nettoyait la statue salie par la sueur des femmes affolées qui la circulaient sans arrêt ; elle essayait aussi de débarrasser la statue de la teinture causée par la chute régulière des fruits pourpres brillants du grand jambosier sous lequel était placée la statue; elle lavait également la bouche de la statue remplie des sucreries offertes par les femmes et que les fourmis prenaient d'assaut. Le vermillon, le curcuma, le santal que les femmes appliquaient régulièrement aux statues et les fleurs fanées s'ajoutaient à ce chaos.

Muniakka versait de l'eau sur la statue et la frottait avec toutes ses forces à l'aide de la fibre de noix de coco. Elle balayait aussi les graines

des fruits becquetés par les écureuils, et éparpillés sur la plate-forme. Comme toujours, elle marmonnait en le faisant.

— Mon cher Dieu Naga, donne-moi un fils...

— Ah! les femmes.... soyez prudentes! Ne faites pas cette demande, ça ne vaut pas la peine ! Vous me comprendrez dès que vous aurez atteint mon âge. Moi aussi, je me torturais comme ça quand j'étais jeune. Et bien, je vous dis ce qui s'est passé... J'ai donné naissance à trois fils, tous les trois sont des vauriens. J'ai eu tellement confiance en eux que j'allais souvent chez eux. Aucun entre eux n'était heureux de m'accueillir ; aucun ne m'offrait de riz ou de gruau ; ils étaient tous dominés par leurs femmes ; leur regard même semblait demander « A quoi bon, maman? » Leur père, en revanche, m'a chargée de toutes les responsabilités et est mort il y a longtemps. Connard ! Tant qu'il était vivant, il ne faisait rien d'autre que d'acheter du grog et des *beedis*, et de jouer aux cartes, un jeu qui peut nous vider de tout ce que nous possédons. Ce chapardeur a perdu dans le jeu tout l'argent que je gagnais avec tant de difficultés. Comment seraient les enfants nés de ce chapardeur? Ne seront-ils pas tous comme lui, des vauriens... Où est donc la joie d'enfanter les fils ?

— Avez-vous fini votre travail, ma vieille ? demanda le jardinier Timmaya. Il ne vous reste que du travail chez les Rao, n'est-ce pas?

— Oui, mon ami. Mais je dois me réveiller tôt demain matin. C'est l'anniversaire de décès de ce vaurien, mon mari Bairappa. Je ne peux pas faire grand-chose ; je ne veux rien faire non plus; quand même, je me souviendrai de lui de ma façon. Timmaya, viens déjeuner chez moi demain, ce sera un déjeuner spécial, un déjeuner d'anniversaire.

— Je viendrai certainement, ma chère, dit-il. Souriant en montrant ses dents, il lui demanda, as-tu acheté toutes les choses dont tu as besoin pour préparer ce déjeuner ? Reste-t-il encore des choses à acheter ? Je me rappelle, tu offres toujours une petite bouteille de grog, un paquet de *bidis*, un plat de viande, du curry, des chips, des *appams*⁴ sucrés... ça lui fit venir l'eau à la bouche.

— Muniakka dit en riant fortement, Et bien, viens demain. La bouteille de grog et les *bidis*, ils sont pour toi... Elle sortit avec le seau et le balai.

Demain, c'est l'anniversaire de décès de Bairappa. Les hindous croient que l'âme d'une personne décédée est libérée si son fils accomplit certains rituels en son honneur le jour de son anniversaire de décès chaque année. Malheureusement, les fils de Bairappa ne feront rien. C'est Muniakka elle-même qui fera ce que ses fils doivent faire. Elle préparera comme offrande à son mari, et mettra sur une large feuille de banane, toutes les choses qu'il aime : de la sauce épicée faite du tamarin, un plat de chou, une petite bouteille de grog, un paquet de *bidis*. Elle s'habillera en sari de coton propre, mettra un grand point de vermillon au front et ornera les cheveux des fleurs *kanakambaram*⁵. Elle aura l'air gai ce jour-là. Toutefois, elle ne s'abstiendra pas de se plaindre contre son mari Bairappa. Les actions de Muniakka provoqueront des rires chez Madame Rao, surtout quand par hasard, ses yeux tomberont sur cette feuille de banane. Dotée d'une excellente diction de la langue kannada, elle se moquera de Muniakka. Muniakka, pour sa part, lui répondra en disant « Non, non, laissez-moi tranquille », et rira avec Madame Rao. Après le déjeuner, quand elle nettoiera la hutte, sa réaction aura changé et elle exprimera son exaspération en disant : Quel mari ! Quels fils !

