



UNIL | Université de Lausanne

Unicentre

CH-1015 Lausanne

<http://serval.unil.ch>

Year : 2012

Le thème de la liberté chez Agyeya. L'apport de la fiction hindi à l'histoire intellectuelle de l'Inde moderne

Pozza Nicola

Pozza Nicola, 2012, Le thème de la liberté chez Agyeya. L'apport de la fiction hindi à l'histoire intellectuelle de l'Inde moderne

Originally published at : Thesis, University of Lausanne

Posted at the University of Lausanne Open Archive.
<http://serval.unil.ch>

Droits d'auteur

L'Université de Lausanne attire expressément l'attention des utilisateurs sur le fait que tous les documents publiés dans l'Archive SERVAL sont protégés par le droit d'auteur, conformément à la loi fédérale sur le droit d'auteur et les droits voisins (LDA). A ce titre, il est indispensable d'obtenir le consentement préalable de l'auteur et/ou de l'éditeur avant toute utilisation d'une oeuvre ou d'une partie d'une oeuvre ne relevant pas d'une utilisation à des fins personnelles au sens de la LDA (art. 19, al. 1 lettre a). A défaut, tout contrevenant s'expose aux sanctions prévues par cette loi. Nous déclinons toute responsabilité en la matière.

Copyright

The University of Lausanne expressly draws the attention of users to the fact that all documents published in the SERVAL Archive are protected by copyright in accordance with federal law on copyright and similar rights (LDA). Accordingly it is indispensable to obtain prior consent from the author and/or publisher before any use of a work or part of a work for purposes other than personal use within the meaning of LDA (art. 19, para. 1 letter a). Failure to do so will expose offenders to the sanctions laid down by this law. We accept no liability in this respect.



UNIL | Université de Lausanne

Faculté des lettres

FACULTÉ DES LETTRES

SECTION DES LANGUES ET CIVILISATIONS SLAVES ET DE L'ASIE DU SUD

Le thème de la liberté chez Agyeya
L'apport de la fiction hindi à l'histoire intellectuelle de
l'Inde moderne

THÈSE DE DOCTORAT

présentée à la

Faculté des lettres
de l'Université de Lausanne

pour l'obtention du grade de
Docteur ès lettres

par

Nicola Pozza

Directrice de thèse

Prof. Maya Burger (UNIL)

Jury

Prof. Angelika Malinar (Universität Zürich)

Prof. Annie Montaut (INALCO, Paris)

LAUSANNE

2012

FACULTÉ DES LETTRES

SECTION DES LANGUES ET CIVILISATIONS SLAVES ET DE L'ASIE DU SUD

Le thème de la liberté chez Agyeya
L'apport de la fiction hindi à l'histoire intellectuelle de
l'Inde moderne

THÈSE DE DOCTORAT

présentée à la

Faculté des lettres
de l'Université de Lausanne

pour l'obtention du grade de
Docteur ès lettres

par

Nicola Pozza

Directrice de thèse

Prof. Maya Burger (UNIL)

Jury

Prof. Angelika Malinar (Universität Zürich)

Prof. Annie Montaut (INALCO, Paris)

LAUSANNE

2012



UNIL | Université de Lausanne
Faculté des lettres

IMPRIMATUR

Le Décanat de la Faculté des lettres, sur le rapport d'une commission composée de :

Directeur de thèse :

Madame Maya BURGER

Professeure, Faculté des lettres, UNIL

Membres du jury :

Madame Annie MONTAUT

Professeure, Institut national des langues et
civilisations orientales, Paris, France

Madame Angelika MALINAR

Professeure, Abteilung für Indologie, Universität de
Zürich

autorise l'impression de la thèse de doctorat de

MONSIEUR NICOLA POZZA

intitulée

Le thème de la liberté chez Agyeya.

L'apport de la fiction hindi à l'histoire intellectuelle de l'Inde moderne.

sans se prononcer sur les opinions du candidat / de la candidate.

La Faculté des lettres, conformément à son règlement, ne décerne aucune mention.

