

 Library

IAS, Shimla

PH



00043036

SARDAR PANIKKAR

L'INDE
ET
L'OCCIDENT

Quatre Conférences

MOUTON & CO

PH
934.01
P 193 L

l'Inde et l'Occident

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

VIÈME SECTION

+++++

LE MONDE D'OUTRE-MER
PASSÉ ET PRÉSENT

TROISIÈME SÉRIE:

ESSAIS

I

+++++

PARIS MOUTON & CO LA HAYE

1958

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

VIÈME SECTION

+++++

L'INDE ET L'OCCIDENT

QUATRE CONFÉRENCES

PRONONCÉES PAR

S. E. LE SARDAR PANIKKAR

AMBASSADEUR DE L'INDE À PARIS

+++++

PARIS MOUTON & CO LA HAYE

1958

© by Mouton & Co, Publishers, Paris-The Hague
All rights reserved, including the right to translate or to reproduce this
book or parts thereof in any form



Library

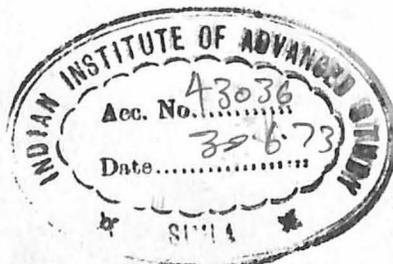
IAS, Shimla

PH



00043036

PH



934.01
1934

PRINTED IN THE NETHERLANDS BY MOUTON & CO, PRINTERS, THE HAGUE

Les quatre conférences que nous rassemblons ici ont été prononcées par S. E. le Sardar Panikkar. Leur auteur y étudie d'une part la rencontre en Inde des civilisations orientale et occidentale au XIXe et au XXe siècle, d'autre part les conséquences de cette rencontre et des échanges permanents qui s'établirent dès lors entre la culture indienne et la culture occidentale: c'est-à-dire la naissance dans l'Inde d'une civilisation nouvelle.



Table des matières

I. Introduction	9
II. Apparition d'une auto-représentation nationale	21
III. L'Education occidentale et son effet sur la littérature	33
IV. Conclusion	47

I. Introduction

Le sujet de mes conférences est en fait la rencontre des cultures au XIXe et au XXe siècle, dans l'Inde en particulier. Or, comme vous le savez fort bien, l'évolution de la civilisation a toujours été le résultat des rencontres de différentes cultures et, bien qu'il s'agisse d'un fait historique incontestable, il en existe peu d'exemples pour lesquels nous disposons de documents complets. L'Inde au XIXe et au XXe siècle offre l'un de ces cas rares : une rencontre qui fut prolongée et vaste et toucha les fondements mêmes de la vie dans presque tous ses aspects.

Ce n'est pas la seule fois que des rencontres de ce genre ont eu lieu dans l'Inde. Depuis le début de son histoire, à diverses périodes cruciales, on trouve des contacts de ce genre qui eurent des résultats tout à fait bienfaisants, mais ils furent limités, soit dans l'espace, soit dans le temps, et ne touchèrent que les marges de la vie dans la plupart des cas. Par exemple, la première de ces rencontres culturelles qui eut de l'importance fut celle avec la civilisation hellénistique, qui avait poussé des rameaux jusqu'en Bactriane et dans les régions frontières du nord-ouest de l'Inde; mais elle ne toucha pas la société indienne dans son ensemble. Elle resta limitée dans l'espace et superficielle car elle n'affecta pas les principes fondamentaux de la vie indienne. Il en résulta, néanmoins, l'art du gandhara où la forme grecque se combinait à la pensée indienne.

De même, le contact avec les musulmans resta, en un sens, limité. Bien qu'il se soit prolongé pendant une période plus longue, en fait pendant des siècles, les deux communautés vécurent côte à côte, se touchant sur certains points mais sans jamais se mettre réellement l'une l'autre en question; la société islamique continua à fonctionner comme société indépendante et la société hindoue resta à côté et non en face d'elle. De même, il ne faut pas oublier que l'influence de l'Islam ne s'étendit pas à l'ensemble de l'Inde; de nombreuses régions lui échappèrent. Ensuite, l'Islam même constituait une société se suffisant à elle-même, fondée sur des lois révélées, sur un système social qui était dans l'ensemble statique et sur des idées qui

n'évoluaient pas. Par conséquent, son contact se traduisit non par une assimilation ou une synthèse mais par une hostilité et une réaction généralisée. La réaction hindoue devant l'Islam consista à lui résister, sauf dans le cas de certaines sectes religieuses. Dans l'ensemble, on peut dire que le défi de l'Islam ne s'adressait pas aux fondements de la vie indienne. Il faut d'ailleurs ajouter que la réponse de l'Hindouisme n'influença sérieusement ni la pensée ni la culture de l'Islam.

Mais, en ce qui concerne les contacts de l'Inde avec l'Occident, après le début du XIXe siècle, il en alla tout autrement. Certes, des contacts avec l'Europe s'étaient produits avant le XIXe siècle; mais, après la découverte de la route maritime de l'Inde par Vasco de Gama, pendant près de 300 ans les Européens et les Indiens vécurent côte à côte sans beaucoup s'influencer mutuellement parce que les premiers étaient confinés dans de petites régions côtières éloignées des centres vitaux de la vie indienne. Ils ne possédaient aucun intérêt politique ou social en dehors de leurs petits établissements. En outre, il était impossible à un groupe étranger d'avoir une conception d'ensemble de la société indienne ou de tenter de l'influencer sur un plan général.

Mais, au début du XIXe siècle, la situation avait complètement changé. Dans de grandes régions de l'Inde, l'Angleterre avait acquis une autorité effective. En 1800, tout le Bengale et de grandes parties de Madras étaient passés sous la domination britannique; ils n'étaient pas simplement passés sous l'autorité anglaise mais se trouvaient organisés sous forme d'Etat, un Etat qui ne s'occupait pas seulement de la perception des impôts mais s'intéressait surtout aux relations commerciales et aux échanges et, pour cette raison, se trouvait en contact très étroit avec la population. Une économie maritime et commerciale avait également commencé de remplacer l'économie normale de l'Inde, bouleversant ainsi l'équilibre de la société hindoue.

Le Bengale, où eurent lieu les premiers contacts importants entre l'Angleterre et l'Inde, et qui fut le théâtre de la première réaction violente, était tombé, depuis plus de 50 ans, dans un état de dissolution politique. L'intrusion d'une puissance commerciale sans responsabilités, c'est-à-dire qui ne se reconnaissait aucune obligation politique, se traduisit par une période d'anarchie et de chaos complets, ce qui conduisit la nouvelle génération bengali à recon-

sidérer les problèmes fondamentaux de la vie et procéda à un examen de soi qui remettait en question les fondements mêmes de la foi.

Au début du XIXe siècle, lorsque l'autorité britannique eut été organisée et fut devenue un élément politique essentiel au Bengale, l'événement le plus important dans cette région fut que la société bengali – la société hindoue du Bengale qui était soumise aux Musulmans depuis plus de 500 ans – se trouva libérée d'une part de l'autorité musulmane, mais, d'autre part, mal fixée sur ses propres fondements sociaux et philosophiques. Elle se trouva donc en face d'un défi essentiel lancé par la civilisation et la culture anglaises. Le premier effet de cette réaction fut une extraordinaire sensation d'étonnement, le sentiment de trouver là un vaste monde inconnu, un monde aux idées, aux formes d'art, aux modes de pensée, à la littérature et aux grandes doctrines politiques et sociales entièrement nouveaux. Ainsi, au début du XIXe siècle, la jeunesse du Bengale se trouva, pour ainsi dire, accablée par la grandeur de la civilisation européenne. Ce fut là le premier effet de cette rencontre de civilisations et ce premier effet suscita quelque intérêt, même parmi les intellectuels d'Europe.

Ainsi le poète Shelley écrivait : « Il est intéressant de voir les jeunes écrivains bengali discuter des derniers poèmes écrits à Londres et à Paris, essayer d'imiter leur genre et écrire dans le même style. »

Le savant et administrateur Mount Stuart Elphinstone, lui-même historien de l'Inde et gouverneur de Bombay, fit une analyse encore plus remarquable de ce sentiment général d'admiration pour l'Occident, qui apparut d'abord au Bengale. En 1822, Elphinstone écrivait : « Je vois maintenant que les indigènes du Bengale ont acquis une certaine curiosité pour les institutions politiques et commencent à mettre en question les fondements de leur propre société. Il peut sembler étrange, » ajoutait-il, « que les gens de Calcutta accusent les Tories de tenter d'écraser la liberté de la presse et reprennent tous les slogans du libéralisme comme s'ils étaient les leurs, mais ce changement est important en lui-même. »

C'est donc en 1822 que le Gouverneur même de Bombay, dont un très célèbre collègue, l'« Elphinstone College » rappelle encore le souvenir dans l'Inde, sut voir que les choses changeaient dans l'Inde et que les Indiens étaient même si fortement ébranlés qu'ils remettaient en question les fondements de leur propre vie sociale.

Or cette évolution ne toucha pas seulement ces questions temporelles. En effet, le débat principal concernait la religion. Comme vous le savez la religion est un élément fondamental de la vie indienne; du moins elle l'était et, je crois, l'est encore dans une large mesure. En tout cas, au début du XIXe siècle, la religion expliquait en grande partie l'attitude des Hindous devant la vie. Au XVIIIe siècle, la religion hindoue n'avait pas été remise en question, surtout parce que, à cette époque, la Compagnie des Indes Orientales n'avait autorisé aucune action missionnaire. Néanmoins, au début du XIXe siècle, l'action missionnaire devint un facteur important à Calcutta; non à Calcutta même parce que la Compagnie anglaise était toujours opposée aux missions, mais dans un petit établissement danois voisin, appelé Serampore qui servit de base à ces activités missionnaires. Des milliers de brochures se répandirent, qui se moquaient de la religion hindoue, brochures très variées mais qui, pour la plupart, tournaient la pensée hindoue en dérision et présentaient les Hindous comme vivant dans le péché, dans la barbarie, et dans l'ignorance des vérités chrétiennes.

Tout cela était très bien, mais cette propagande se traduisit, pendant cette première période, par l'abandon de la foi ancienne et l'adoption du christianisme par quelques hommes remarquables appartenant à de bonnes familles hindoues. Ceci ouvrit les yeux de nombreuses personnes qui voulurent savoir quel était le fondement de cette religion qui s'adressait à la nouvelle génération, et parmi ceux qui s'y intéressaient vivement se trouvait celui qu'on peut appeler le père de la pensée indienne moderne: Ram Mohan Roy.

Ram Mohan Roy naquit en 1772. Suivant la coutume des Indiens des classes supérieures à cette époque, il étudia le Persan et le Sanscrit. Il fut pendant un certain temps au service du Navab de Murshidabad, puis à celui de la Compagnie des Indes Orientales.

Doué d'une profonde pénétration et très instruit, il comprit rapidement la portée des changements qui se produisaient dans l'Inde et il se consacra à l'étude des nouvelles forces qui étaient à l'oeuvre dans ce pays.

A cette fin il étudia l'Anglais, l'Arabe, l'Hébreu et le Grec. Il acquit une parfaite connaissance de ces langues.

Le premier livre qu'il écrivit s'intitulait «Les Préceptes de Jésus»; cet ouvrage était fondé non seulement sur la traduction anglaise de la Bible, mais sur les originaux hébreu et grec.

Dans une certaine mesure ceci le mit en conflit avec les Hindous orthodoxes d'une part, avec les missionnaires chrétiens orthodoxes d'autre part, qui estimaient que son livre n'acceptait pas complètement tout ce qu'ils revendiquaient au nom de leur religion. Mais ce livre manifestait un esprit investigateur et, une fois engagé dans l'étude des forces sociales et religieuses, un tel esprit ne pouvait se borner à écrire des livres courts. Ram Mohan Roy se consacra à l'étude de la pensée européenne dans son ensemble, échangea pendant un certain temps une correspondance très amicale avec Condorcet et fut en rapport avec les autres maîtres de la pensée progressiste qui avait survécu à la Révolution. Il eut également des relations étroites avec Bentham et les pionniers de l'utilitarisme, en Angleterre.

On peut donc dire à juste titre que Ram Mohan Roy fut le premier grand libéral de l'Inde, dans la ligne directe des grands penseurs européens du XVIIIe siècle. Néanmoins, son oeuvre se borne à diffuser les idées nouvelles. Dans le domaine religieux, il comprit que son nouveau mode de pensée le mènerait loin de la tradition hindoue orthodoxe et que, s'il devait avoir une valeur permanente, il lui faudrait une organisation de base. Il fonda donc une société connue sous le nom de Brahma Samaj. Bien qu'il fût fondamentalement occidental dans sa pensée, le Brahma Samaj prétendait seulement représenter l'essence de la pensée des Upanishads. Ainsi, suivant la méthode indienne traditionnelle, il s'efforçait de relier l'ancien au nouveau. Dans l'Inde, même les doctrines les plus révolutionnaires se sont toujours présentées comme découlant logiquement de textes anciens. Depuis les temps les plus reculés, la méthode habituelle des penseurs indiens, même les plus originaux a consisté non à prétendre à l'originalité mais à présenter leurs théories comme l'interprétation d'un texte des Védas, de la Bhagavad Gita, ou de n'importe quel autre livre orthodoxe, pour qu'elles soient ainsi liées à la pensée traditionnelle.

Nous voyons donc ce grand homme, rompu à la pensée occidentale, mettre en question les fondements mêmes de la pensée et de la religion indienne mais, pour ce faire, trouvant des autorités à l'intérieur même de cette religion. Il affirmait que sa doctrine était orthodoxe, qu'elle se fondait sur les Upanishads elles-mêmes, enseignait la méditation et la contemplation de l'unique Brahman suprême et ne s'écartait d'aucun élément fondamental de l'Hindouisme.