Demain, comme tous les jours, elle se mettra par terre, en dehors de la hutte, pour un peu de temps. Elle appréciera aussi la danse fantomatique des cocotiers. Ces moments de solitude lui apporteront de la joie, une joie connue à elle seule. Le vent humide caressera gentiment ses vieilles joues. L'odeur agréable que prend la terre après la pluie lui montera au nez. La langue Kannada semblera se mélanger avec cette odeur. Elle n'aura pas besoin d'arroser les plantes parce que le vent humide annonce l'arrivée de la pluie. Le ciel s'éclatera et il pleuvra à cordes. La pluie apportera de la joie aux plantes ; elle apportera de la fraîcheur à la hutte de Muniakka aussi ; elle tombera sur la statue du cobra dans le temple et la lavera bien. La pluie nettoiera tout.

Les arbres et les branches commencèrent à s'agiter dans le vent. Muniakka l'observa, assise par terre.

— Les apparitions? Non, non... n'en parlons pas; moi... l'autre? Non, non... pas de différence. Qui sommes-nous? ...Que faisons-nous? ...Jusqu'à quand...?

*Traduit du tamoul par Shoba Sivasankaran; Le titre original de cette nouvelle est *Muniakka*

Notes:

- 1 Dessin fait au sol, particulièrement devant l'entrée de la maison, pour apporter de la prospérité à la maison. Fait par les femmes, c'est un art traditionnel indien.
- 2 Arbre sacré pour les hindous et les bouddhistes.
- 3 Le cobra prend la forme d'un serpent sculpté en pierre dans les temples. Le serpent est associé avec la fertilité et les femmes prient devant la forme sculptée et leur font des offrandes pour avoir des fils. Depuis des années, en Inde, la naissance des garçons est particulièrement favorisée, car les garçons perpétuent le nom de la famille, soutiennent les parents pendant leur vieillesse et effectuent les rituels quand leurs parents meurent. Les filles, en revanche, ne sont pas obligées de soutenir leurs parents et en plus, elles sont interdites d'effectuer les rituels funéraires. La fierté de la famille dépend de ses fils. Les femmes n'hésitent pas donc à traverser plusieurs épreuves pour engendrer des garçons, une pratique encouragée par la société entière. Heureusement, une meilleure prise de conscience sociale et des efforts faits par le gouvernement ont apporté des changements dans ces pratiques sociales et la situation actuelle préconise la valeur des filles comme les garçons.
- 4 Galettes de riz levées faites avec du sucre brun non raffiné et de la noix de coco.
- 5 Fleurs qu'on trouve dans le sud de l'Inde, habituellement constituée de cinq pétales, non parfumée, de couleur orange, jaune ou rouge. Les femmes ornent leur chevelure avec des colliers de *kanakambaramou* de *crossandrainfundibuliformis* (nom scientifique) sur les cheveux.

10

Aggnaadi

David Annoussamy

Nature de l'oeuvre

Cet ouvrage de l'écrivain Poumani a été couronné par la Sahitya Academy. C'est une oeuvre colossale de 1053 pages comme on n'en fait plus de nos jours. Les grands ouvrages font peur aux écrivains, aux éditeurs et aux lecteurs dans une société où la vitesse est à l'ordre du jour. Mais Poumani a osé entreprendre cet ouvrage et le mener à bout. Aggnaadi est le mot utilisé pour désigner la mère dans la localité où se situe l'action; dans l'oeuvre le mot représente la communauté qui y vit et sur laquelle s'apitoie l'auteur.

L'action se déroule principalement dans un village de l'extrême sud de l'Inde, qui porte un nom fictif dans le roman. Elle rayonne jusqu'aux villes et villages environnants. Elle dure environ deux siècles, les deux derniers siècles. Ce n'est pas une intrigue unique qui se noue et se dénoue. Verticalement, c'est plusieurs actions qui se succèdent. Plusieurs générations défilent devant nous. Les noms des personnages principaux reviennent à cause de la coutume de donner aux enfants les noms des ascendants décédés. Horizontalement, ce n'est pas l'affaire d'un héros ou d'une famille, c'est la vie de toute une communauté. Aussi y a-t-il plusieurs actions parallèles. On ne s'étonnera pas que le rythme de l'oeuvre soit lent. Mais un souffle l'accompagne tout au long.

Rencontre avec l'Inde, Tome 45, n°1, 2016.

Le roman commence par le spectacle d'un personnage qui est en danger d'enlèvement, symbole en quelque sorte du sujet du roman qui veut montrer comment les basses castes sont tenues en état de sujétion par les hautes castes et comment elles ploient sous le poids de la hiérarchie. Le roman se termine par l'enterrement d'un chef de famille qui a quitté le foyer pour devenir moine errant, préfigurant ainsi la fin d'un ordre social.