Lausanne, le 16 mars 2012



François Rosset
Doyen de la Faculté des lettres

« हर कृतिकार कृति के द्वारा मुक्त होता है ।
अगर उस मुक्ति का लाभ और बोध उस को नहीं होता,
तो फिर उस ने जो लिखा है वह रचना नहीं है । »
(Vatsyayan 2004 : 260)

« L'auteur est libre grâce à son œuvre.
S'il n'obtient ni ne perçoit cette liberté,
ce qu'il a écrit n'est pas de l'ordre de la création. »

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES.....	vii
REMERCIEMENTS.....	xi
NOTES TYPOGRAPHIQUES	xiv
INTRODUCTION	xv
CHAPITRE 1 : METHODOLOGIE ET CRITERES DE SELECTION	1
1.1. Objet et objectif du travail : le thème de la liberté comme clé d'interprétation de l'Inde moderne	1
1.2. Hypothèse : l'apport de la fiction hindi à l'étude du thème de la liberté.....	5
1.3. Approche théorique et méthode d'analyse	8
1.3.1. De la théorie de la lecture à la sémantique interprétative	8
1.3.2. La question du « thème » et son rapport à l'histoire intellectuelle.....	13
1.4. Sélection des sources.....	17
1.4.1. Sélection de la période : 1936-1961	17
1.4.2. Sélection du genre textuel : la fiction.....	20
1.4.3. Sélection de l'auteur : S.H. Vatsyayan 'Agyeya'	21
1.5. État de la recherche	23
1.5.1. La fiction hindi : grande absente des monographies sur l'Inde moderne ?	23
1.5.2. La notion de « liberté » confinée à l'étude des œuvres argumentatives et normatives	24
1.5.3. Quid des études sur Agyeya et sur la « liberté » dans ses œuvres narratives ?	27

CHAPITRE 2 : L'AUTEUR ET SON CONTEXTE.....	33
2.1. Étudier l'Inde moderne au XXI ^e siècle : selon quelle perspective historique ?	33
2.1.1. La perspective impérialiste	34
2.1.2. La perspective nationaliste.....	35
2.1.3. La perspective marxiste	36
2.1.4. La perspective subalterniste	37
2.1.5. Quelle perspective pour ce travail ?	38
2.2. Le rôle et le statut particulier du hindi dans l'Inde moderne	40
2.3. Saccidanand Hiranand Vatsyayan 'Agyeya' (1911-1987) : biographie d'un auteur engagé	51
CHAPITRE 3 : LA NOTION DE « LIBERTÉ » DANS L'INDE MODERNE.....	57
3.1. Introduction à la notion de « liberté ».....	59
3.1.1. Champ lexical hindi et ourdou pour la notion de « liberté ».....	59
3.1.2. La « liberté » dans la philosophie occidentale moderne	70
3.2. La notion de « liberté » chez quelques intellectuels de l'Inde moderne.....	76
3.2.1. Dayananda Sarasvati (Swami Dayananda, 1824-1883)	78
3.2.2. Ramabai Sarasvati (Pandita Ramabai, 1858-1922)	80
3.2.3. Vivekananda (Swami Vivekananda, 1863-1902).....	83
3.2.4. Aurobindo Ghose (Sri Aurobindo, 1872-1950)	86
3.2.5. Rabindranath Tagore (1861-1941).....	92
3.2.6. Bal Gangadhar Tilak (Lokmanya Tilak, 1856-1920).....	94
3.2.7. Mohandas Karamchand Gandhi (Mahatma Gandhi, 1869-1948)	96
3.2.8. Vinayak Damodar Savarkar (Veer Savarkar, 1883-1966)	101
3.2.9. Muhammad Iqbal (Sir M. Iqbal, 1877-1938)	103
3.2.10. Bhimrao Ramji Ambedkar (Dr. Babasaheb Ambedkar, 1891-1956).....	105
3.2.11. Manabendra Nath Roy (1887-1954).....	110
3.2.12. Subhas Chandra Bose (Netaji, 1897-1945)	114
3.2.13. Jawaharlal Nehru (Panditji, 1889-1964).....	116

3.2.14. Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975).....	119
3.2.15. La « liberté » chez les intellectuels indiens : synthèse.....	121