Il était alors très à la mode de condamner l'adoration des idoles et le rituel compliqué et parfois rébarbatif de la religion hindoue. Ainsi le Brahma Samaj, conformément à la pensée libérale occidentale la plus orthodoxe, affirma qu'il ne fallait adorer aucune idole mais au contraire abandonner les rites du culte hindou. Tous les éléments de la pensée libérale du début du XIXe siècle se trouvèrent en fait incorporés dans ce mouvement qui représentait vraiment une occidentalisation de l'esprit hindou, mais cela d'une manière absolument authentique et orthodoxe.

Pendant la grandeur de Ram Mohan Roy ne se limita pas à fonder une nouvelle secte religieuse. Il alla beaucoup plus loin. Son activité s'étendit à de multiples domaines. Il suffit ici de dire qu'il n'y eut pas un problème auquel Ram Mohan Roy n'apporta pas sa contribution: qu'il s'agît du statut des femmes et de l'amélioration de leur condition, de la réforme agraire et des droits des fermiers ou des conditions de vie dans les prisons. Aujourd'hui, en dehors de la fondation du Brahma Samaj et de ce qu'on pourrait appeler l'interprétation libérale de l'Hindouisme, sa grandeur vient essentiellement du fait que ce furent son appui et son soutien qui permirent d'instaurer un système d'enseignement anglais dans l'Inde. On peut donc affirmer que, dans cette première rencontre entre les deux cultures, il fut l'une des figures dominantes qui modela l'avenir de l'Inde et y fut, pour ainsi dire, le prototype de l'homme moderne.

Comme vous le savez, lorsque deux civilisations se rencontrent, le résultat n'est pas toujours net et déterminé. La plus faible ne reparait pas toujours modelée à l'image de la civilisation dominatrice, comme on le suppose parfois. La réaction qui suit une telle rencontre peut, entre autres, consister à tenter de réexaminer le fondement de sa propre vie, et tout en faisant face aux accusations, etc., de la modeler d'une façon qui permette de découvrir une nouvelle solution; cette réaction consiste non à suivre ou à imiter la civilisation dominatrice mais à trouver une nouvelle interprétation. Cette interprétation, ce réveil de la vie hindoue se produisirent surtout grâce au message et à l'enseignement d'un grand saint qui vécut également au milieu du XIXe siècle: ce fut Ramakrishna. C'était un saint dans la tradition orthodoxe. Ce n'était pas un homme instruit, prêt à écrire des lettres à Condorcet, à argumenter avec des hommes d'État anglais ou à discuter du légalisme avec Bentham. C'était un saint authentique et orthodoxe, un saint

accepté comme tel pendant sa vie, un homme qui avait pris conscience de Dieu et pouvait donc influencer les autres grâce à cette prise de conscience personnelle.

L'enseignement de Ramakrishna est accessible par des livres, et sa vie et sa doctrine sont assez bien connues. L'intérêt que nous trouvons dans cette rencontre de civilisations fut que Ramakrishna put amener les jeunes générations instruites à considérer l'Hindouisme autrement qu'en fonction du libéralisme et du nationalisme de l'Occident. Je ne traiterai pas ici de l'enseignement de Ramakrishna, ce n'est pas possible dans les limites d'une seule conférence. Mais il faut souligner que par sa vie, par son exemple personnel, il put créer d'abord au Bengale puis dans toute l'Inde, grâce à son disciple célèbre Vivekananda, un courant d'opinion qui donna à l'Hindouisme une unité de pensée et produisit ce qu'on peut appeler la contre-réforme essentielle de l'Hindouisme. L'oeuvre de Ram Mohan Roy représentait une adaptation, une projection du modernisme sur la pensée indienne. Celle de Ramakrishna constitua une contre-réforme en fonction de l'histoire de l'Europe. Plus précisément, ce fut une tentative des chefs religieux hindous orthodoxes d'élaborer à la fois un exposé raisonné et une philosophie de l'Hindouisme. La vie même de Ramakrishna fut le vivant témoignage de cette doctrine.

J'aimerais mentionner à ce propos un exemple très remarquable qui montre quelle était l'influence de Ramakrishna. Keshab Chandra Sen était un très grand réformateur, chef de l'aile la plus occidentalisée du Brahmo Samaj, l'une des figures les plus éminentes du Bengale de son temps. Son occidentalisme était si accentué que, lorsqu'il vint en Angleterre, il prêcha dans presque toutes les églises unitariennes et fut accepté comme un grand dirigeant unitarien, ce qu'il était en effet. Il n'approuvait aucun élément de l'Hindouisme mais il se trouva en contact avec Ramakrishna, ce grand saint, dont l'enseignement lui fit une grande impression : Keshab Chandra Sen devint un homme nouveau.

Je ne mentionne ce fait que pour montrer que l'enseignement de Ramakrishna fut l'expression visible de la réorganisation de l'Hindouisme orthodoxe, purifié par la pensée nouvelle, refusant toute validité à ce que la coutume seule avait imposé mais se fondant sur l'expérience directe de Dieu et affirmant que la religion hindoue représentait quelque chose de valable en soi. Ramakrishna amena

les classes instruites à une compréhension correcte de l'Hindouisme.

Tout ceci fut, à l'époque, un bienfait pour le peuple hindou. Avant de revenir à la réforme de l'Hindouisme qui constitue véritablement un des grands mouvements du XXe siècle, et qui n'est pas comprise en France ni en Europe en général, je dois dire qu'à cette époque il y avait en Inde bien d'autres réformateurs qui prêchaient la même doctrine mais dont les motifs et les perspectives étaient différents.

Un problème tout à fait spécial se posait au Punjab. Là, l'Hindouisme se trouvait depuis longtemps sur la défensive. Cette région était en effet le centre de la puissance islamique et par conséquent la réforme de l'Hindouisme s'y effectua sur des fondements différents. Elle fut plus dynamique, presque agressive. La réforme hindoue y fut l'œuvre de Swami Dayananda, et l'organisation qu'il fonda fut connue sous le nom de Arya Samaj. Dayananda était originaire du Gujerat, comme Gandhi, mais c'est dans le Punjab qu'il accomplit son œuvre. Il s'y trouva en face de l'Islam, et ce fait marque son œuvre. L'Islam a son Coran et les Chrétiens leur Bible, mais les textes hindous sont si nombreux qu'il n'est pas possible d'avoir un ensemble doctrinal consistant sans une «Ecriture» unique qui fasse foi. Tel était le sentiment de Dayananda. Il affirma donc que les Védas possédaient une sainteté particulière et fonda son Arya Samaj sur ce qu'il affirma être l'enseignement des Védas. Traditionnellement toutes les doctrines hindoues devaient être reliées aux Védas. Mais Dayananda alla plus loin et affirma que tout y était prévu. Son livre, «Satyārtha Prakāsh» («la lumière de la véritable signification») tente d'interpréter les Védas dans ce sens.

En conséquence, différant en cela de la plupart des sectes hindoues, l'Arya Samaj possède un ensemble de doctrines basées sur des principes précis et qui prétend s'appuyer sur les Védas. Il possédait aussi une organisation rigide, fondée sur des conseils démocratiques, et des organismes destinés à contrôler les activités de mission, d'enseignement, etc. Bref, Dayananda organisa plus ou moins sa religion sous forme d'église. De même qu'il avait fondé sa secte sur un livre révélé comme l'Islam, il fonda des organisations semblables à celles des Chrétiens qui se consacraient à enseigner, à convertir, etc. L'Arya Samaj est ainsi la seule secte hindoue qui fasse des conversions. L'Hindouisme ne pratique pas la conversion individuelle; des communautés entières peuvent se convertir, mais non des individus, car

si on convertit une communauté entière, elle devient alors une nouvelle caste, douée de sa vie sociale propre. L'Arya Samaj ne croit pas aux castes et la conversion individuelle ne pose donc aucun problème.

C'est un exemple frappant de l'influence mutuelle de deux civilisations qui se rencontrent: voilà une religion tout à fait étrangère à l'idée de conversion et pourtant, au XIXe siècle, elle donne naissance à une secte qui revendique le droit au prosélytisme. De même vous remarquerez que le point de vue hindou a été accepté dans une large mesure par les missionnaires chrétiens de l'Inde. Leur point de vue actuel semble être que le changement de religion n'a pas d'importance tant qu'on accepte les idées du christianisme et qu'on a une attitude d'esprit chrétienne. C'est un exemple de l'influence de la pensée indienne sur l'Occident.

Nous sommes ici en présence de trois aspects différents du même grand phénomène de rencontre de civilisations: premièrement, la religion, la pensée et les attitudes occidentales sont indianisées par le Brahmo Samaj; deuxièmement, le grand Ramakrishna découvre la vérité de la religion orthodoxe en prenant conscience de sa nature même, mais présente cette voie comme une réaffirmation de l'Hindouisme; enfin, tout en insistant sur la pureté de l'Hindouisme primitif, le troisième mouvement accepte les armes et les méthodes de ses adversaires: si votre antagoniste a un Livre vous avez aussi un Livre, s'il a une organisation populaire, vous en créez aussi une; s'il a un mécanisme de conversion, vous lui répondez par les mêmes méthodes. Cette rencontre de religions eut ainsi un résultat très remarquable: à la fin du XIXe siècle, l'Hindouisme avait été réorganisé de manière à pouvoir non seulement être indépendant, mais aussi à avoir le sentiment de représenter une grande vérité et une grande organisation religieuses. Plus précisément, le sentiment d'infériorité dont les Hindous avaient souffert au début du XIXe siècle avait complètement disparu à la fin du siècle de sorte que, au cours de la période suivante, l'Hindouisme se développa dans l'Inde, non seulement avec un sens de la foi ravivé, mais encore avec optimisme, et avec le sentiment que tous les problèmes posés par la société pourraient être résolus en fonction de l'Hindouisme; bien plus, il découvrit une communauté d'attitude hindoue devant l'essor national que connut l'Inde au XXe siècle.

C'est là la seule question dont je voudrais parler brièvement avant

de conclure, parce que je la crois fondamentale à mon propos tel que je l'exposerai au cours de ces conférences.

L'Hindouisme, vous le savez, s'étendait à toute l'Inde, du Cachemire au Cap Comorin, mais, n'ayant jamais possédé d'organisation politique commune d'une manière durable, et se fondant en fait sur des conditions sociales différentes dans des Etats différents, il s'était divisé en sectes. En d'autres termes, il n'y avait pas de religion hindoue unique au début du XIXe siècle. Il existait certes un ensemble de pensée hindoue, de sentiments religieux et de rites communs, et sans aucun doute une unité essentielle de conception religieuse dans les écrits et la pensée; mais chaque idée, chaque doctrine avait acquis, pour ainsi dire, une couleur locale et des caractéristiques régionales.

La raison de cet état de fait était que les grands classiques, écrits en Sanscrit, et constituant auparavant l'instrument commun d'enseignement et de pensée, n'étaient plus étudiés dans de nombreuses régions. Autrement dit, l'importance du Sanscrit comme facteur d'unité de la pensée indienne avait diminué au XVIIIe siècle.

La pensée religieuse s'était donc exprimée dans chaque région au moyen des langues locales; ainsi apparurent des sectes et des classes réellement limitées à différentes régions. Le mouvement des Lingayats fut limité à la région de Karnataka tandis que le mouvement Vaishnava, qui eut lieu entre le XVe et le XVIIe siècle, eut de l'influence surtout au Bengale. Ainsi chaque tentative de réforme tendait à se localiser, non seulement à cause de la division politique de l'Inde en multiples unités, mais aussi parce que la langue commune, le Sanscrit, avait perdu sa prééminence et était remplacé par les langues régionales.

Au XIXe siècle, comme l'Anglais était devenu la langue commune des classes instruites et que le pays était uni politiquement sous une seule autorité, la pensée d'une région devint celle de toutes les autres. Ce que Ramakrishna et Vivekananda prêchèrent au Bengale fut un enseignement pour l'Inde entière et il ne faut pas oublier que la plupart des œuvres religieuses du XIXe et du XXe siècle – les grands commentaires, les œuvres essentielles qui ont transformé la pensée religieuse indienne – ont été écrites en Anglais. Pourquoi? Ce n'était pas parce que les gens ne pouvaient pas écrire dans leur langue locale, mais parce que l'Anglais seul constituait un instrument de communication efficace pour toute l'Inde. Disposant ainsi d'une

langue commune et d'institutions politiques uniformes, la réforme hindoue du XIXe siècle devint pour la première fois universelle, alors que l'Hindouisme ne s'était autrefois réformé à chaque génération que sur le plan local.

Par exemple, un mouvement au Bengale avait un effet immédiat à Madras ou au Malabar. Rappelez-vous par exemple les deux ou trois célèbres saints qui vivaient tout récemment dans l'Inde. L'un s'appelait Ramana Maharshi et vivait dans le sud de l'Inde, tandis que Shri Aurobindo vivait à Pondichéry, mais leur enseignement se répandit dans d'autres régions grâce à l'unification du pays et à l'unité de langage.

Ainsi, par une évolution curieuse, par suite de la rencontre de deux civilisations au XIXe siècle, tout le cheminement de la pensée indienne se transforma, d'abord en acceptant, peut-être sans réfléchir mais toujours avec enthousiasme, de nombreuses doctrines de l'Occident. Ensuite – je parle des questions religieuses – en suscitant quelques militants actifs qui dirent : « Non, nous résistons » et organisèrent les forces sociales. Enfin par une réaction de réinterprétation. Cependant tous ces mouvements se combinèrent, utilisant la méthode commune de pensée que leur avait donnée un siècle d'enseignement et d'unité politique, en créant une nouvelle société, une nouvelle communauté d'opinion qui commença à se former au cours des dix premières années du XXe siècle et prit la forme de la nationalité indienne pendant les 20 ou 25 années suivantes.

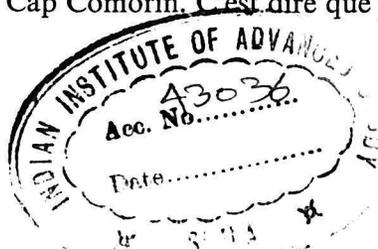
II. Apparition d'une Auto-Représentation Nationale

J'ai étudié avec vous, au cours de ma dernière conférence, les réactions provoquées par la rencontre de deux civilisations dans la mesure où elles affectèrent les conceptions religieuses et autres sur lesquelles se fondait la pensée indienne. Je vais aujourd'hui étudier un autre aspect de cette rencontre, l'apparition d'une auto-représentation nationale dans l'Inde.