Le canevas choisi conduit l'auteur à faire un roman pas comme les autres. Il a brossé le tableau d'une société en mouvement. Il a stigmatisé délicatement le poids de la religion, des castes et des forces politiques. Il a rapporté les tribulations des gens humbles. C'est en quelque sorte une épopée de toute une classe sociale avançant de génération en génération vers son nouveau destin, avec ses efforts, ses échecs et ses succès.

Valeur documentaire

L'auteur a présenté une peinture aussi complète que possible de la vie rurale; le roman est un grenier de renseignements. Aucun détail n'est épargné concernant cette vie sans règles apparentes. Des événements bizarres mais qui ont leur logique propre s'offrent aux yeux du monde urbain. Des détails sur les objets propres à la campagne sont pleins d'intérêt.

Cette population mange à sa faim ; mais c'est une nourriture fruste, faite surtout de menus grains. Le riz et la lentille constituent un luxe. Comme lait, ils ont le lait de coton et rarement le lait d'ânesse. Les jeunes pour calmer la faim insatiable de leur âge dévorent tout ce qu'il peuvent trouver : grains et fruits sauvages, noyaux de mangue. Ils vont même attraper les abeilles pour sucer le nectar dont elles sont gorgées.

Cette population a des croyances frustes, mais solides et agissantes. Les divinités du village jouent un rôle important dans sa vie. Le monde des démons est conçu comme réel par le peuple. Il y a aussi des croyances propres à chaque caste; ainsi les blanchisseurs voient dans la lune quelqu'un en train de traire une ânesse.

La vie de famille est très importante. Les mariages se font en général à l'intérieur de la famille étendue selon les règles établies, avec préférence du mariage de la fille avec son oncle maternel ou, à défaut, mariage entre cousins croisés. Quand ce n'est pas possible on cherche en dehors de la famille, même en dehors du village, mais toujours dans la caste. Dans ce cas on fait grande attention au choix. Les mariages d'amour que la vie moderne occasionne sont acceptés sans problème.

Le mariage est l'occasion de fêtes élaborées. Elles sont souvent gâtées par la susceptibilité à fleur de peau des parents par alliance. Sous prétexte de quelque manque d'égards dus, ils se fâchent et menacent de se retirer. Il faut s'excuser longuement pour les calmer.

Il semble que la solidité du foyer soit due à l'éducation, mettant bien dans l'esprit des jeunes les rôles respectifs du mari et de la femme, tant ils semblent s'y conformer avec naturel. A l'intérieur du foyer il y a une répartition du travail. Pas d'inégalité entre mari et femme. Chacun a sa primauté selon les domaines.

Les relations sociales sont intenses et bien rodées. Tout le monde dans le village se connaît. La hiérarchie des castes est bien établie. Personne ne songe à l'ébranler directement, chacun y trouvant son compte sauf bien entendu ceux qui sont tout au bas de l'échelle. Cependant on assiste à un changement lent mais sûr des moeurs et des activités au fil des ans.

Cette population n'est pas à la recherche de l'ascension sociale, mais ne laisse pas échapper les occasions qui se présentent. Quand une fabrique d'allumettes s'installe dans les environs on s'y engage volontiers et les salaires augmentent substantiellement leurs ressources en numéraire. Quand une école est ouverte par les missionnaires chrétiens on y met les enfants sans hésiter, dans l'espoir de leur procurer des postes administratifs qui jouissent d'un grand prestige.

De gros efforts financiers sont accomplis par des parents pauvres pour permettre à leurs enfants de poursuivre les études jusqu'au niveau supérieur. Hélas certains succombent aux tentations de la ville. Ainsi un fils de blanchisseur se marie avec une fille de la ville et ne remet

plus le pied au village. Sa mère ne pouvant résister au désir de voir son petit fils se rend à la ville ; elle est humiliée. Elle rentre au village le cœur brisé et se suicide.

Valeur littéraire

Présenter ce monde rural à un public urbain dans l'espace d'un livre est un tour de force. Il a fallu faire un choix. Il reste quand même quelques pans qui apparaissent comme des longueurs. L'abondance des noms propres, qui produit certes l'impression de foule, gêne parfois.

A part ces quelques faiblesses de détail, la description exacte des lieux et la narration des faits par le menu restituent le réel devant le lecteur et rendent le récit vivant. La toile de fond, soit un paysage boisé dans une région au pied des montagnes, est peinte par petites touches intermittentes sans nuire au cours du récit. L'auteur a observé les hommes et les choses avec un œil d'artiste pour capter leur esprit et le servir au lecteur. Des situations cocasses et des mots pour rire procurent le délassément à point nommé entre des réalités dures et pénibles.