CHAPITRE 4 : ANALYSE DU THÈME DE LA LIBERTÉ DANS LES FICTIONS

NARRATIVES D'AGYEYA	125
4.1. La première période : 1936-1944	126
4.1.1. Les nouvelles	126
4.1.2. <i>Śekhar : ek jīvānī</i>	165
4.1.3. Résumé de la première période.....	191
4.2. La deuxième période : 1945-1951	194
4.2.1. Les nouvelles	194
4.2.2. <i>Nadī ke dvīp</i>	209
4.2.3. Résumé de la deuxième période.....	218
4.3. La troisième période : 1952-1961	220
4.3.1. Les nouvelles	220
4.3.2. <i>Apne apne ajnabī</i>	225
4.3.3. Résumé de la troisième période	241
4.4. La « liberté » dans les fictions narratives d'Agyeya : synthèse.....	242
4.4.1. Usages et sens des lexies hindi pour la « liberté »	242
4.4.2. Évolution du thème de la liberté	246
4.4.3. Thèmes transversaux.....	248

CHAPITRE 5 : L'APPORT DE LA FICTION : COMPARAISON AVEC LES

SOURCES ARGUMENTATIVES.....	255
5.1. La « liberté » dans les essais de S.H. Vatsyayan 'Agyeya'	255
5.1.1. La question de la liberté dans les essais de Vatsyayan	257
5.1.2. Comparaison des résultats avec les fictions d'Agyeya	261
5.2. Retour comparatif sur le thème de la liberté chez Agyeya et les intellectuels indiens	262
5.2.1. L'omniprésence de la « liberté » en Inde au XX ^e s.....	262
5.2.2. L'importance croissante de la dimension individuelle de la liberté.....	263
5.2.3. La concrétisation des données culturelles par la fiction.....	264

5.2.4. La liberté en mouvement : de l'idée de fuite à la liberté engagée.....	266
5.2.5. La polysémie des lexies hindi pour la notion de « liberté »	267
POUR CONCLURE	269
A l'origine de ce travail.....	269
Les résultats de la thèse.....	271
ANNEXES : TRADUCTIONS DE TEXTES	277
Annexe A : Traduction de « Bhūmikā », in <i>Śekhar : ek jīvānī</i>	279
Annexe B : Traduction de nouvelles	291
Annexe C : Traduction de « Nāc ».....	343
Annexe D : Traduction de « Merī svādhīnātā : sab kī svādhīnātā ».....	345
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	359
A) Abréviations.....	359
B) Sources.....	359
C) Dictionnaires, encyclopédies.....	362
D) Littérature secondaire.....	363
E) Entretiens personnels.....	371

REMERCIEMENTS

Comme le stipule le Règlement d'études en Faculté des lettres, la thèse de doctorat n'est pas le résultat d'une « production collective ». Toutefois, il va sans dire qu'un travail de si longue haleine ne peut être mené à bien sans le soutien et la participation à des degrés divers d'un nombre important de collègues, d'institutions et d'ami-e-s. C'est pourquoi je tiens à exprimer ma sincère reconnaissance à toutes les personnes suivantes pour leur aide et leur précieux soutien.

Mes plus vifs remerciements vont en premier lieu à la Prof. Maya Burger (Université de Lausanne, ci-après Unil). C'est à elle que je dois d'avoir pu entamer et accomplir cette thèse, mais c'est aussi grâce à elle qu'a pu germer en moi l'intérêt, toujours croissant, pour l'Inde moderne et pour sa littérature hindi. Sans les opportunités qu'elle m'a offertes et sans son soutien inconditionnel depuis mes premiers cours avec elle, l'Inde n'aurait jamais eu le visage et l'attrait qu'elle a acquis à mes yeux et que j'ai essayé de traduire, en partie seulement, dans ce travail. Bien sûr, l'interprétation finale que j'en fais dans ces pages est de mon seul ressort et les « étrangetés » qu'elle peut receler ne sont d'aucune manière à imputer à ma directrice de thèse.

C'est un immense plaisir et un honneur pour moi de pouvoir remercier à leur tour les Profs Angelika Malinar (Abteilung für Indologie, Université de Zürich) et Annie Montaut (Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris) qui ont si chaleureusement accepté de suivre mon travail et de faire partie du jury. Je sais à quel point ce travail a pu bénéficier de leur expertise, ainsi que de leurs commentaires avisés et exigeants. Les encouragements répétés d'Annie Montaut ainsi que l'intérêt qu'elle a témoigné dès le début à l'égard de mon travail m'ont été d'une aide précieuse. Mes plus vifs remerciements vont également au Prof. Hans-Georg von Arburg (section d'allemand) et à Martine Hennard Dutheil (section d'anglais) pour leurs commentaires prodigués avec générosité et enthousiasme et pour avoir accepté de consacrer de leur précieux temps à la lecture de ce travail en tant que membres de la délégation des enseignants de la Faculté des lettres pour la soutenance de thèse.