En examinant son histoire avant 1800, on ne saurait manquer de voir que, si le peuple indien avait depuis longtemps le sens de son unité historique et le sentiment de son «Indiannité» dans de nombreux domaines, il n'avait jamais existé d'auto-représentation nationale avant cette époque; ceci tient surtout au fait que l'Inde avait été divisée politiquement en un grand nombre de territoires et de royaumes, et que la notion de sentiment national se limitait aux Etats et aux royaumes qui avaient gardé leur indépendance, comme les Mahrattes ou les Sikhs. Il existait également ce qu'on pourrait appeler un sentiment régional, mais aucune auto-représentation n'était encore apparue pour l'ensemble de l'Inde.

Il serait peut-être intéressant de noter qu'en dehors de quelques pays comme la France, l'Angleterre, l'Espagne et peut-être la Chine, le sens de la nationalité ne s'était pas développé dans le monde en général. L'auto-représentation allemande était inexistante, de même en Italie avant le XIXe siècle. Ainsi, alors que l'unité du peuple indien était incontestable, l'idée de l'unité de l'Inde en tant que nation n'était pas encore née.

Je vous ai peut-être étonnés en disant que l'unité du peuple indien avait toujours été reconnue. Je vais vous donner un exemple pour vous prouver la vérité de cette assertion. Vous savez que, pour distinguer leurs visiteurs étrangers, les Chinois, entre eux, leur attribuaient un préfixe; par exemple, ils donnaient un préfixe à ceux qui venaient d'Asie centrale, un autre à ceux qui venaient de Perse, mais ils donnaient le même préfixe à tous ceux qui venaient de l'Inde, du Cachemire au Cap Comorin. C'est dire que pour eux les Indiens



constituaient un seul peuple. De même, les Perses et les Grecs n'avaient qu'un nom pour désigner tous les Indiens. Ainsi le monde reconnaissait l'unité du peuple indien bien que les divisions politiques dissimulassent ce fait dans l'Inde même.

L'absence de tradition historique indienne en était en partie la conséquence et en partie la cause. Il existait des documents abondants pour écrire une histoire des diverses régions. Il existait une histoire du Cachemire, la fameuse Rajatarangini, et des chroniques d'autres provinces, mais aucune histoire de l'ensemble de l'Inde.

Or, le premier facteur qui conduisit au développement d'une auto-représentation nationale de l'Inde, au sentiment qu'il y avait un peuple indien et que ce peuple indien possédait une tradition, une histoire et une conception de la vie communes, fut la création d'une histoire indienne. Ce fut l'œuvre du XIXe siècle. Les chroniqueurs musulmans avaient déjà écrit un grand nombre d'ouvrages historiques, mais en lisant tous ces textes dans les volumes de Elliot et Dowson intitulés « Histoire de l'Inde par ses propres historiens », on découvre que, pour ces chroniqueurs, l'histoire indienne ne commençait qu'aux invasions musulmanes et n'avait trait qu'aux rois musulmans. Avant 1800, tous les ouvrages historiques étaient écrits d'un point de vue dynastique et généralement dans la tradition des auteurs musulmans.

Le premier événement qui créa vraiment un sens de l'histoire indienne fut la découverte faite par un savant français du XVIIIe siècle; il constata, à la suite d'une étude de la littérature tamile, que le Sandrakottos des historiens grecs n'était autre que Chandra Gupta Maurya qui fonda le premier empire de l'Inde, tout de suite après l'invasion du nord-ouest du Punjab par Alexandre.

Cette identification est attribuée généralement à Sir William Jones car la découverte antérieure passa presque inaperçue et tomba dans l'oubli.

Dès lors il y eut un point central par rapport auquel les autres événements purent être ordonnés. Le déchiffrement des caractères des inscriptions d'Asoka en 1837 par James Prinsep constitua la deuxième étape marquante. Ce fut une révolution, car depuis plus de mille ans ces caractères étaient oubliés. On se souvient peut-être que, lorsque Firoz Tuzluz fit apporter un de ces Piliers d'Asoka à Delhi et fit venir différents savants brahmanes, aucun ne put le lire car les caractères de ces inscriptions n'étaient plus utilisés depuis

longtemps. Grâce à ses efforts personnels Princep put le déchiffrer et ouvrit ainsi l'immense domaine de l'histoire indienne. On trouvait gravées dans la pierre les actions d'un grand monarque qui avait longtemps régné sur la plus grande partie de l'Inde, en fait presque jusqu'au sud du territoire de Mysore, et ses proclamations révélèrent non seulement une grande civilisation mais encore un système politique pourvu d'une organisation administrative efficace et d'une forme de gouvernement très en avance sur celles qui existaient alors dans la plupart des pays.

La découverte d'un tel roi, de la grandeur de son règne, du fait qu'il avait envoyé des missions à l'étranger, à des rois qu'on pouvait identifier, à Antioche et à Alexandrie, et dans d'autres villes de l'«Extrême-Occident», fit comprendre qu'il existait vraiment une histoire indienne.

La nomination du Professeur Hultzsch comme épigraphiste du gouvernement de l'Inde marque une autre date importante. De nombreux documents qui se trouvaient cachés ou enfouis dans toute l'Inde furent recueillis par lui. Au terme de longues années d'études, il put finalement publier les nombreux volumes dont disposent maintenant ceux qui étudient cette histoire. Ils contiennent les archives des souverains, des donateurs d'œuvres charitables, des corporations et des guildes de commerçants, posant ainsi les fondements d'une représentation organisée de la vie de l'Inde à travers les âges.

Un aspect particulier de cette œuvre présente un intérêt extraordinaire parce que la connaissance du passé provoqua le retour de bien des idées et des doctrines que l'Inde avait oubliées. C'est en effet ainsi que le Bouddhisme revint à la tradition indienne. Il existe un livre aussi grand qu'intéressant, écrit par un ministre d'Akbar nommé Todar Mull.

Ce livre, intitulé «*Todarananda*», et comprenant de multiples volumes, est une encyclopédie de la religion, du Droit, des coutumes etc., hindous. A propos des avatars de Dieu il disait : Vichnou naquit pour la 9^e fois sous la forme du Bouddha et, après avoir prêché sa doctrine de compassion pour toute la création, il disparut vers la Chine au-delà de l'Himalaya. C'était tout ce que les savants indiens savaient du Bouddha au XVII^e siècle.

Au XIX^e siècle la tradition du Bouddhisme avait pratiquement disparu de l'Inde, de même que le souvenir de personnages comme

Asoka. Ceux d'entre vous qui ont lu les listes puraniques des rois se rendront compte que le nom d'Asoka ne figure pas dans la liste par dynasties des rois Mauryas, curieuse omission dans la liste des grands rois de l'Inde. En fait, Asoka avait été jadis rayé de la tradition indienne et son retour dans l'Inde et dans l'histoire de ce pays est dû au déchiffrement de ces inscriptions et au fait que la nouvelle génération instruite prit conscience de la grandeur de ce roi. Il est très intéressant de constater que ce grand souverain dont le nom était ignoré dans l'Inde avant 1837 voit maintenant son nom perpétué par les armes que la nouvelle république de l'Inde a adoptées! Le symbole national de l'Inde nouvelle est en effet le chapiteau du pilier d'Asoka. Ce seul fait suffirait à démontrer comment la renaissance de l'histoire indienne posa fermement les fondements de l'essor national de l'Inde.

Je dirai même plus: le progrès n'aurait pas été négligeable s'il ne s'était agi que de l'histoire de l'Inde; mais, afin d'écrire cette histoire, de nombreux savants originaires de tous les pays d'Europe aussi bien que de l'Inde durent rechercher des documents dans d'autres pays. Par exemple, Lévi et Pelliot étudièrent l'histoire chinoise afin de découvrir des documents chinois relatifs à l'Inde; des latinistes et des hellénistes recherchèrent des références éparses concernant l'Inde, dans des textes classiques. Cette collaboration de cultures fit connaître ce qu'on pourrait appeler le cadre de l'histoire de l'Inde. Grâce aux fouilles, à la lecture des inscriptions et à l'étude de périodes et de régions particulières, on put rassembler des documents suffisants pour écrire une histoire complète de l'Inde et donner à tous les Indiens le sentiment de sa continuité, celui d'une tradition ininterrompue, enfin celui d'une «Indiannité» de leur vie qui leur permettrait de revendiquer la qualité de nation.

Autre événement: la connaissance, si soudaine qu'elle parut presque une révélation, d'une action immense et prolongée, originaire de l'Inde, qui avait transformé la vie et la civilisation de pays voisins. Les documents qui ont été découverts sur ce que l'on appelle maintenant la «Grande Inde» – le Founan, le Champa, le Siam et l'Indonésie d'une part, l'Asie centrale d'autre part – firent prendre conscience aux Indiens du rôle qu'à une certaine époque, pas tellement lointaine d'ailleurs, leur pays avait joué dans l'expansion de la civilisation et la création des cultures nationales.

Cette découverte, elle aussi, a été l'oeuvre d'une équipe inter-

nationale de savants, de chercheurs originaires des principaux pays d'Europe. Les Français ont joué un rôle majeur dans les recherches relatives à l'Annam, au Cambodge et au Founan. Le Professeur Coedès a publié une Histoire des États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie, et il suffit de lire notamment les nombreuses inscriptions sanscrites du Cambodge qu'il a publiées, en plusieurs volumes, inscriptions évoquant le passé de l'Inde ou citations de textes indiens, pour comprendre à quel point la culture indienne avait imprégné ces régions.

Naturellement, les Indiens tirèrent une grande fierté de ce passé, surtout lorsqu'ils se rendirent compte que cette grande œuvre n'était pas celle d'une région spéciale de l'Inde mais que le Sud, le Nord, le Bengale, l'Andhra, le Gujerat, toutes les grandes régions de l'Inde en fait, y avaient leur part.

De même, lorsqu'il fut question de l'Asie Centrale, les fouilles archéologiques effectuées en Afghanistan et en Asie Centrale par des savants français, révélèrent aux Indiens une histoire étonnante : elles démontrèrent qu'une grande civilisation dynamique avait existé sur cet immense territoire, depuis longtemps oublié dans l'Inde. Cette civilisation avait subi, sans aucun doute, d'autres influences et représentait la synthèse de nombreux facteurs importants dans cette région, mais elle n'en présentait pas moins une conception de la vie essentiellement indienne. Ces découvertes, celles de Kucha et de Khotan surtout, eurent un résultat remarquable. A Khotan on constata que le Sanscrit n'était pas seulement utilisé comme langue scientifique et culturelle mais encore, sous une forme simplifiée, pour la correspondance familière. Dans la vaste étendue continentale comprise entre l'Amoudarya et le Mékong, il était devenu la langue des échanges culturels, dans laquelle les gens instruits écrivaient leurs livres et poursuivaient leurs controverses. La conscience que l'influence indienne s'était étendue à de nombreux pays et que l'Inde représentait pour ainsi dire une civilisation-mère qui avait apporté la culture à diverses régions, ou avait enrichi leurs formes propres de de vie et de pensée, donna une portée nouvelle à son histoire et inspira aux Indiens le sentiment de leur importance dans le monde, sentiment qu'ils n'avaient pas avant la fin du XIXe siècle.

L'œuvre des Hollandais en Indonésie, en particulier à Java, celle du Professeur Sylvain Lévi à Bali où il recueillit un grand nombre de textes sanscrits, d'usage courant, qu'il fit ensuite connaître dans

l'Inde, fut de la plus grande importance pour le développement intellectuel du peuple indien. Elle lui donna le sentiment de sa destinée historique et de son rôle important dans l'évolution de la civilisation. Cette renaissance de l'histoire indienne, des traditions perdues, comme celle du Bouddhisme, ce sentiment de posséder une culture douée d'un grand dynamisme, qui pouvait porter son message à d'autres pays et transformer leur vie, tout ceci donna à l'esprit national indien la vie et la substance dont il avait manqué jusque-là.

Je dois aussi parler d'un autre aspect de ce grand mouvement intellectuel : la renaissance des grandes régions de l'Inde au point de vue historique. Ce fut surtout l'œuvre des historiens indiens eux-mêmes, mais la coopération internationale fut également très active. Le pionnier de l'histoire de l'Inde du Sud, celui qui lui donna vraiment l'importance qu'elle a maintenant, fut un savant français du Collège de Pondichéry, le Professeur Jouveau Dubreuil. Ce furent ses études, la méthode et l'enthousiasme avec lequel il s'attaqua à ce sujet qui ouvrirent la voie aux chercheurs indiens. Les travaux de Suve sur le Vijayanagar, les études d'un jésuite espagnol, le Père Héras, celles de Wilks Grant Dutt, de Tod et de bien d'autres contribuèrent à éclaircir l'histoire de diverses régions.

Ce n'est pas seulement en ce qui concerne l'histoire que cet esprit de coopération entre les savants indiens et européens joua un rôle important dans la création de la représentation nationale de l'Inde ; même en ce qui concerne l'étude du Sanscrit et la tradition culturelle indienne, cette rencontre de deux types de civilisations différentes eut une très grande portée. La connaissance du Sanscrit fut naturellement toujours répandue dans l'Inde, mais elle se limitait à une classe réduite ; de plus, certains livres étaient considérés comme secrets et n'étaient accessibles qu'aux membres de certaines castes. Ce fut la traduction des Védas dans différentes langues européennes et les nombreuses études qui furent publiées à ce sujet par les Universités occidentales qui permirent aux nouvelles classes moyennes indiennes originaires de toutes les castes, d'étudier ces textes sacrés. Il en fut de même pour les Upanishads, la Bhagavad Gita et les autres textes fondamentaux de la pensée hindoue. Franchement, si j'ai lu le Rig-Veda, dont je n'aurais pas compris le texte original, même si cette lecture m'avait été permise, parce qu'il est écrit dans une langue différente du Sanscrit ordinaire, c'est bien parce que ce livre

est aujourd'hui accessible – avec les commentaires et interprétations appropriés, en allemand, en anglais, et dans d'autres langues européennes. Ainsi, même pour la reconquête de notre passé, ce contact entre l'Europe et l'Inde fut d'une importance toute particulière. Il est tout à fait significatif que les grands textes de l'Hindouisme soient lus autant dans les traductions que dans les originaux, parce que la langue de ces derniers est maintenant difficile et que la connaissance nécessaire du Sanscrit ne peut s'acquérir dans les écoles ordinaires. En outre, les classes qui se sont mises à lire ces textes et dont les lectures représentent maintenant un élément important de la vie nationale ne possédaient pas de traditions scientifiques dans le passé et l'enseignement leur est donné maintenant en anglais.