L'œuvre se recommande par la peinture de la sensibilité des personnages et de leur psychologie. Ceux-ci apparaissent avoir l'esprit juste, pratique et vif. Ils sont à l'occasion niais comme par exemple un jeune homme qui essaye de remettre en place une dent tombée. Leur attraction pour le cinéma est insatiable. Grand culte pour les acteurs de cinéma, et engouement pour les articles portant leur nom. Leur attitude est surprenante; il faut avouer aussi qu'elle se retrouve également chez la population urbaine non cultivée. Les gens ne distinguent pas les acteurs d'avec les personnages qu'ils représentent. Ainsi ils se mettent à mépriser un acteur qui était leur idole après l'avoir vu, dans un film, fabriquer de la fausse monnaie.

Cette population apparemment fruste est pleine de délicatesse. Ainsi quand il s'est agi de nourrir un moine errant, chacun voulait avoir ce privilège, mais tous convinrent qu'il fallait lui donner la nourriture

à laquelle il était habitué, soit la nourriture de plusieurs maisons ensemble.

Les gens ont le culte du travail bien qu'il soit répétitif et pénible. Le lieu du travail est pour eux un temple. Pour égayer le travail ils chantent. Des chansons populaires de travail ou d'autres circonstances sont reproduites dans le livre avec d'autres qui semblent avoir été composées par l'auteur sur le même moule.

Ils se livrent volontiers aux jeux quand ils ont un peu de loisir. En dépit des difficultés et des malheurs ils respirent le bonheur. Les personnages sont en général sympathiques malgré leurs faiblesses.

Cette population vit très liée. Leur grande distraction est la conversation. Les disputes orales sont fréquentes ; elles se prolongent indéfiniment chacun voulant avoir le dernier mot. Les menaces de coups sont extrêmement fréquentes. C'est même une façon de parler. On assiste aussi à des frappes parfois amicales, parfois inamicales, parfois ambiguës.

L'amitié est très solide, prête à tous les sacrifices. Il y a aussi des amitiés de famille à famille, qui durent plusieurs générations. L'amitié existe aussi très naturellement entre gens de castes différentes. L'exemple qui traverse tout le livre est l'amitié entre la famille d'un cultivateur et celle d'un blanchisseur.

Les gens vivent en communion avec la nature et les autres êtres vivants. Ils traitent les animaux domestiques comme des membres de la famille. Ils parlent avec eux, les encouragent, les grondent et jouent avec eux. Les animaux le leur rendent bien. Ainsi le chien refuse de manger dans la sébile du moine quand il y est invité ; il attend qu'on le serve par terre.

Le style contribue pour une large part à la valeur du livre. Il est spontané; ça coule comme de source. Il est simple, dépouillé et direct. Une bonne partie consiste en dialogues. On dirait la transcription du réel, ce qui lui donne un caractère vivant. Les mots sont écrits comme ils se prononcent et non comme on les voit dans les livres, ce

qui surprend le lecteur. Il lui est nécessaire de s'y habituer. On peut se demander si l'auteur n'aurait pas pu épargner cette peine au lecteur.

Le style est très imagé comme le parler rural. A chaque page on peut trouver une image saisissante. En voici quelques échantillons : sans contact comme goutte d'eau sur feuille de lotus ; il marcha se voilant d'espoir ; mon cœur s'est brisé comme un pot de riz ; la parure de la divinité va pâlir à côté de la sienne ; ayant tout dit il devint léger ; pleur et sourire se répandaient, fondus ensemble ; il gisait comme un tissu tordu ; une foule comme un amoncellement de cocos.

Même en dehors des dialogues l'auteur utilise les mots de tous les jours et le mot approprié vient sous sa plume. Il évite soigneusement les mots anglais et aussi les mots grossiers qui devaient être fréquents chez cette population. Il ne retient que le mot *mayir* qui est relativement faible et même cela rarement.

Message

L'auteur a dû faire de gros efforts pour connaître à fond cette société. Pour faire revivre cette société il lui a fallu trouver un canevas approprié et sortir des sentiers battus. Il y a réussi. Pour entreprendre cette tâche énorme et pour oser présenter un ouvrage hors du commun l'auteur a été mu par le désir de faire passer un message. Il prend le lecteur à témoin pour lui faire constater les tribulations de ce monde qui supporte silencieusement la situation injuste à laquelle il est assujéti.