Dans le registre des études indiennes et de la langue hindi, c'est avec toute mon amitié que je remercie Lalit et Archana Sharma à Mussoorie (Landour Language School), Vimal Mehra à Varanasi (University of Wisconsin College Year in India) ainsi que le Prof. Jaydev Jani à l'Université de Baroda de leurs précieux enseignements et de leurs

collaborations continues. Le Prof. Peter Schreiner a également contribué de manière significative à accroître mes compétences en hindi en m'offrant l'inestimable opportunité d'enseigner cette langue à l'université de Zurich pendant quelques semestres, sans oublier son intérêt constant et ses questions toujours constructives à l'égard de mon travail ; qu'il en soit ici très chaleureusement remercié. Ma connaissance du sous-continent indien et de ses philosophies doit aussi beaucoup aux Profs Johannes Bronkhorst et Tom Tillemans de l'Unil, auxquels j'adresse toute ma reconnaissance.

Parmi les personnes qui m'ont aidé dans mes recherches ou m'ont donné l'occasion de (re)penser et de développer ma thèse, je tiens à remercier les enseignants Thomas de Bruijn (Leiden), Jérôme David (Unige), Ute Heidmann (Unil), Jérôme Meizoz (Unil), Galina Rousseva-Sokolova (Sofia) et Nicolas Zufferez (Unige), ainsi que mes ami-e-s et collègues qui ont partagé avec moi à un moment ou à un autre cette longue « initiation » et qui m'ont soutenu de leurs encouragements et de leurs commentaires amicaux : Lorenzo Bonoli, Philippe Bornet, Yvan Bubloz, Maya Buser, Nadia Cattoni, Séverine Desponds, Sarah Ljubibratic, Sébastien Mayor, Frank Müller, Florence Pasche Guignard, Vandana Rastogi et Olga Serbaeva. Je remercie tout particulièrement Laurent Rochat pour le temps et le soin qu'il a consacrés à la relecture du manuscrit.

Employé depuis le début de ce doctorat par l'Unil (et occasionnellement par l'université de Zurich et par l'EPFL), je n'ai pas eu à solliciter de subside. Toutefois, les institutions suivantes m'ont permis, grâce à leur aide financière, de compléter ma recherche par des séjours à l'étranger et des participations à des colloques. Je remercie donc la FTSR pour son subside, le DIHSR pour ses multiples soutiens financiers, et l'organisation Pour-cent culturel Migros pour le séjour en résidence passé à L'arc Romainmôtier, qui fut aussi stimulant et enrichissant que peut le rêver un chercheur.

En Inde, à l'occasion de plusieurs séjours, de nombreuses personnalités m'ont chaleureusement accordé de leur précieux temps afin d'approfondir mon savoir sur le monde des lettres indiennes, et sur Agyeya en particulier. Mes remerciements vont prioritairement à Girdhar Rathi qui m'a très aimablement mis en contact avec les personnes suivantes, que je remercie à leur tour très sincèrement de leur obligeance : Nand Kishore Acharya, Manas Mukul Das, Kunwar Narayan, Jai Ratan, Prayog Shukla, Om Thanvi et Ashok Vajpeyi. Par ailleurs, certains documents inaccessibles en Suisse ou par l'Internet m'ont gracieusement été présentés par la Nehru Memorial Museum & Library, la Sahitya Akademi (où je remercie le dévouement de M. Padmanabhan) et le centre d'archives Natrang Pratishthan, tous à New Delhi.

Plus généralement, je tiens aussi à remercier de tout cœur Geetanjali Shree et

Sudhir Chandra de leur soutien et de leur profonde amitié. Mais aussi et surtout mes parents, ainsi que mes ami-e-s, qui m'ont toujours témoigné leur confiance inébranlable en mes capacités.

Et je n'ai pas de mots assez justes et forts pour exprimer ma gratitude au soutien inconditionnel et à l'extrême patience de Sophie – sans oublier sa relecture –, qui a vu naître cette thèse et en a suivi la croissance durant toutes ces années, ainsi qu'à notre fille Romane qui a su sagement accepter, sans pour autant en comprendre les raisons, que son père travaillât tant.