J'ai fait une expérience tout à fait curieuse l'année dernière, en parlant d'une question quelconque avec M. Jagjivan Ram. C'est un homme politique éminent, membre important du Gouvernement Central; il appartient à une communauté que l'on considérait jadis comme «intouchable». Le fait qu'il lise les Védas aurait autrefois paru sacrilège et cependant, au cours de notre discussion, je constatai qu'il connaissait extrêmement bien les livres védiques. Comme je le questionnais, il me répondit que, tout en connaissant un peu le Sanscrit, il avait lu les livres religieux hindous dans les traductions anglaises.

Aujourd'hui, presque toutes les personnes instruites, à l'exception des spécialistes et des savants, lisent les livres anciens dans des traductions. Celles-ci ne sont pas toujours l'œuvre de savants européens; dans beaucoup de cas déjà, et de plus en plus souvent, leurs auteurs sont indiens; mais la création d'un sentiment indien à ce propos, la reconquête de connaissances très anciennes, jadis réservées à certains groupes, la diffusion de l'antique culture de l'Inde dans les masses, tout cela se réalisa au XIXe siècle, grâce à la traduction de ces textes en langues européennes et à l'éducation des Indiens suivant des méthodes modernes. Ainsi, du point de vue de la compréhension critique des textes, de l'évaluation de leur valeur comme de leur appréciation proprement dite, une nouvelle orientation d'esprit naquit dans l'Inde, et nous permit de comprendre notre propre héritage beaucoup mieux que nous ne l'aurions fait dans d'autres conditions. La pensée indienne même acquérait plus de dynamisme et de portée grâce à ce contact de civilisations.

Dans son autobiographie, le Mahatma Gandhi déclare qu'il eut son premier contact avec la Gita par l'intermédiaire de la traduction de Sir Edwin Arnold, et qu'il estima toujours que non seulement cette traduction possédait une beauté spéciale, mais encore qu'elle exprimait pour lui l'esprit de l'original.

Ainsi se produisit un phénomène vraiment curieux: l'héritage même de l'Inde se trouvait ré-interprété, ré-assimilé, et compris d'une manière différente par suite surtout de cette rencontre de civilisations. Il est également très significatif que cette rencontre ait fait naître en Europe un grand nombre de savants qui consacrèrent leur vie à étudier ces textes antiques et à écrire des traductions, appendices critiques, etc., pour que ces textes soient mieux appréciés non seulement en Europe mais, en un sens, dans l'Inde même.

Le sens de la nationalité n'apparaît que s'il existe un héritage commun, le sentiment de partager ces biens avec tous les autres habitants du pays. Or, malheureusement pour l'Inde, les traditions culturelles y étaient jadis réservées à de petits groupes et il y était impossible, même pour un homme aussi distingué que M. Jagjivan Ram, de lire les Védas. L'extension de cette connaissance à toute la population, ou du moins à ceux qui possédaient le fond de culture et les qualités intellectuelles nécessaires, qu'ils appartenissent ou non à certaines castes, qu'ils eussent des traditions aryennes ou dravidiennes, qu'ils fissent ou non partie de tribus, permit à l'ensemble du peuple indien d'avoir le sentiment de constituer un seul peuple possédant un fond commun. Plus précisément, les Indiens finirent par avoir tous le sentiment commun d'être les héritiers de la culture indienne, alors qu'ils ne l'auraient pas eu dans d'autres circonstances.

La même évolution se produisit à propos de l'art indien. En 1905 même, un orientaliste et linguiste anglais remarquable, Sir George Grierson, pouvait faire cette déclaration: l'Inde n'avait jamais produit aucune sorte de beauté, les Indiens possédaient des artisanats mais pas d'art et, en ce qui concerne la sculpture, la peinture, etc., l'Inde n'avait rien à offrir au monde. Un savant aussi éminent que Vincent Smith, auteur d'une histoire des Beaux-Arts de l'Inde, affirma qu'à partir du VI^e siècle avant J.-C. rien ne méritait plus ce qualificatif dans ce pays.

Quelle était la situation réelle en ce qui concerne les Indiens eux-mêmes? Ajanta fut découvert et révélé au monde accidentellement;

Mahabalipuram n'était connu qu'à l'échelon local, et les grands trésors de l'art indien gisaient enfouis dans la jungle surtout et dans certains temples. Ce n'est pas que nous avons perdu notre tradition architecturale – nous construisions toujours le même type de temples – ou notre tradition picturale – nous peignions les mêmes types de peinture murales au XVIIIe siècle encore; non, c'est parce que le sens de la culture nationale répandu dans les masses avait disparu, conséquence de nombreux siècles d'anarchie politique.

La reconquête de cette tradition représente une autre réalisation remarquable. En 1860, Alexandre Cunningham parcourut toute l'Inde en étudiant les constructions indiennes anciennes et écrivit un livre très intéressant qui vaut encore la peine d'être lu. Un autre ouvrage monumental, celui de Fergusson, qui décrit l'architecture de l'Inde, fut le premier exemple de ce que l'on peut appeler une appréciation occidentale de l'art indien. Les Indiens prirent graduellement conscience de posséder également une tradition artistique particulière, tradition très précieuse qui représentait leurs idées et leur conception nationale du beau.

En dehors de ceux qui restaient attachés aux formes traditionnelles, comme les princes les plus conservateurs, l'attitude des Indiens instruits devant l'art se trouva complètement dominée par ce qu'on leur avait appris sur les œuvres de l'Europe, ceci jusqu'à la fin du XIXe siècle au moins. Il fallut un Anglo-Cinghalais, le Dr Ananda Coomaraswami, et un Anglais, le Dr Havel, pour faire renaître dans l'Inde un intérêt envers l'art indien.

Avant que les Indiens eux-mêmes se soient intéressés à leur tradition artistique, il avait existé en Europe des groupes qui appréciaient l'art indien et collectionnaient ses œuvres pour les musées occidentaux. On peut voir au British Museum et dans d'autres musées d'Europe de belles collections d'objets d'art indiens qui furent emportés bien avant que les Indiens se soient rendus compte de la beauté de leur art propre.

Lorsque les Indiens prirent enfin conscience de leur propre tradition artistique, ils constatèrent un phénomène bien étrange: il existait une unité de l'art indien à Ajanta comme dans le Travancore, dans l'Orissa comme à Mahabalipuram; quelque chose d'indien unissait toutes ces écoles dans une seule grande tradition indienne. Ils remarquèrent aussi qu'elle s'était répandue dans d'autres pays. Dans les Grottes des Mille Bouddhas, à Tan Huang au cœur

du désert de Gobi, on découvrait des peintures murales nettement influencées par la pensée et les styles indiens. Dans toute l'Asie Centrale subsistaient des restes de ces grottes qui prouvaient que l'art indien s'était étendu à cette région; en passant aux îles d'Indonésie et à la région où se rencontraient les cultures chinoise et indienne, au Cambodge, au Siam, etc., on constatait encore que cette grande tradition, sans doute modifiée par le génie des indigènes, mais tirant toujours son inspiration de l'Inde, avait atteint une splendeur et une gloire peut-être inégalée dans l'Inde même. En d'autres termes, en contemplant Borobodur, Angkor Vat et d'autres chefs-d'œuvre, on comprenait que l'esprit de l'art indien, unifié dans l'Inde même, avait une vitalité et une valeur capables de s'affirmer également dans d'autres pays.

Sans aucun doute, le génie des Indonésiens, des Javanais et des Cambodgiens donnaient à leurs œuvres une individualité propre. Néanmoins leur art constituait indéniablement des rameaux de l'art indien, un produit nourri par le sol local mais venu de l'Inde et transplanté.

L'unité frappante de l'art indien n'est pas limitée à une époque particulière. Les idées fondamentales, le sentiment de la forme et de la beauté, restèrent les mêmes dans toute l'Inde et à toutes les époques, preuve que l'esprit indien possédait une unité indéniable.

Enfin, en ce qui concerne la création de ce grand sens de l'«Indianité», il ne faut pas oublier le rôle du nouveau système d'enseignement. Tout en fournissant le nouveau langage dont j'ai parlé la dernière fois, ce système créa également une nouvelle optique humaniste qui se refléta dans toutes les œuvres littéraires indiennes au XIXe et au XXe siècle. La renaissance littéraire indienne qui s'ouvre avec l'œuvre de Rabindranath Tagore et s'étend du début du XIXe siècle à nos jours, est un fait dont on n'a pas encore pleinement compris la portée. Au cours de cette période, ces langues, déjà riches de traditions littéraires, se transformèrent en grandes langues modernes et reflétèrent ainsi les sentiments, les idées, les doctrines, les émotions que ressentait l'Inde moderne; ils étaient en grande partie modelés par l'enseignement qu'elle recevait alors. Au Bengale comme au Kerala, les œuvres littéraires écrites à une époque donnée reflétèrent le même ensemble d'idées. Par exemple, si au XIXe siècle des gens avaient envie d'écrire des romans du genre de Walter Scott, tels ceux de Bankim Chandra, la même tendance existait au Maha-

rastra, au Gujerat et dans la région tamoule. Ainsi, au lieu d'évoluer différemment, les langues indiennes modernes des diverses régions évoluèrent selon un type commun de pensée nationale, dû à la communauté d'enseignement, de lectures et d'études.

Il aurait pu en être autrement si ces langues s'étaient transformées d'une manière indépendante, sans ce type commun, ou avaient subi d'autres influences. Mais, sous la même influence, soumises aux mêmes facteurs, ayant eu les mêmes fonctions à remplir à un moment donné, ces différentes langues donnèrent naissance au même genre de pensée, aux mêmes formes, et créèrent même dans ce qu'elles avaient de différent, une unité de la pensée indienne qui est particulièrement intéressante. On dit souvent qu'il existe 13 langues littéraires dans l'Inde. Cela est tout à fait exact; peut-être y en a-t-il même davantage; mais je n'ai jamais constaté en lisant un livre hindi ou bengali qu'il exprimait des idées ou des émotions différentes de ce qu'on pourrait trouver dans les ouvrages écrits dans ma propre langue.

Ainsi, pendant plus d'un siècle, dans cette Inde qui s'était trouvée auparavant divisée en de nombreux royaumes, mais dont la civilisation était une, grandit le sentiment que tous les Indiens appartenaient à une seule famille, qu'ils possédaient les mêmes traditions artistiques et littéraires et que, malgré l'histoire et les conflits passés, ils constituaient donc une nation unique. Ce sentiment apparut au XIXe siècle et fut la conséquence de cette rencontre de civilisations.

La conception de l'Inde s'étendant de l'Himalaya à Rameswaram a toujours existé. Elle était profondément enracinée dans l'Inde. Jamais personne n'avait nié le fait que l'Inde s'étendait de l'Himalaya à Rameswaram, mais avant 1800 ceux qui s'en préoccupaient auraient dit que cette idée correspondait à un type particulier de civilisation, une manière particulière d'aborder les problèmes humains et personne n'aurait prétendu qu'elle représentait une nation unique. Il n'existait pas de mouvement vers l'unité nationale, aucune conception du peuple indien comme nation unique.

Vous pouvez demander la raison de ce phénomène. Elle est évidente. Ce genre de sentiment national ne naquit dans aucun grand pays, sauf peut-être la Chine, avant le XIXe siècle. Le développement du sentiment national commença avec la Révolution française. Auparavant, l'idée d'une nation unie et indivisible n'existait pas. Aussi l'absence de cette idée dans l'Inde n'a-t-elle rien

de honteux; cependant nous possédions dans notre culture et notre peuple un sens fondamental de l'unité, plus vif que celui de la plupart des autres pays. Et aujourd'hui, par suite du développement de l'idée de nationalité en Europe, qui apparut également dans l'Inde à la faveur de cette rencontre de deux civilisations, le sens de l'unité nationale est profondément enraciné dans l'esprit indien et crée un nouveau sens de la nationalité que l'Inde ne possédait pas avant le XIXe siècle.

III. l'Education Occidentale et son Effet sur la Littérature

La conférence d'aujourd'hui a pour sujet le développement d'idées nouvelles par suite de l'introduction d'un nouveau système d'enseignement dans l'Inde au cours de la première moitié du XIXe siècle.

Le thème fondamental de ces conférences est la création, par cette rencontre de l'Orient et de l'Occident, d'une vie et d'une civilisation nouvelles dans l'Inde qui, tout en conservant son identité distincte, a été profondément modifiée par les idées européennes. De ce point de vue, l'influence du système d'enseignement est essentielle pour notre propos; alors que des contacts dans d'autres domaines n'auraient pu avoir que des résultats superficiels et laisser intacte la société dans son ensemble, un système complet d'enseignement, conçu sur une base uniforme et mis en vigueur dans toute l'Inde, devait nécessairement influencer les esprits et modeler les pensées de l'ensemble du pays. Si l'on se rappelle que ce système fut en vigueur pendant plus d'un siècle et se répandit dans les classes moyennes, son influence sur l'esprit de l'Inde nouvelle et le rôle qu'il joua dans la création de la vie nouvelle du pays seront mesurés à leur juste valeur.