Les traditions ont modelé la vie d'une manière harmonieuse certes mais sous le signe de l'inégalité et de la hiérarchie auxquelles la population s'était habituée, comme étant l'ordre naturel des choses. Elles sont devenues étouffantes quand l'âme qui présidait à cette organisation a disparu avec la domination britannique. Placée sous le joug des castes, de la religion et des forces politiques, la population, sans lever l'étendard, réagit à sa façon pour se trouver un autre arrangement des choses.

L'auteur ne cherche pas à complaire au lecteur comme c'est le cas le plus souvent ; il veut le convaincre. Ce qu'il voudrait c'est provoquer une prise de conscience susceptible de générer une action plus vigoureuses et plus concertée de toutes parts. Il invite donc l'attention du lecteur sur le sort de cette classe laborieuse et la nécessité de la libérer de ses entraves.

11

Cheminant avec Gloria Saravaya, chantre de la Création

Laurence Bastit

Au fil de nos 38 années de moments de vie partagés, à travers systoles et diastoles de nos énergies vitales, au cours de ses explorations des chemins et passages, des ponts et des gués, des tunnels et des ouvertures sur la lumière, nous avons suivi Gloria en quête de vérité projetant son aura éclairante sur les recoins difficiles de certaines « histoires » aussi bien individuelle comme l'élucidation de sa véritable identité que collective comme l'émergence de la voix propre des ex-colonisés comme Senghor. Elle s'y est appliquée comme on suit une ascèse rigoureuse et implacable pour faire apparaître la véracité de l'être en dépit des courants contraires et disloquants. Sculptée au biseau par la complexité inhérente à sa vie tiraillée entre son appartenance physique à l'Inde mais intellectuelle et culturelle à la France, Gloria naît pour nous réconciliée, unifiée en un « être de Dieu » baigné de reconnaissance pour son Créateur, en osmose profonde avec l'amour qu'Il nous propose constamment pour peu que nous ayons retrouvé la capacité de l'accueillir et de l'admirer omniprésent dans sa Création. Pour qui l'a connue frayant son chemin avec intégrité, détermination et esprit de sacrifice, voir qu'elle est sortie du labyrinthe et a débouché dans une clairière lumineuse où dansent et chantent tous ses amis, les esprits des arbres, du ciel, des étoiles, du soleil, des cours d'eau , dans

Rencontre avec l'Inde, Tome 45, n°1, 2016.

un lieu où les divinités sont là pour baliser le chemin vers l'infini divin, c'est en soi un hymne de gloire au Plus Haut. La joie qu'elle exprime en contemplant la beauté animée et vivifiante de la Nature s'apparente à un sentiment de béatitude.

Ces poèmes en prose tirés de « *Aarathi suivi de Mandalas* », le dernier recueil de Gloria, illustrent son chant d'amour et de reconnaissance pour tous Ses signes manifestant Sa présence attentive, respectueuse et bienveillante.

Rideau

Le rideau

Cache la lumière

Désireuse de pénétrer

Dans le dedans

Une dentelle de palmes

Cache le monastère

Mais surtout

Il y a l'écorce d'un cœur durci

Qui cache la tendresse de l'amour

Dieu n'arrête pas

De frapper à la fenêtre

Et de se blottir

Dans les plis du rideau

Afin d'envelopper de sa lumière

L'habitant du dedans

Pluriel

L'enfant regarde par la fenêtre,

Des feuillages frôlent les vitres.