NOTES TYPOGRAPHIQUES

Les citations d'une longueur égale ou inférieure à trois lignes sont insérées dans le corps du texte. Si elles n'étaient pas disponibles en français au moment de la rédaction, je les ai traduites dans cette langue afin de faciliter la limpidité du texte. Les autres citations, reportées dans un alinéa distinct, sont par contre transcrites dans leur langue d'origine – et traduites en français par mes soins dans le cas du hindi – afin d'en conserver la forme et le contenu original.

Quand les citations sont reproduites dans un alinéa à part, la graphie originale a été conservée. Lorsque des termes ou de brèves citations apparaissent dans le corps du texte, la translittération du hindi suit les règles établies par R.S. McGregor dans *The Oxford Hindi-English Dictionary* (2002), à l'exception de la voyelle brève finale *a* des mots *tatsam* qui est ici maintenue (par ex. *hindutva*), afin de répondre à un usage largement répandu et afin d'éviter plusieurs orthographe pour un seul terme. Les termes indiens qui font à présent partie de la langue française (sur la base d'une double présence dans *Le Grand Robert de la langue française* et dans *Le Larousse*, tous deux en ligne¹) sont écrits sans signe diacritique et sans italique (par ex. *pandit*, *karma*). Cette graphie simplifiée vaut également pour tous les noms propres d'auteurs et de lieux.

Quand il y a datation, l'expression « XX^e s. » représente la forme abrégée de « XX^e siècle de l'ère courante » (de même pour les autres siècles).

¹ <http://dicos.unil.ch/grandrobert/gr.asp>, et <http://www.larousse.fr/>, 05.12.2011.

INTRODUCTION

Ce travail de doctorat a pour objet central l'usage du *thème de la liberté* dans les fictions narratives de l'auteur hindi S.H. Vatsyayan 'Agyeya' (1911-1987), plus précisément dans ses romans et nouvelles appartenant aux années 1936-1961, encadrant donc le double évènement capital pour l'histoire de l'Inde de son indépendance et de sa partition en août 1947. En basant sa recherche sur la littérature fictionnelle écrite en hindi, son objectif est de contribuer de manière féconde et novatrice à la connaissance de l'Inde moderne dans ses développements littéraires et intellectuels¹.

La thèse de ce travail postule qu'une étude de textes fictionnels centrée sur l'analyse sémantique de la notion de « liberté » fournit, grâce à la polysémie de cette dernière et à ses multiples lexicalisations hindi (*āzādī, chuṭkārā, mukti, svādhīnātā, svarāj, svatantrātā*, etc.), une clé d'interprétation privilégiée de l'œuvre d'Agyeya en particulier et de l'Inde moderne en général. La recherche effectuée à cette fin a été guidée par l'hypothèse suivante, à savoir que les sources fictionnelles hindi représentent, par rapport aux sources argumentatives et normatives habituellement utilisées en sciences humaines et sociales, un apport précieux de données culturelles concrètes à l'étude de l'Asie du Sud, notamment dans le cas de la notion de « liberté ».

De fait, une recherche basée sur des *œuvres fictionnelles* présente, grâce au potentiel expressif et sémantique illimité de ces dernières, le grand avantage de pouvoir décloisonner les catégories explicatives usuellement adoptées en sciences humaines et sociales, tout en procurant au chercheur de nouveaux outils conceptuels et heuristiques. Le choix de travailler sur des œuvres *en hindi* élargit à son tour le champ des sources à disposition de l'histoire intellectuelle de l'Inde, en ce sens que cette dernière, comme les autres disciplines historiques et sociales, base pour l'essentiel ses travaux sur les essais et les communications de figures publiques écrivant majoritairement en anglais – en tout cas dans le contexte académique occidental.

¹ Dans ce travail, l'adjectif « moderne » servant à caractériser l'Inde ou la littérature hindi correspond à la période couvrant les XIX^e et XX^e s. Cette dénomination suit l'usage habituel dans les études indiennes et n'est donc pas équivalente à la périodisation de l'histoire européenne. L'expression « Inde du XX^e s. » recoupe ici les années 1900 à 1970 et englobe géographiquement l'Inde britannique puis, dès l'Indépendance, la République de l'Inde.