Avant 1835, l'Inde possédait son propre système d'enseignement. En fait, pendant toute sa longue histoire, l'Inde conserva une tradition ininterrompue d'enseignement supérieur et il suffit de citer, par exemple, les fameuses universités de Nalanda et Viksama Sila, où les savants accouraient en foule des pays lointains, pour comprendre quelle valeur l'Inde accordait à l'enseignement supérieur. A toutes les époques elle avait donné naissance à des savants et à des penseurs et il y existait un vaste ensemble d'écoles et de collèges. Lorsque la Compagnie des Indes Orientales devint puissante au Bengale, ses membres envisagèrent d'abord de subventionner les établissements indiens et de créer des établissements d'enseignement supérieur sur le même modèle. Un collège célèbre fut créé pour l'étude du Sanscrit, ainsi que des centres d'étude du Persan. Mais il fut bientôt évident qu'il était impossible d'organiser un système d'enseignement moderne pour l'Inde entière en utilisant le Sanscrit ou le Persan. Pendant des années, une vive controverse s'éleva pour savoir si l'enseignement

indien devait avoir un fondement oriental ou occidental. Ceux qu'on appelait les orientalistes furent soutenus par nombre d'Européens distingués, notamment H. W. Wilson, le célèbre spécialiste du Sanscrit.

L'opposition venait des esprits les plus progressistes de l'Inde, même à cette époque, sous la direction du grand Ram Mohan Roy. Il estimait que, pour l'Inde, l'important était d'être initiée aux sciences occidentales, aux méthodes critiques et aux idées occidentales sur la société. Ram Mohan Roy fut en son temps le chef des intellectuels indiens et on peut dire que ce fut le soutien personnel qu'il accorda à la cause de l'enseignement occidental qui fit pencher la balance.

Ce fut cependant le Gouvernement de l'Inde qui prit cette décision. Il était alors conseillé par un Anglais très distingué, qui était venu dans l'Inde non comme Ministre de l'Enseignement mais comme Ministre des Affaires Juridiques du Gouvernement de l'Inde: Thomas Babington Macaulay. Il devint plus tard très célèbre comme historien, savant et membre du Parlement mais, en dehors de son *Histoire d'Angleterre*, qui est vraiment magnifique, sa grandeur repose surtout sur deux choses: tout d'abord, il élabora un système d'enseignement pour l'Inde, et ensuite – œuvre également importante et dont je parlerai au cours de cette conférence – il posa les fondements du système juridique de mon pays.

Macaulay était un homme étrange, d'un esprit très limité à certain point de vue. C'était un très grand savant et un penseur libéral, mais son esprit avait les mêmes limites que celui de tous les grands hommes de son temps et il croyait qu'il n'existait qu'un seul type de connaissance, de civilisation, de grandeur: le type anglais. Il croyait fermement à la grandeur de l'Angleterre et à ce qu'on a baptisé dans le jargon commercial «Rien ne vaut l'anglais». Il n'avait aucun doute à ce sujet et était absolument convaincu, étant rompu aux classiques, que l'Angleterre représentait l'esprit d'Athènes, seule héritière de la tradition hellénique. Ces faiblesses contribuèrent peut-être à le persuader que la tâche dont l'Angleterre s'était chargée dans l'Inde exigeait qu'elle donnât ce qu'elle avait de meilleur et qu'aucune institution fondée entièrement sur le système oriental d'enseignement ne pouvait être même simplement satisfaisante.

Ainsi, dans une très célèbre note qui vaut encore la peine d'être lue en dépit de sa phraséologie extravagante, il affirma que l'enseignement devait être donné en Anglais et porter sur des sujets

d'intérêt européen: plus précisément la langue et la littérature anglaises et les sciences modernes. En vertu de cette recommandation, on adopta pour l'ensemble de l'Inde un enseignement fondé sur cette large base.

En formulant cette doctrine, Macaulay exprima quelques opinions étranges: il déclara par exemple que, en échange de quelques classiques grecs tenant sur une seule étagère, il serait tout disposé à donner toute la littérature écrite en Sanscrit, en Arabe, et dans toutes les autres langues orientales. Mais, en dehors de ces absurdités, sa note reste importante car elle expose clairement l'objectif qu'il visait. Il se fondait sur la ferme conviction que, lorsque l'enseignement donné en Anglais sur des sujets relatifs à l'Occident aurait pénétré l'Inde, les superstitions indiennes s'écrouleraient et que les «mers de sirop et de beurre» de la cosmologie indienne disparaîtraient toutes comme la neige au soleil. De plus, opinion tout à fait légitime pour un libéral de cette époque, il estimait que le meilleur avenir possible pour les Indiens consistait à devenir des Anglais comme lui. Il fut en effet un des premiers avocats de la doctrine de l'assimilation, comme vous dites en France. Il prévoyait une époque où les Indiens auraient rejeté leur propre manière de penser et accepté ce qui, pour lui, était vraiment la forme de vie la plus élevée, la culture et la civilisation de l'Angleterre au XIXe siècle.

C'était là son objectif. Dans une certaine mesure, c'était aussi celui de Ram Mohan Roy. Naturellement celui-ci ne souhaitait pas que les Indiens admettent tout ce qui était anglais. Il désirait qu'ils aient une manière moderne d'aborder les problèmes sociaux et religieux et cultivent le sens critique scientifique en appréciant les idées nouvelles qui régnaient alors en Europe. Pour atteindre ces objectifs, il estimait que l'Inde avait besoin avant tout d'un enseignement moderne, fondé sur l'Anglais. C'est ainsi que sous la domination de la Compagnie des Indes Orientales fut lancé le grand système d'enseignement anglo-indien.

Ce système présentait bien des faiblesses car il n'est évidemment pas possible d'éduquer une masse de 250 millions d'hommes environ dans une langue étrangère. Même par les méthodes les plus totalitaires, il n'était pas possible de balayer une tradition très solide qu'un pays avait maintenue depuis plus de 2.500 ans. Le problème posé par l'enseignement de toutes les matières dans une langue étrangère provoqua également une immense perte de talents. En outre ce

Le système était faible parce qu'il était limité à certaines classes. Mais il présentait aussi deux grands avantages. D'abord il fournit à l'Inde un système d'enseignement uniforme. L'uniformité de l'enseignement d'une extrémité à l'autre de l'Inde fut, comme je l'ai déjà fait observer, l'un des principaux facteurs qui favorisèrent la cause de l'unité indienne. Elle contribua également à créer dans toute l'Inde une classe qui avait la même optique, la même langue, le même mode de pensée. Ce groupe, ayant le même esprit, s'accroissait chaque année, s'étendait dans toute l'Inde, et fournissait l'élément dirigeant dans l'administration, la politique, le journalisme et l'enseignement; enfin il posa les fondements du nationalisme indien.

Il faut également bien souligner qu'en dehors de l'étude de la langue anglaise, les matières sur lesquelles on insistait dans les collèges indiens étaient l'histoire d'Angleterre et d'Europe, la science politique et l'économie. L'enseignement scientifique n'apparut que bien plus tard. Le Gouvernement anglais avait un besoin urgent d'un certain nombre de gens qui pussent remplir les fonctions publiques inférieures; il était donc nécessaire de disposer d'un nombre croissant de personnes ayant une bonne connaissance de l'Anglais et une certaine culture générale. Ce besoin entraînait une concentration sur la langue et la littérature anglaises, sur la pensée politique et sociale de l'époque et, assez curieusement, sur l'histoire de l'Angleterre.

Quoi qu'on puisse dire de ces trois matières, un fait important apparaît clairement. La langue anglaise fut, tout au moins jusqu'au début du XXe siècle, une langue de liberté et d'indépendance. De Milton à la fin du XIXe siècle, toutes les œuvres insistaient sur la liberté de pensée et d'expression et sur le droit de l'homme à la liberté. Les plus grands poètes et écrivains – Milton, Wordsworth, Byron, Shelley, parmi les poètes, Locke, Burke, Bentham et Mill parmi les penseurs – soutenaient tous la cause de la liberté.

De même, l'encouragement donné à l'étude de l'histoire anglaise eut pour effet d'implanter dans l'esprit de la jeunesse indienne un désir passionné d'indépendance nationale ainsi que la haine de l'oppression. Au XIXe siècle, l'histoire anglaise était généralement interprétée d'une manière libérale comme une lutte continuelle pour la liberté. De l'époque du roi Alfred le Grand à celle de la reine Victoria, elle était censée être une histoire de la liberté progressant de précédent en précédent. Peu importe ici que cela soit exact ou non. L'histoire d'Angleterre telle que l'enseignaient les livres était

celle de la liberté et son thème central, la lutte du peuple contre les tyrans.

Il ne faut pas non plus oublier que c'est à cette époque que John Stuart Mill écrivit son livre sur la liberté et le gouvernement représentatif. Cette période, en Angleterre, fut d'ailleurs marquée en général par des œuvres progressistes dans les domaines politique et historique.

Or l'introduction de ces textes et de ces matières dans les écoles et les universités indiennes eut des conséquences que les Anglais n'auraient pu prévoir alors, à cause d'une idée essentielle que je dois mentionner ici : jusqu'à une époque très récente, les Anglais étaient absolument convaincus de la permanence de leur domination dans le monde. Jamais ils ne doutaient de régner toujours sur l'Inde. A tel point qu'en 1907 le plus grand radical de son temps, Lord Morley, qui avait publié dans sa jeunesse des études sur tous les chefs révolutionnaires et qu'on avait même surnommé le Saint-Just de la Révolution anglaise, fit la déclaration suivante, alors qu'il était Secrétaire d'Etat aux affaires indiennes : « Je ne puis prévoir le jour où l'Inde sera libre et indépendante. » L'idée même que la domination anglaise pût être un jour supprimée dans l'Inde était inconcevable pour les Anglais, et ceci jusqu'à une époque très récente. Il n'est donc pas surprenant qu'ils n'aient pas prévu les effets de leur enseignement dont le fait essentiel fut que la diffusion des idées nouvelles par l'intermédiaire des écoles commença d'influencer la pensée sociale indienne. Les Indiens mirent en question la validité de leurs propres institutions en fonction des principes et des doctrines qu'ils avaient étudiés dans les écoles et les collèges.

Parallèlement il convient aussi de mentionner un autre aspect de l'oeuvre de Macaulay parce qu'il se rapporte à notre sujet. Lord Macaulay fut chargé de préparer le projet du Code pénal indien. C'est un ouvrage très remarquable, un système juridique comparable aux plus grands codes du monde, le Code Justinien et le Code Napoléon. Il y introduisit les plus célèbres principes de jurisprudence suivant lesquels tous les hommes sont égaux devant la loi, nul ne doit être tenu pour coupable jusqu'à ce qu'il ait été jugé tel par un tribunal compétent, les procès doivent être publics, etc.

Le principe de l'égalité de tous les hommes devant la loi semble évident aujourd'hui mais il ne l'était pas tellement dans un pays où, suivant le Droit musulman, le témoignage d'un non-croyant

n'était pas accepté contre un croyant, où des genres différents de châtiments étaient prescrits suivant la caste et où un Brahmane, par exemple, ne pouvait être pendu. Le système de Droit de l'Inde n'avait jamais admis l'égalité devant la loi.

En fait le principe de l'inégalité faisait partie de la structure de la société indienne. Dans certains Etats, le Droit accordait certains privilèges spéciaux aux nobles. L'introduction du principe de l'égalité devant la loi constitua donc un facteur de dissolution pour l'ensemble de la communauté indienne.

J'ai tout récemment eu l'occasion de voir quelques-unes des pétitions reçues par le Gouvernement de l'Inde, au moment de la promulgation de la loi. Un gros propriétaire foncier disait dans sa pétition qu'il était très surpris que son fermier et lui-même soient désormais égaux devant le tribunal, ce qui ne pouvait être la volonté de Dieu. Naturellement d'autres personnes ayant des intérêts établis plus importants – puisque, après tout, un propriétaire foncier peut cesser d'être propriétaire foncier, mais un Brahmane reste toujours un Brahmane – protestèrent aussi contre cette mesure. Ce principe, néanmoins, fut non seulement admis mais devint un élément essentiel de la vie indienne au cours des 125 dernières années.

Il est facile de voir la signification de cette simple disposition. C'était en fait un principe révolutionnaire qui était introduit dans la société indienne, et son effet ne fut pas immédiatement perçu. Mais l'occasion fit découvrir que le paria jouissait des mêmes droits juridiques que le Brahmane, qu'un fermier pouvait poursuivre en justice un propriétaire foncier puissant, que le Droit criminel était le même pour tous. Donc l'introduction même du principe de l'égalité agit en ferment de dissolution dans les conditions de l'époque; on peut facilement imaginer ce qui s'ensuivit lorsque ce principe fut non seulement introduit dans le domaine juridique, mais encore enseigné à l'école. Le XIXe siècle se caractérisait par une forte tendance égalitaire due surtout à la Révolution française et à ses effets sur l'ensemble de la pensée européenne. Ce qu'on enseigna dans l'Inde, ce fut la doctrine révolutionnaire et humaniste de la Révolution française, rationalisée par l'esprit juridique de Bentham et des autres utilitaires anglais, et revêtue de la prose magnifique de Macaulay, de Mill, etc. L'Inde se trouva par là profondément influencée par les doctrines libérales du XIXe siècle.

Cette évolution qui débuta en 1835 avec l'introduction du système

d'enseignement et du Code de Droit est l'un des principaux facteurs qui unirent l'ensemble de l'Inde pour en faire une seule nation. C'est le fait que, depuis plus d'un siècle, tous les hommes étaient égaux devant la loi et que ce principe d'égalité s'était enraciné d'une manière permanente dans l'esprit indien, qui permit à l'Assemblée Constituante de l'Inde indépendante de proscrire l'intouchabilité et au Parlement d'en faire un délit.