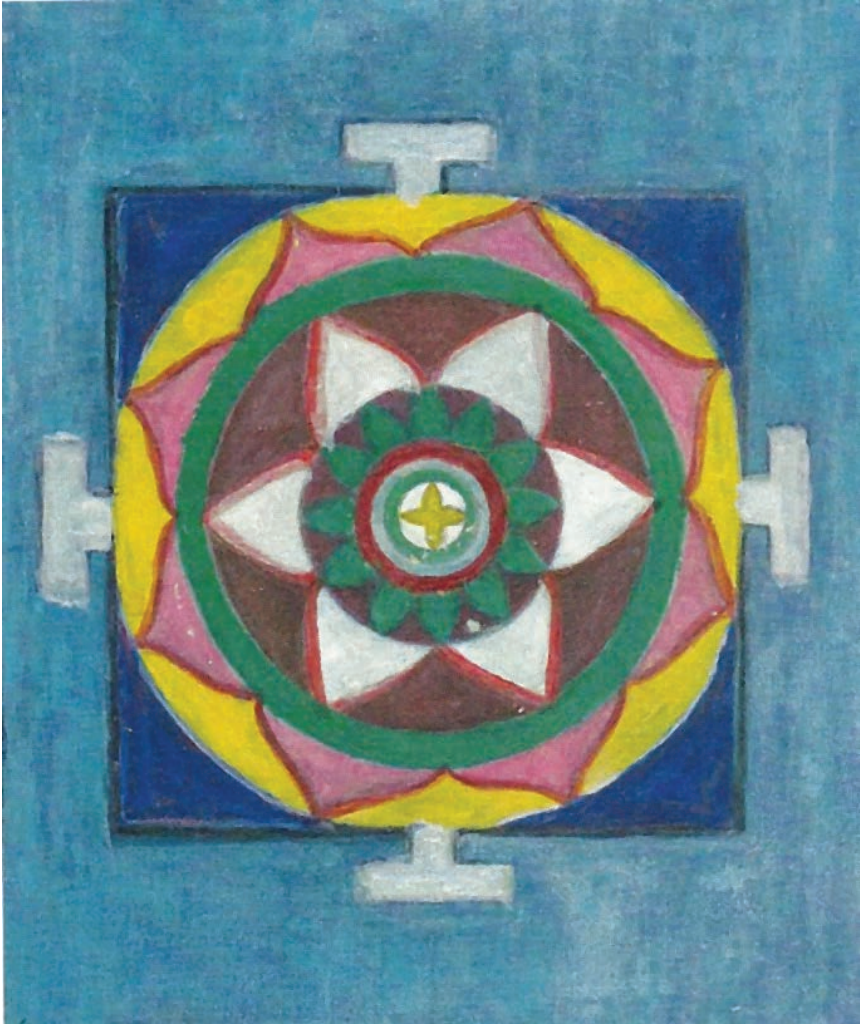
Toutes sortes de feuilles et folioles,

De tiges touffues,

De longues palmes vertes,

Des rameaux élancés,

Dessinent dans l'espace des arabesques.



Mandala par Gloria

*Le soleil luit tous les jours,
Son règne est sans partage,
Ses rayons se propagent,
Ils se multiplient sur la surface des champs,
Ils se brisent sur les ruisseaux.
Leurs reflets transforment
Les yeux de l'enfant
Faisant de ses pupilles des soleils miniatures !
Roses, nénuphars, chrysanthèmes,
Autant de fleurs qui paradent
Leurs pétales multiples !
Cette profusion de verdure
Séduit l'enfant.
Il se met à fredonner
Pour la nature prodigue,
Des chants d'amour*

Effluves

*Le parfum des fleurs
Plane dans l'air
Et la sève monte à flots
Dans les branches écartelées
Du riz bouillant des effluves de vapeur
Montent en spirales*

*Les mots coulent
Sans points de suspension
Avec le temps suspendu
L'âme amoureuse
S'évade dans les confins de l'éternité
La créature soumise
Ecoute les palpitations de la terre
Et de son cœur*

Mandala 4

*Le mandala invite à la mobilité du regard
Il peut aussi épouser les vagues de la mer
Et le rythme des vibrations de son cœur
Devenir Un
Avec l'Être cosmique*

*La méditation silencieuse
Dilate l'âme et l'esprit
Pour devenir un kaléidoscope
Seul le silence
Apprend au sage les rosaces de l'amour
Car le point
Peut se métamorphoser en un univers
Comme tout homme
Peut rejoindre
Dieu dans son immensité
C'est pourquoi
Les sages hindous
L'appellent Purusha
Ou époux céleste*

Gloria le dit elle-même : « *le mot m'inspire, je ne fais ni reprises ni ratures sauf pour des corrections de style ou orthographiques. J'essaye de pénétrer le sens du mot jusqu'à ce qu'il croisse en mon for intérieur. Cependant, parfois le lecteur peut se nourrir du texte pour y trouver lui d'autres substances.* »

Et elle l'écrit dans le poème « *Effluves* » : « *Les mots coulent/Sans points de suspension* »

Et de fait, les mots jaillissent comme l'eau des fontaines, s'ajoutant les uns aux autres pour essayer de mieux cerner l'indicible, car la manière dont ce spectacle des éléments naturels émeut notre âme est si forte et impalpable, si claire et si diffuse, si joyeuse et envoûtante, que seules des petites touches successives peuvent essayer par tâtons

déliçats d'évoquer cette béatitude qui nous emplit. On peut voir et ressentir comme devant un tableau impressionniste : « *Toutes sortes de feuilles et folioles, /De tiges touffues,/De longues palmes vertes,/Des rameaux élancés,/Dessinent dans l'espace des arabesques.* » (Pluriel)

Il y perce la Gloria dessinatrice et peintre, capable de saisir forme et mouvement avec précision dans ses dessins au fusain en noir et blanc, et également de nous mener dans la vibration sonore par son choix des couleurs dans ses peintures, y compris celles de mandalas illustrant ces textes.