Ainsi, grâce aux théories et aux doctrines sociales qu'il répandit, ce système d'enseignement eut un effet très remarquable en ce qui concerne, par exemple, les castes et les institutions sur lesquelles étaient fondée la société indienne. Cet effet ne fut pas immédiatement visible, mais tous les enfants devaient aller à la même école, s'asseoir et étudier côte à côte, et cet enseignement fondé sur le fait que ces différences de castes n'étaient pas justes ne pouvait manquer d'avoir des conséquences en soi. Certains des tout premiers étudiants sortis des universités indiennes se firent les avocats de la réforme sociale. Il est certain qu'il existait aussi dans la classe instruite une fraction partisane de tout ce qui venait du passé parce que, après tout, l'enseignement ne donne qu'un instrument qui peut être utilisé aussi bien pour que contre le progrès. Mais cette attitude défensive et réactionnaire ne put avoir un succès durable car la pression des idées nouvelles était incessante et prolongée. Par conséquent l'ensemble de la structure sociale de l'Inde fut réexaminé et le mouvement de réorganisation considérablement facilité par le nouveau système d'enseignement.

Le second résultat du nouvel enseignement, auquel nous avons d'ailleurs déjà fait allusion, fut le développement des grandes langues indiennes, phénomène directement lié à l'emploi de l'Anglais comme instrument d'enseignement supérieur. Dans une dépêche très célèbre écrite en 1854 par le grand-père de l'actuel Lord Halifax, qui était alors Président du Board of Control for India (Office de Contrôle de l'Inde) il était déclaré que l'enseignement universitaire serait donné exclusivement en Anglais mais que, dans les écoles secondaires, au moins dans les classes inférieures, l'enseignement aurait lieu dans les diverses langues indiennes.

Or la plupart des langues indiennes possédaient une tradition très riche mais d'un caractère purement littéraire. Le Bengali, le Marathe, et toutes les autres langues régionales avaient été utilisées dans des œuvres hautement littéraires au moins à partir du XIIe siècle après

J.-C.; le Tamoul, lui, possédait une tradition bien plus ancienne. Aucune d'elles cependant n'avait donné naissance à une prose considérable ni à des œuvres traitant de sujets modernes. Dans le cadre du nouveau système d'enseignement, les écoles eurent besoin de manuels et c'est réellement de cette manière que ces langues commencèrent à se moderniser. Leur littérature se composait surtout d'œuvres poétiques et de chants religieux mais il n'existait aucune prose de caractère utilitaire et lorsque les écoles secondaires furent créées, il apparut insuffisant d'apprendre aux garçons les vieilles épopées. Il était nécessaire de leur enseigner différentes matières qu'ils devraient étudier à l'université. Il fallut donc écrire dans chaque langue des livres qui transmettent les idées et doctrines modernes. Ainsi furent modernisées les grandes langues modernes.

Ce fut un processus d'infiltration dont on peut dire brièvement qu'il déclencha une révolution littéraire dans ces langues. Certains, familiarisés avec la pensée et les formes littéraires de l'Occident se mirent à écrire dans leur propre langue. Leurs œuvres ne se bornèrent pas à introduire et répandre dans l'Inde de nouvelles formes de création littéraire, elles reflétèrent également des pensées nouvelles. Par exemple, le grand auteur Bengali Bankim Chatterji écrivit des romans en prenant comme modèles Scott et Dumas. Ses livres furent importants parce qu'ils introduisaient une nouvelle forme littéraire et aussi parce qu'ils contribuaient à répandre le sentiment de nationalité par une évocation romantique du passé.

Nous pourrions aussi citer l'exemple de Michael Madhusudan Dutt qui commença par écrire des poèmes en Anglais, étant lui-même chrétien; mais il constata rapidement que son génie ne pouvait s'épanouir pleinement que dans sa propre langue. Dans sa grande épopée en Bengali *Meghnadbadjh*, il prit pour modèle non les épopées sanscrites mais le «Paradis Perdu» de Milton. L'histoire elle-même est tirée du Ramayana. Il est très significatif que ce poète chrétien, utilisant les formes et les méthodes occidentales, ait écrit une épopée sur un thème classique hindou. Mais si le thème était ancien, la manière de le traiter était moderne et les idées exprimées dans cette œuvre ne reflétaient pas celles des temps anciens mais celles de l'Inde moderne et les conflits intérieurs des contemporains du poète.

Nous avons cité ces deux cas à titre d'exemple. Mais chaque langue passait par le même processus, celui de l'infiltration de la

pensée européenne grâce aux efforts de ceux qui avaient été éduqués dans les collèges occidentaux. Cette évolution des langues indiennes offre deux aspects différents : tout d'abord la diffusion des connaissances modernes de base, par l'intermédiaire de livres écrits dans ces diverses langues ; ensuite la pénétration des formes et des idées européennes dans les œuvres des grands poètes et des autres écrivains de cette époque. Ainsi l'humanisme qui se manifesta dans les œuvres indiennes au cours de la période comprise entre 1860 et 1900 environ refléta en général les idées européennes contemporaines, transformant ces langues nouvelles en véhicules de l'opinion moderne.

Au début du XXe siècle, un changement visible se produisit. Une période de création originale succéda à la période d'initiation. Partout se distinguaient de nouveaux écrivains qui, tout en étant imprégnés de la tradition européenne et pénétrés de la culture occidentale, se tournaient de plus en plus vers le génie de leurs langues propres et donnaient naissance à un nouvel humanisme indien, synthèse de ces deux éléments. La puissante figure de Rabindranath Tagore symbolise ce mouvement. Or, son *Gitanjali* qui fit une si profonde impression lors de sa parution en Europe et lui valut le prix Nobel, s'insère dans la tradition des poèmes lyriques Vaishnata du Bengale, mais révèle également l'influence de la pensée occidentale sur le poète. La culture de l'Orient comme de l'Occident était personnifiée par cette grande figure dont le livre constituait par bien des côtés la synthèse de ce que l'Europe et l'Inde pouvaient offrir de meilleur. Rabindranath Tagore est connu également pour son théâtre et ses romans, traduits dans les principales langues européennes. Le roman naturellement est un genre occidental qu'il utilisa notamment pour exprimer ses idées sur le contact de l'Orient et de l'Occident. Ce fut le thème de son célèbre roman *Gora*. Auteur dramatique, il ne prit pas comme modèle le théâtre de Kalidasa ou de Bhawabhuti, mais élabora quelque chose de nouveau sous la double influence de l'Orient et de l'Occident.

Ainsi peut-on dire que vers 1900–1910 l'enseignement nouveau avait pénétré la pensée de l'Inde qui s'exprima dans des œuvres littéraires neuves. Ces œuvres et la pensée qu'elles traduisaient représentaient bien plus qu'un écho de l'Occident : elles représentaient l'apparition d'une pensée nouvelle qui, tout en plongeant des racines solides dans ses propres traditions, acceptait les formes, les modèles, les idées et les techniques de l'Occident.

Ce fut Michael Madhusudan Dutt, l'auteur de l'épopée *Meghadbadjh*, dont nous avons déjà parlé, qui popularisa le sonnet dans l'Inde et cette forme a été très généralement admise dans la plupart des autres langues indiennes. Dans toute l'Inde le sonnet s'est acclimaté comme le roman. Tous ces changements de forme n'auraient eu aucune portée particulière si les écrivains s'étaient contentés de répéter les histoires de Rama et Krishna, les idées sur le lotus, la lune et le vent du Sud et les autres idées du passé. Ce qui est important, c'est que des idées nouvelles se glissèrent aussi dans leurs œuvres; en lisant les sonnets de Madhusudan Dutt sur les grandes figures du passé, on se rend compte qu'il les transformait complètement et qu'il donnait une interprétation nouvelle aux vieilles légendes.

Avec l'avènement du XXe siècle, ce nouvel humanisme s'étend et s'approfondit encore. Jusque-là nos poètes et nos écrivains étaient influencés uniquement par l'Anglais. Nous connaissions un peu la littérature française, et la copions, et les grands écrivains des autres langues européennes, surtout par l'intermédiaire de traductions qui sont nombreuses en Anglais. Les auteurs français en particulier acquièrent une grande influence sur la littérature indienne de sorte que l'influence d'un écrivain comme Guy de Maupassant se manifesta très nettement dans les nouvelles qui étaient alors à la mode, même dans celles dont les auteurs ne connaissaient pas le Français.

De même Ibsen devint un modèle essentiel pour le théâtre indien. On peut même dire avec raison que, si une seule figure domine aujourd'hui la scène indienne, c'est Ibsen. Son influence se manifeste non seulement dans la technique dramatique, mais aussi dans les thèmes qui devinrent familiers aux auteurs dramatiques indiens: en effet, le théâtre prit alors pour thèmes la rupture de la famille, l'apparition d'une nouvelle morale, l'irréalité des conventions sociales. Avec l'apparition de la littérature progressiste, ces thèmes subiront naturellement des modifications dans le théâtre indien moderne.

Il apparaît ainsi que l'humanisme indien d'aujourd'hui est le résultat de cent ans d'enseignement de la littérature et de la pensée occidentales qui influencèrent les traditions et l'expérience du peuple indien. C'est un nouvel humanisme qui s'est créé – quelque chose qui n'est ni entièrement occidental ni purement indien – mais qui a suivi les traditions du passé de l'Inde. Comme j'ai déjà essayé de l'expliquer, à toutes les époques de notre histoire, notre humanisme

a emprunté et donné aux autres. Nous n'avons jamais hésité à recevoir des autres ce que nous jugions susceptible de nous enrichir. Si nous avons jadis fait des emprunts au Persan et aux traditions de la poésie persane, notre humanisme n'a pas pour cela perdu son caractère original. De même, en empruntant ses techniques à l'Europe, et en donnant à ses œuvres la forme de romans, de drames ou de sonnets, l'humanisme indien n'a pas cessé d'être indien. Il traite de sujets, d'idées et de problèmes indiens.

Malheureusement, comme il se trouve que ses ouvrages et son effort ne peuvent être appréciés que dans des langues qui ne sont généralement pas connues en Occident, l'humanisme indien moderne n'est pas reconnu comme il le mériterait. Certes, Rabindranath Tagore a reçu le prix Nobel et ses poèmes sont assez connus en Europe, mais l'importance et la profondeur de l'humanisme indien tel qu'il se révèle dans la littérature moderne n'ont pas, en général, été comprises et appréciées en Occident. Cet humanisme représente néanmoins aujourd'hui un des facteurs essentiels de la vie indienne. A côté des ouvrages écrits en Anglais – il y a encore des auteurs qui écrivent en Anglais – ses œuvres possèdent une authenticité et une vitalité vraiment remarquables, et l'ignorance de ce vaste domaine est un obstacle à la compréhension entre l'Orient et l'Occident. L'esprit authentique de l'Inde se reflète dans les œuvres originales écrites dans les diverses langues indiennes.

Jusqu'à la première guerre mondiale, l'Inde tira son inspiration surtout de l'Europe. Mais, après la Révolution russe, un intérêt capital et croissant se manifesta naturellement pour la littérature, les doctrines et les idées sociales communistes, et, comme partout ailleurs, son influence se fit sentir dans la littérature et la pensée humaniste. Ainsi un nouveau courant fertilisateur atteignit la pensée indienne et se manifesta dans le domaine littéraire par ce qu'on appela la «littérature progressiste». Entre 1930 et 1936, l'école progressiste se développa dans l'Inde. C'était un mouvement qu'on aurait pu qualifier de révolte des enfants contre leurs parents. Rien de ce que faisait la génération plus âgée ne pouvait alors obtenir l'approbation des écrivains progressistes qui lui disaient: «Vous ne représentez pas du tout les idées sociales d'aujourd'hui. Vous parlez de dieux qui n'existent pas et de rois qui ont été tués il y a bien longtemps. Vous ne parlez pas de la lutte des employeurs et des ouvriers ni des injustices sociales réelles.»

Il est incontestable que le progressisme a introduit un nouvel esprit dans la littérature et lui a donné de la vitalité. Il eut une grande valeur en tant que correction apportée à un traditionalisme excessif. Ses réussites se situent surtout dans le domaine de la nouvelle et du théâtre que, de 1930 à nos jours, la littérature progressiste a peu à peu dominés, comme elle a dominé, moins nettement cependant, l'ensemble des œuvres d'imagination.

Ce qui est important ici, ce ne sont pas les mérites ou les défauts du « progressisme » dans le domaine littéraire ; c'est le fait qu'à ce stade l'humanisme indien ait été soumis à toutes sortes d'influences internationales. Tout en se basant solidement sur ses racines indiennes, il était capable d'admettre et d'assimiler tout ce que, à tort ou à raison, nous jugeons digne d'intérêt.

En résumé le système d'enseignement, tel qu'il fut introduit dans l'Inde en 1835, constitua un facteur qui contribua à provoquer une révolution de la pensée et de la société. Par sa nature même, il introduisit de nouveaux éléments de dissolution dans la société indienne ; il donna naissance à un esprit qui remit tout en question ; il fournit de nouveaux systèmes sociaux et intellectuels. Ainsi le système d'enseignement indien avait un côté révolutionnaire, il voulait tout changer, il voulait introduire de nouveaux principes de transformation dans ce qui était devenu une société statique dont les institutions s'étaient cristallisées et dont la pensée était devenue dogmatique.

Outre ce côté révolutionnaire dans le domaine social, le système d'enseignement introduisit un nouveau facteur d'enrichissement dans la vie indienne : il apporta des formes et des idées nouvelles à l'essor littéraire de l'Inde. C'est grâce à lui que les langues indiennes se transformèrent en moyen d'expression modernes ; il leur donna cette souplesse et cette richesse qui leur permirent de produire de grandes œuvres et d'introduire dans la littérature un esprit social. Ainsi, par suite de cet enseignement, un dynamisme neuf se manifesta dans l'Inde, une manière neuve d'aborder les problèmes de toutes sortes, un refus d'admettre ce qui n'était justifié que par la tradition ou simplement écrit dans les livres, donc un désir d'aller de l'avant. Tout cela était le résultat du contact prolongé de deux civilisations.

Bon nombre de gens croient que les Hindous ont beaucoup perdu dans cette rencontre, que bien des choses qu'ils aimaient, car elles

étaient essentielles pour eux, ont été abandonnées. Je ne le crois pas. Je crois qu'il faut absolument comprendre que beaucoup de choses étaient considérées comme précieuses parce que, depuis des siècles, pour des raisons qu'il est inutile d'approfondir ici, la société n'avait pas évolué et restait statique. De plus, comme l'Hindouisme demeurait sur la défensive il n'était pas disposé à modifier son héritage. En outre – à mon avis ceci est encore plus important – aucune doctrine sociale qu'ils eussent pu adopter sans perdre leur identité n'était offerte aux Indiens. La seule doctrine de remplacement qui leur était proposée était l'Islam, et admettre l'Islam aurait été abandonner l'Hindouisme; aussi la société hindoue se replia-t-elle davantage sur elle-même, et lutta pour maintenir chaque petite coutume, habitude ou superstition, comme faisant partie de son identité. Un des résultats essentiels du nouvel enseignement fut de séparer le religieux du social. Pour la première fois on prit conscience du fait que les castes n'étaient pas une institution religieuse, bref, que l'intouchabilité ne faisait pas partie intégrante de l'Hindouisme. Ceci, tous les grands Hindous, du Bouddha au Mahatma, l'avaient en fait dénoncé. Cette séparation du social et du religieux ne fut possible que par l'introduction de l'esprit critique dans l'enseignement.

Par conséquent, lorsque l'Inde devint indépendante, le Gouvernement put prendre des mesures importantes touchant tous les types de problèmes sociaux sans provoquer de troubles ni de désorganisation, parce qu'un siècle d'enseignement et de Droit avait transformé les fondements de la pensée. Les institutions contre lesquelles le Bouddha s'était révolté il y a 2.500 ans et contre lesquelles avaient protesté tous les grands penseurs hindous de Bouddha au Mahatma Gandhi, s'étaient dissoutes et n'attendaient que des mesures législatives pour être abandonnées.

IV. Conclusion

Je vais maintenant tenter de donner une image d'ensemble de l'Inde telle qu'elle se modela à la suite des changements indiqués au cours des conférences précédentes.

Possédant une auto-représentation nationale, un système dynamique d'idées, les Indiens acquirent alors le sens de l'intégrité nationale qui leur manquait auparavant, tandis que la révolution sociale suivait son cours. Un nouvel esprit nationaliste commença de s'affirmer, et il fut très différent des conceptions politiques du passé. Il suffit de comparer les chefs de la Grande Rébellion de 1857 et le Congrès National Indien qui fut fondé 28 ans plus tard (1885).

La Grande Rébellion de 1857, connue sous le nom de Grande Mutinerie, fut incontestablement un mouvement national; mais ce fut un mouvement de refus violent, de protestation contre l'occupation étrangère. Elle fut provoquée essentiellement par un sentiment d'orgueil que la perte de l'indépendance avait blessé, et par l'humiliation que cela entraînait; mais ses chefs étaient tournés vers le passé. Son chef théorique était l'Empereur mogol de Delhi. Ses chefs réels furent Nana Sahib, successeur déshérité du Perishwa, souverain de l'Etat marathe vaincu, et aussi des nobles, dont les Anglais avaient annexé les domaines et abaissé le prestige. Si ces princes avaient sur l'avenir des idées précises en dehors du désir de regagner ce qu'ils avaient perdu, c'était de restaurer l'ancien régime et de rétablir l'anarchie politique de royaumes et de principautés innombrables, à l'ombre d'un empereur fantoche. Ils échouèrent, non parce que le sentiment national n'était pas assez fort, mais parce qu'il n'existait aucune conception de l'avenir et donc aucun programme politique.

Comparons cette situation à celle de 1885, lors de la fondation du Congrès National à Bombay. Il était dirigé par des hommes qui avaient une formation et une mentalité différentes, une conception de l'avenir neuve bien que limitée. Le premier président du Congrès National fut Womesh Chandra Bonnerjee, un homme de loi complètement occidentalisé, reçu au barreau en Angleterre. La première

résolution présentée à la réunion fut déposée au nom de G. Subramonia Iyer, rédacteur en chef du célèbre journal de Madras «The Hindu». Parmi ceux qui s'associèrent à ce mouvement dès ses débuts se trouvaient par exemple Dadabhai Naoraji, qui fut plus tard membre libéral du Parlement anglais, Dinshaw Watcha, industriel de Bombay, Budruddin Tyaliji, homme de loi musulman, tous formés aux méthodes occidentales et parlant la langue de l'histoire et de la politique moderne. Il est symptomatique, qu'en 28 ans, les chefs aient ainsi changé et fussent alors membres d'une classe nouvelle, une classe éduquée dans le cadre du système créé par Macaulay, parlant une langue commune, citant les discours de Mazzini, fondant ses arguments sur la logique de Burke et tirant son inspiration de la Déclaration des Droits. Le mouvement national n'était pas une association de dépossédés. Il était dirigé par des hommes de loi, des journalistes, des médecins et des industriels qui étaient les premiers produits du contact entre l'Orient et l'Occident.

Mais ce contact n'avait pas été assez profond pour marquer réellement le peuple indien. Aussi ce ne fut au début qu'une *intelligentia* qui parla au nom de la nation. Ils étaient associés à la classe en plein développement des industriels et des hommes d'affaires qui devinrent un élément influent, à la suite de la prospérité du commerce du coton de Bombay.

L'essor d'un nouveau capitalisme dans l'Inde, au cours de la seconde moitié du XIXe siècle, est une des conséquences importantes du contact avec l'Occident. L'Inde avait toujours possédé un clan de capitalistes influents. Dans cette grande nation, commerçante depuis les temps les plus reculés, il avait toujours existé une accumulation de capital en dehors des classes de propriétaires fonciers. Avant que la révolution industrielle n'eût transformé la nature de la production, l'Inde était un pays industriel puissant. Cependant, à partir du milieu du XVIIIe siècle, l'Inde avait subi un certain recul. La renaissance de l'industrie indienne sur des bases capitalistes peut être datée d'environ 1860; par suite de la guerre de Sécession américaine, l'industrie du Lancashire se trouva dépendre dans une large mesure du coton indien, et les bénéfices sur le commerce du coton permirent aux capitalistes indiens de créer une industrie à Bombay et à Ahmedabad.

L'optique du nouveau mouvement national était, dans une grande mesure, déterminée par le système suivant lequel ses fondateurs

avaient été éduqués. Ce système avait pour fondement l'hypothèse que l'autorité européenne était d'ordre divin et que la structure de la civilisation européenne était donc permanente. Bref, ces chefs étaient dominés par le prestige, la puissance et les connaissances scientifiques de l'Europe. Les premiers dirigeants du Congrès n'envisageaient pas une Inde libre et indépendante. Dans l'ensemble ils admettaient l'idée qu'il était indispensable que l'Occident ou l'Angleterre conservent une fonction dirigeante pour que l'Inde progresse. Ils voyaient trop de difficultés surgir devant eux pour penser en fonction d'autres données et se contentaient de s'efforcer d'obtenir des changements qui leur permettraient de participer au Gouvernement.

Mais, à la fin du siècle, des idées nouvelles intervinrent. L'Inde avait retrouvé le respect d'elle-même. Elle apprécia mieux sa propre histoire et acquit par conséquent, comme nous l'avons fait remarquer, le sens de sa nationalité. La nouvelle génération prit peu à peu conscience de la vérité, à savoir que, sans indépendance, un pays ne peut faire de progrès et que la lutte pour l'indépendance était donc le premier devoir d'un peuple. Il existait deux tendances principales dans ce nouveau mouvement : Bal Gangadhar Tilak était le chef d'une de ces écoles ; il croyait que la nation devait puiser sa force dans son histoire et ses traditions propres, et non s'en laisser écartier par des philosophes et des modes de pensée étrangers. On peut dire que Tilak fut le père du nationalisme intégral dans l'Inde. Ce fut lui qui affirma pour la première fois publiquement et sans équivoque qu'il avait droit à la liberté de naissance et qu'il n'était pas disposé à transiger sur ce point. Même si cela avait été son seul apport, il aurait néanmoins joué un grand rôle dans l'histoire du mouvement politique indien ; mais il apporta à l'Inde quelque chose de bien plus essentiel : il donna au mouvement national une doctrine de l'activisme politique. Ceci fut d'une importance exceptionnelle dans le contexte indien. En effet, les Indiens croyaient en général que leur religion enseignait le détachement du monde et prêchait le renoncement comme idéal suprême, c'est-à-dire qu'elle enseignait à renoncer aux biens temporels et matériels. En théorie, ceci est peut-être vrai pour toutes les religions. Le grand souci de l'Hindouisme comme du Christianisme est le salut de l'âme dans l'autre monde. Sauf dans ce sens très général, l'Hindouisme n'était pas une religion plus empreinte de détachement que les autres. Mais cette doctrine fut liée à

l'Hindouisme, sans être cependant sa doctrine sociale, à l'époque de sa faiblesse politique. La religion hindoue possédait un vigoureux dynamisme social qui s'était clairement manifesté pendant toute son indépendance politique mais qui s'était trouvé recouvert par un esprit d'acceptation impuissante du «destin», par suite d'une sujétion politique prolongée. La grandeur de Tilak, comme penseur, consista à retrouver l'esprit de l'activisme social en tant que doctrine possédant la sanction de la religion. «Lève-toi et lutte pour la justice», tel est l'appel vibrant de la *Bhagavad Gita*, le plus révérend des livres hindous. Nous ne pouvons prendre conscience du caractère révolutionnaire de l'interprétation de la Gita, donnée par Tilak, qu'en nous rappelant que, depuis plus de mille ans, ce livre était interprété comme enseignant le renoncement et sanctionnant l'esprit d'abandon et de détachement qui finit malheureusement par être identifié à l'Hindouisme même. Deuxièmement, suivant la tradition indienne, les idées nouvelles ne sont acceptées par le peuple que si elles peuvent être reliées à un texte religieux admis par tous. Ainsi depuis plus de mille ans toutes les réformes religieuses précédentes avaient appuyé leurs doctrines sur de nouvelles interprétations de la Gita. Suivant cette méthode, Tilak ne transforma pas seulement le caractère de la pensée hindoue mais donna un vêtement orthodoxe à ses idées politiques révolutionnaires. Avec une science et un sens du dynamisme politique aussi extraordinaires que pénétrants, Tilak put démontrer que la Gita prêchait une doctrine d'activisme politique et non de renoncement. Son interprétation avait pour centre le leitmotiv de la Gita: «Lève-toi et lutte.» Ainsi fit son apparition, pour la première fois, dans la pensée hindoue, et en fonction des textes hindous les plus sacrés, la doctrine selon laquelle tout individu avait le droit et le devoir de lutter pour l'indépendance nationale. Bien plus, la Gita étudiée du point de vue de la dynamique sociale donnait des résultats révolutionnaires d'une grande portée. Les orthodoxes avaient toujours prétendu que la religion hindoue représentait Sanatana Dharma ou les vérités éternelles. Sans aucun doute, les vérités sont éternelles mais les institutions qui les reflètent sont sujettes à la décadence. Ceci a été clairement reconnu dans la Gita où, dans un passage célèbre et souvent cité, il est affirmé: «Lorsque le Dharma déclinera, que le mal dominera, Dieu renaîtra pour redresser les nations.» Naguère, les maîtres religieux interprétaient ce passage comme une promesse personnelle faite par Dieu de revenir

dans le monde et de rétablir les règles de la société. Mais suivant une interprétation plus moderne et plus rationnelle, il ne semble pas que Dieu reviendra personnellement redresser la situation mais que la société elle-même subira des changements. La doctrine de la révolution sociale trouva donc une justification dans la Gita. Il fut donc possible, à la lumière de cette interprétation, de rendre la révolution même, comme s'appuyant sur la religion, orthodoxe en apparence.

Il faut insister ici sur un point particulier. Superficiellement, on pourrait croire que ce mouvement était réactionnaire, qu'il constituait un refus de l'Occident, un repli de l'esprit indien sur lui-même. Il l'était incontestablement dans sa forme, comme le marquait fortement le caractère de réveil de la politique de Tilak lui-même. Mais en réalité il ne représentait qu'un aspect différent de l'influence occidentale. Tilak ne se borna pas à utiliser les techniques scientifiques et les méthodes d'interprétation occidentales: la doctrine qu'il prêchait, bien qu'elle fût revêtue des formes de l'orthodoxie, était essentiellement occidentale. En fait on peut dire en toute justice que cette interprétation de l'orthodoxie fut l'un des résultats les plus remarquables de la rencontre entre l'Orient et l'Occident.

Ce ne fut qu'au début du XXe siècle que l'identification de la nation avec l'ensemble de la population se réalisa en Europe même. Ce mouvement se refléta dans l'Inde non dans l'exercice du pouvoir politique, comme en Europe, mais dans des mouvements de caractère religieux. Ce fut encore Tilak qui ouvrit la voie. Il organisa une fête populaire appelée «Ganapati Puja», qui attirait traditionnellement les masses populaires de l'ouest de l'Inde, et lui donna une orientation politique. C'est de cette manière que, avant la première guerre mondiale, l'Inde était réellement passée à l'action politique fondée sur les masses bien que le mouvement n'ait trouvé son achèvement qu'avec l'entrée en scène du Mahatma Gandhi en 1919.

Le Mahatma Gandhi avait passé la période précédente de sa vie politique en Afrique du Sud, organisant la résistance non-violente à la discrimination raciale. Après son retour dans l'Inde il parcourut tout le pays pendant trois ans en étudiant sa situation économique, sociale et politique. Ce ne fut qu'en 1919 qu'il prit la direction effective du mouvement politique indien.

Nous n'avons pas ici besoin de nous occuper du mouvement gandhien, si ce n'est dans la mesure où il permet de comprendre le

grand problème du contact entre civilisations. Il y a trois aspects de ce mouvement qui doivent particulièrement retenir notre attention à ce propos.

Tout d'abord, c'est lui qui sut le premier voir et marquer l'idée que la liberté politique ne peut être séparée de l'émancipation sociale, que les femmes devraient obtenir l'égalité et la liberté, que les membres de la société appelés intouchables devraient être libérés des incapacités imposées par la tradition, que l'Etat devrait être laïque, bref que l'Inde devrait réaliser une révolution sociale avant d'obtenir l'indépendance politique.