Sa simplicité de langage se reflète dans le choix des mots et dans la forme des poèmes. Aucun mot savant, littéraire ou mystique risquant d'obstruer le flot des impressions ou de faire obstacle à l'adhésion spontanée du lecteur innocent. Dans le même esprit, pas de rimes pouvant imprimer un mouvement artificiel aux palpitations du cœur suscitées par la musicalité rythmique propre à la nature. »*La créature soumise/Ecoute les palpitations de la terre/Et de son cœur* » (Effluves)

La Nature terrestre est animée du désir humain de tendre vers Dieu en geste d'adoration : *Et la sève monte à flots/Dans les branches écartelées* (Effluves) et de célébrer son Créateur : *Roses, nénuphars, chrysanthèmes,/Autant de fleurs qui paradent, /Leurs pétales multiples* !(Pluriel).

La Nature céleste communique avec nous et nous transforme à son image : *Leurs reflets* (des rayons du soleil) *transforment/Les yeux de l'enfant/Faisant de ses pupilles des soleils miniatures.* (Pluriel)

On est frappé au long de tous ces poèmes par le retrait du « narrateur » qui semble en état fusionnel avec la sublime présence divine, cet amour si porteur dans toutes ses manifestations. Gloria partage ses émois avec les « favoris » des dieux, leurs intercesseurs : les enfants innocents, les méditants, les renonçants, les buddhas et les fidèles dévots! *Le fidèle qui consent/Peut ainsi entrer dans le temple céleste/Et communier/Avec le mouvement giratoire/Du globe terrestre.* (Mandala 4)

Tous sont des « êtres humains » en phase avec les signes de la nature, « *Le refuge du moine dans la grotte/Est ainsi mouvement/ Avec la vie de la planète terrestre* » (*Mandala 4*), réceptifs aux forces nous faisant transcender nos limites et nous ouvrant aux mystères de l'insondable.

En la lisant, à notre tour, nous revivons les fois où devant le spectacle de la nature, on a eu le sentiment que notre cœur débordait, on a été subjugué et intensément heureux, en effulgence. On s'est parfois senti si intimement comblé que l'on cesse d'exister « séparément », que l'on est en retrait devant un déploiement aussi abondant et somptueux, devant cet hymne à la gloire du Créateur. Alors, on s'efface dans un humble et respectueux silence de peur de risquer de briser le charme. Des larmes de bonheur pourraient nous monter aux yeux. Comme dit Gloria : « Je ne pleure jamais, sauf quand je ris ! » De tels moments lèvent doutes et humeurs noires car le Divin nous accueille en son sein en se révélant avec tant d'éclat et de certitude que nous nous sentons minuscules, quasi inexistantes, blottis sous une aile bienveillante et protectrice qui suscite le jaillissement de notre « meilleur ».

Nos Collaborateurs

1. **Amiya Sen**

Amiya P. Sen est professeur de l'histoire moderne de l'Inde au département d'Histoire et de Culture de l'Inde à l'université Jamia Millia Islamia, New Delhi. Il occupe actuellement la chaire Heinrich Zimmer à l'Institut de l'Asie du sud de l'université d'Heidelberg.

2. **Asha Puri**

Asha Puri enseigne le français depuis 1980 à Delhi. Actuellement, professeur adjoint à l'université Jawaharlal Nehru, elle a également enseigné à l'Alliance Française, l'université de Delhi et l'université Jamia Millia Islamia. Interprète simultanée et traductrice, elle a à son actif de nombreuses traductions publiées chez les maisons d'édition telles Penguin, Full Circle, Stanford University Press. Elle a aussi travaillé au service français de All India Radio.

3. **David Annoussamy**

Auteur de l'œuvre *La littérature tamoule*, il a à son actif plusieurs ouvrages et articles en anglais et en tamoul portant entre autres, sur les systèmes éducatif et juridique ainsi que plusieurs traductions littéraires du tamoul vers le français dont quelques-unes ont paru dans divers numéros de *Rencontre avec l'Inde*.

4. **Gloria Saravaya**

Originaire de Puduchéry, elle a enseigné le français à différents niveaux, notamment à l'université Jawaharlal Nehru. Elle a à son compte deux thèses portant sur la Négritude, conçue comme

Rencontre avec l'Inde, Tome 45, n°1, 2016.

l'entrée du Noir dans le monde par l'écriture. Elle poursuit cette réflexion par un travail de l'écriture, en s'interrogeant sur la communication tout en poursuivant sa quête identitaire. Elle est l'auteure de plusieurs ouvrages dont *Lilas* et *Spirations* et *Promenade d'un enfant solitaire*. Son recueil, *Aarthi suivi de Mandalas vient de paraître aux éditions unicity*.