Deuxièmement, il affirma avec insistance que le mouvement national devrait entraîner l'ensemble de la population et non rester l'affaire des classes instruites.

Troisièmement, son principe fondamental fut que l'action politique devait s'abstenir de toute violence et même d'hostilité envers ceux contre lesquels luttait l'Inde.

Ainsi dans son mouvement de non-coopération, il insista fortement sur la participation des femmes, et fit de l'abolition de l'intouchabilité un des grands points de son programme. Il introduisit dans l'évolution nationale la conception d'une société intégralement nouvelle qui n'impliquait pas seulement l'indépendance politique mais encore des changements radicaux, dans la société même; l'abolition de l'intouchabilité, la modification des castes, l'octroi de droits complets aux femmes, tous ces éléments s'incorporèrent à la lutte nationale de l'Inde, sous la direction de Gandhi.

Or si le Mahatma Gandhi avait eu la chance d'obtenir l'indépendance en cinq ou dix ans, ces objectifs fondamentaux n'auraient pas été atteints. La durée de la lutte, l'impulsion donnée dans tout le pays par des milliers de gens habitués à travailler durement et à se sacrifier, le sentiment d'unité créé par cet énorme mouvement qui débuta en 1920 et ne se termina qu'en 1947, les générations élevées dans le cadre d'une stricte discipline nationale, tout cela créa également une nouvelle structure sociale qui permit à l'Inde, en quelques années, après l'Indépendance, de faire passer dans la loi une grande révolution. Il est donc essentiel de comprendre que cette lutte prolongée fut un instrument de mise en pratique des idées qui étaient nées dans l'Inde à la suite du contact des civilisations. En effet, grâce à cette lutte, notre pays put mettre en œuvre les grands idéaux sociaux que nos dirigeants avaient jadis admis sur le plan

intellectuel. La création d'une société nouvelle, l'apparition du sentiment de l'unité nationale, l'élimination de nombreuses coutumes et pratiques qui avaient été acceptées aveuglément dans le passé, les résultats de vingt-cinq ans de combat, contribuèrent à faire naître dans l'ensemble du peuple une nouvelle mentalité, une nouvelle attitude devant les problèmes essentiels; au terme de cette période, des idées qui n'avaient jusqu'alors atteint que les intellectuels s'étaient incorporées à l'esprit indien.

Il conviendrait également d'insister sur un autre côté important du mouvement national: le fait que son activité principale se déroulait dans les villages. Avant que Gandhi le dirigeât, le village était pour ainsi dire négligé dans la vie politique indienne. Pourquoi? Parce que les dirigeants étaient en général membres de professions libérales, ils vivaient dans les grandes villes et ne consacraient à leur activité politique qu'une partie de leur temps. Il ne leur était pas possible d'organiser la vie dans les villages, de porter ce message d'intégration nationale aux habitants des régions rurales et par conséquent le mouvement national indien resta, jusqu'en 1919, limité aux classes supérieures, sauf peut-être au Bengale. Gandhi fit du village pris comme base de travail un élément essentiel de son programme. Il fallait travailler pour et par le villageois; la tâche de la classe moyenne se bornait à sacrifier ses richesses et à se consacrer aux villageois et aux communautés arriérées. C'était une doctrine extrêmement idéaliste, mais Gandhi avait un tel empire sur la pensée indienne qu'il put obtenir que des avocats abandonnent leur carrière au barreau et que de riches propriétaires fonciers quittent leurs palais pour le suivre. Par conséquent, pendant 25 ans, cette doctrine d'intégration sociale, qui était auparavant enseignée dans les collèges et acceptée par les intellectuels, fut portée aux villages et un sentiment de nationalité unie, qui n'existait pas auparavant sous cette forme, apparut donc dans l'Inde.

Les relations de l'Inde avec l'Occident et avec l'Europe furent, jusqu'en 1920, quasi limitées à l'Angleterre et, dans une certaine mesure, à la France et à l'Allemagne par l'intermédiaire de l'Angleterre. Mais à partir de 1919 un facteur nouveau, la Révolution d'Octobre, intervint dans cette rencontre. La Révolution soviétique n'eut pas d'effet immédiat dans l'Inde, mais commença de jouer un rôle vers 1930. Il ne faut pas manquer de noter qu'avant la Révolution soviétique, le nationalisme était conçu exclusivement en fonction

de la politique, de l'autorité, du pouvoir, de la direction de l'Etat. La modification essentielle apportée par la Révolution russe dans la pensée indienne consista à déclarer que l'égalité devait aussi avoir un contenu économique, qu'un concept purement juridique ou politique de l'égalité n'était pas suffisant, et que, plus particulièrement dans un pays comme l'Inde, caractérisé par d'énormes différences de richesses, où le pauvre est affreusement pauvre et le riche immensément riche, où existe le système des castes et l'intouchabilité, ce système de liberté et d'égalité ne signifiait rien s'il n'était pas complété par l'idée d'égalité économique. Comment cette dernière pouvait-elle être réalisée? Comment fallait-il appliquer la justice sociale? Il y avait de nouvelles idées dans l'air et M. Jawa'arlal Nehru commença de préconiser un système d'économie planifiée; il le présenta comme une méthode qui permettrait à la fois d'industrialiser rapidement l'Inde et de mettre en pratique la justice économique.

En 1937, lorsque le Congrès obtint pour la première fois le pouvoir dans les provinces, Nehru ouvrit la voie en organisant une commission non officielle de planification, dont l'objet était d'organiser la pensée économique pour l'avenir. Après l'Indépendance, la planification devint la politique officielle de l'Inde; mais il ne faut pas oublier qu'avant même que l'Inde eût obtenu la liberté, ce problème avait été longuement étudié. L'idée même que l'Inde ne pourrait progresser que si elle était planifiée et si les investissements publics et l'application des techniques modernes n'intervenaient que dans le cadre d'une planification dirigée par le Gouvernement, fut tirée de l'expérience soviétique. Cette idée était très importante étant donné la situation de l'Inde parce que, dans un pays à l'économie arriérée par plus d'un siècle de négligence, aucune économie abandonnée au hasard n'aurait pu amener une amélioration sensible. Quelques exemples démontreront la vérité de cette affirmation: dans l'Inde la production de riz, à l'acre, est environ $\frac{1}{4}$ de celle du Japon. Il en est de même pour la plupart des céréales. Il est évident qu'aucune modification sensible n'aurait pu être apportée dans ce secteur sans la direction de l'Etat. De même, au moment de l'Indépendance, l'Inde dut faire face chaque année à un déficit de trois à quatre millions de tonnes de céréales alimentaires. Pour éviter que son économie ne se trouvât bouleversée et son avenir en péril, il était nécessaire que l'Etat intervienne d'urgence pour prévoir et entre-

prendre de grands travaux d'irrigation, pour défricher les terres incultes, fournir des engrais chimiques et faire connaître les techniques scientifiques les plus récentes. Parallèlement, dans le domaine industriel, l'Inde n'avait réalisé aucun progrès notable en dehors de la production de biens de consommation. L'industrie lourde était peu importante; abandonnée complètement à l'entreprise privée, il était clair que, avec ou sans indépendance, son expansion, telle qu'elle se présentait, serait désordonnée. L'expérience soviétique joua donc un grand rôle pour l'Inde en faisant comprendre à ses dirigeants que le dynamisme social, engendré par les contacts avec l'Occident, et les idées politiques élaborées par l'Inde, devait former un tout avec une doctrine de progrès économique, fondée sur la planification à l'échelle nationale.

L'Inde n'avait jamais eu de préjugés contre les emprunts faits aux autres. Elle ne croyait pas à une révélation définitive en matière sociale, économique ou politique, et il était donc tout à fait dans la tradition de l'histoire indienne d'emprunter, de mettre à l'épreuve et d'appliquer continuellement l'expérience des autres. Au cours des 150 années qui précédèrent l'Indépendance, c'est avec l'Occident que nous avons eu des contacts et nos idées avaient été modelées dans une large mesure par les idées qui dominaient alors en Europe. Mais devant la réussite de la planification soviétique, l'Inde comprit que ces nouvelles doctrines pouvaient être adaptées et appliquées à sa situation. En reprenant à l'U.R.S.S. la doctrine de la planification, celle de l'égalité économique, nous n'avions pas l'intention de lui emprunter la doctrine de la dictature du prolétariat, les limitations du libre arbitre individuel ni tous les autres éléments particuliers à sa situation.

Enfin il nous faut insister encore sur le résultat le plus important de ce contact prolongé avec l'Occident, c'est-à-dire la constitution de la société indienne en un tout. Emile Durkheim pensait que le progrès social se réalise par l'élargissement du cercle de symbiose, par l'extension graduelle des groupes sociaux. Il affirmait que ce processus de symbiose était le trait fondamental de la civilisation. Dans l'Inde ancienne, ce processus avait été interrompu assez tôt et remplacé par une doctrine qui menait à une fragmentation continue de la société. Il s'agissait de la doctrine des quatre castes, mais ces quatre castes n'avaient cessé de se subdiviser en sous-castes et sous-sous-castes. Finalement l'unité sociale se trouva être la famille.

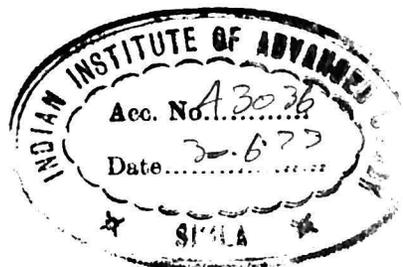
Ce système de fragmentation de la société avait empêché les masses indiennes de parvenir au sentiment d'appartenance à une communauté unique. Le fait nouveau le plus significatif qui se soit produit dans l'Inde au cours des cent dernières années est le renversement de cette doctrine de fragmentation. Les Indiens acquièrent peu à peu le sentiment de constituer une seule communauté, un peuple, et non d'appartenir simplement à une sous-caste, une tribu ou un groupe de familles. Telle est la révolution la plus importante qui se soit produite dans l'Inde, une révolution qui a reçu la sanction législative dans un certain nombre de statuts votés à la quasi-unanimité par le Parlement indien.

Les faits que nous allons citer montrent bien le caractère fondamental et la grande portée de ces changements. Aujourd'hui il n'existe dans l'ensemble de l'Inde qu'un système de mariage. En général seuls les mariages à l'intérieur de la même caste étaient valables selon la loi hindoue. Le mariage coutumier était le plus courant dans de nombreuses communautés. Le Droit autorisait la polygamie. Tout ceci a été changé. Le Parlement a promulgué en 1956 une loi uniforme sur le mariage. De même, les lois sur l'héritage qui différaient notablement d'une communauté à l'autre ont été rendues uniformes pour toute la communauté hindoue. Il y a une ou deux générations, un tel changement aurait rencontré une résistance énergique. Mais celui-ci, comme d'autres du même genre, a été accepté sans trouble par le peuple parce qu'une révolution sociale s'est produite dans son esprit. D'un conglomérat de castes, les Hindous s'étaient transformés en une communauté, en une société unique et il ne restait plus qu'à prendre des mesures législatives pour donner une forme à cette évolution.

Tel est à mon avis le résultat le plus important des rapports entre l'Orient et l'Occident, de cette rencontre culturelle qui se poursuit depuis un siècle et demi. En effet, qui aurait pu croire que les Indiens voteraient au Parlement des lois modifiant toute la structure de leur société, leur système de mariages, leurs lois d'héritage, brisant leur famille-clan, et légalisant les mariages entre membres de la plus haute et de la plus basse caste. Toutes ces idées révolutionnaires ont transformé ce qui était considéré comme saint et religieux.

Ainsi envisagée dans son ensemble, cette grande Rencontre de l'Orient et de l'Occident peut apparaître comme un grand processus de fertilisation qui a contribué à donner une vie nouvelle à un peuple

très ancien, à le transformer et à créer une civilisation neuve et dynamique à partir de son passé. C'est la force inhérente à l'Hindouisme et à la civilisation indienne qui permit aux Indiens d'adopter et d'assimiler les idées nouvelles que leur avait apportées le contact avec l'Occident. De même, ce furent la portée et la valeur des idées, les objectifs sociaux, l'optique scientifique et les conceptions économiques de l'Occident qui contribuèrent à réaliser cette transformation. Nous sommes actuellement témoins dans l'Inde de la naissance d'une civilisation nouvelle, qui enfonce certes des racines solides dans son propre passé mais qui est rénovée et modifiée par l'Occident, d'une synthèse qui devrait être valable pour l'ensemble du monde.



LE MONDE D'OUTRE-MER

PASSÉ ET PRÉSENT

★

1ÈRE SÉRIE: ÉTUDES

1. LOUIS DUMONT: Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar. 1957. xiv, 460 pages. Avec 38 planches. *f 32.—/frs. fr. 4290*
2. JACQUES BERQUE: Al-Yousi. Problèmes de la culture marocaine au XVIIème siècle. 1957. 142 pages. Avec une carte et 4 planches. *f 10.—/frs. fr. 1340*
3. JACQUES BERQUE: Histoire sociale d'un village égyptien au XXme siècle. 1957. 87 pages. Avec figures, cartes et planches. *f 6.50/frs. fr. 970*
5. ROGER BASTIDE: Le *candomblé* de Bahia (rite nagô). 1958. 260 pages. Avec 5 figures. *f 22.—/frs. fr. 2900*

★

3ÈME SÉRIE: ESSAIS

1. Le Sardar PANIKKAR: l'Inde et l'Occident. Quatre conférences. 1958. 57 pages. *f 4.—/frs. fr. 500*

★

4ÈME SÉRIE: BIBLIOGRAPHIES

1. Y. HERVOUET: Catalogue des monographies locales chinoises dans les bibliothèques d'Europe. 1957. 100 pages. *f 16.—/frs. fr. 2150*
2. Y. HERVOUET: Catalogue des périodiques chinois dans les bibliothèques d'Europe. 1958. 108 pages. *f 16.—/frs. fr. 2150*