5. **Kiran Chaudhry**

Professeur au Centre d'Etudes Françaises et Francophones à l'université Jawaharlal Nehru, New Delhi, elle y enseigne la *didactique des langues-cultures* et la *traduction littéraire*. Auteure de trois manuels de FLE, elle s'intéresse surtout à l'interculturel. Elle a collaboré avec le professeur Fernand Ouellet de l'université de Sherbrooke dans des projets de traduction (hindi –français) des œuvres de Premchand (*Godan . Le don d'une vache*-2006 et *La marche vers la liberté* -2009), publiées chez l'Harmattan, Paris.

6. **Lakshmi Kannan**

Nouvelliste tamoule sous le nom de plume Kaveri, elle écrit aussi en anglais. Elle est sa propre traductrice en anglais. Les œuvres de Lakshmi ont été largement traduits en hindi, marathi, bengali, français, ourdou et en d'autres langues. Elle a à son actif plusieurs livres y compris quatre recueils de poèmes en anglais, un roman et plusieurs collections de nouvelles en tamoul et en anglais, ainsi que ses traductions d'autres grands écrivains y compris des écrivains tamouls bien connus tels que le feu T. Janakiraman, Indira Parthasarathi, et Mowni.

7. **Laurence Bastit**

Laurence Bastit a enseigné la traduction et l'interprétation à JNU de 1978 à 1990. Elle s'est intéressée à la culture indienne et plus spécifiquement au dhruwad, style de musique spirituelle très ancienne. Disciple des Frères Dagar, elle devient, en 1984, la secrétaire de la Dhruwad Society de Delhi. Elle exerce comme interprète free-lance depuis 1970 et contribue régulièrement des articles sur divers aspects de la culture indienne.

8. Philippe Falisse

Après des études de philosophie en Belgique, il se spécialise en langue et littérature bengalie à l'université Rabindra Bharati à Kolkata. Maître en *dhrupad* (disciple des Dagar Brothers pendant plus de 20 ans), ancien conseiller culturel à l'ambassade de Belgique à New Delhi, il est aussi auteur de "*Belgian Heritage in India*", Editions Versant-Sud, 2010.

9. Sarita Boodhoo

Le docteur Sarita Boodhoo est une indologue, écrivaine, journaliste et militante sociale. Elle est la présidente de l'Union des locuteurs de bhojpuri, sous la tutelle du Ministère des Arts et de la Culture de l'île Maurice. Grande spécialiste du bhojpuri, elle a beaucoup oeuvré pour la protection de cette langue au sein de la diaspora indienne dans divers pays.

10. Shoba Sivasankaran

Elle enseigne la traduction, l'interprétation et la linguistique à l'université Jawaharlal Nehru, New Delhi. Cotraductrice du livre *India since 1959* de Christophe Jaffrelot et corédactrice de quelques numéros de la revue *Rencontre avec l'Inde*, elle a à son actif des traductions de nouvelles tamoules en français. Sa thèse de doctorat porte sur les études de réception des œuvres littéraires françaises et francophones traduites en tamoul.

11. Suchita Ramdin

Le docteur Suchita Ramdin est une anthropologue de renom dont les travaux de recherche portent sur la culture indo-mauricienne, notamment la musique folklorique et la littérature orale. Auteure de plusieurs livres, textes et articles ainsi que d'un dictionnaire Bhojpuri-Anglais-Hindi, en voie de publication, elle a aussi réalisé des longs métrages documentaires et des programmes pour la MBC; musicienne bien connue, sensible à la beauté inhérente des chansons bhojpuri de Maurice, elle a contribué à conserver ce patrimoine précieux. Elle est détentrice du prix P.D.S.M, décerné en reconnaissance de sa contribution aux domaines socio-culturels de l'île Maurice.

12. Wendy Cutler

Docteur en Langues, Civilisations et Littératures étrangères, titulaire d'une thèse portant sur le cinéma bollywoodien et la réactualisation de mythes anciens, elle a participé à plusieurs colloques internationaux et publié plusieurs articles dans des revues scientifiques. Ses principaux axes de recherche sont la représentation, l'image, le mythe et le post-colonialisme. Actuellement, elle est chargée de cours à l'université Catholique d'Angers et dans deux écoles d'enseignement supérieur à Nantes (Audencia et ISEG).