Une lecture initiale des essais des principales figures intellectuelles de l'Inde des XIX^e et XX^e s. (cf. chapitre 3) mène à constater que la « liberté », sous ses divers sens et lexicalisations, constitue un thème essentiel de leurs discours. Mais la conclusion originale et principale de ce travail, résultant de l'analyse sémantique des mots, syntagmes et séquences narratives liés au thème de la liberté dans les fictions d'Agyeya, est que *la polysémie de cette notion en fait un outil conceptuel central pour l'étude de l'Inde moderne*. En effet, cette notion permet comme nulle autre de souligner le caractère foncièrement interdépendant des diverses composantes du social, dans ses dimensions politique et économique (lutte pour l'indépendance politique et économique du pays, lutte des « classes »), religieuse et spirituelle (rejet des coutumes religieuses, quête de libération), juridique et sociale (affranchissement à l'égard des coutumes ancestrales défavorables à l'individu, émancipation à l'égard des restrictions et interdits issus de la sphère familiale ou liés au système des castes), ou encore culturelle et artistique (emprunts et rejets des conceptions et productions culturelles allogènes, liberté d'expression, expérimentation littéraire, affranchissement des codes de l'époque). Un deuxième résultat marquant de cette étude est la mise en lumière de *l'importance grandissante qu'occupe l'individu dans la société indienne moderne*.

A cet égard, la période sélectionnée (1936-1961) joue un rôle majeur, car elle permet d'observer et de décrire la notion de « liberté » à un moment crucial de l'histoire du sous-continent. C'est en faisant de cet événement capital que fut l'indépendance du pays le *pivot* de la période concernée par cette recherche, et non une limite temporelle qui en fixerait le début ou le terme, qu'il est possible de déployer et d'éclairer le thème de la liberté dans son évolution sémantique et dans ses diverses dimensions socio-historiques, politiques, économiques, religieuses et littéraires. S'arrêter à l'Indépendance aurait focalisé le regard sur la dimension politique et nationaliste de la liberté, au détriment des dimensions religieuses et littéraires, et débiter l'analyse par cet épisode de l'Histoire aurait pu tendre à isoler la quête de liberté individuelle des autres composantes sociales qui l'encadrent et qui ont participé à sa maturation.

La recherche présentée ci-après s'ouvre par un chapitre introductif sur la méthode d'analyse adoptée – qui est basée sur la « sémantique interprétative » de François Rastier et qui s'inscrit dans la perspective de la théorie de la lecture – et sur les critères ayant présidé à la sélection de la période, du genre textuel et de l'auteur. Le deuxième chapitre est précisément consacré à l'auteur ainsi qu'à son contexte historique et linguistique. Prolongeant cette partie de contextualisation, le troisième chapitre se concentre sur la notion de « liberté » dans l'Inde moderne en présentant dans un

premier temps le champ lexical de cette notion et de ses diverses lexicalisations hindi et ourdou telles qu'elles sont définies dans les dictionnaires hindi. Il poursuit cette double démarche définitoire et contextualisante en rappelant quelques-unes des conceptions les plus importantes de la philosophie occidentale moderne avant de se pencher, dans un second temps, sur les usages de cette notion chez quelques figures intellectuelles majeures de l'Inde moderne, à savoir Dayananda Sarasvati, Pandita Ramabai, Vivekananda, Aurobindo Ghose, R. Tagore, B.G. Tilak, M.K. Gandhi, V.D. Savarkar, M. Iqbal, Bh.R. Ambedkar, M.N. Roy, S.Ch. Bose, J. Nehru et S. Radhakrishnan. L'analyse chronologique et l'interprétation du thème de la liberté dans les œuvres d'Agyeya forment la partie centrale du travail (chapitre 4). Ce chapitre est divisé en trois parties correspondant à la périodisation proposée en introduction, auxquelles fait suite une quatrième partie de synthèse revenant sur les usages et les sens des lexicalisations hindi de la « liberté » chez Agyeya, sur l'évolution du thème de la liberté et sur les thèmes transversaux les plus importants. Le chapitre cinq élargit l'analyse aux essais d'Agyeya et propose un retour comparatif sur les œuvres de l'écrivain avec ce qu'il est dit de la liberté au XX^e s. chez les intellectuels indiens. La conclusion inclut une réflexion sur l'apport potentiel de cette notion aux études en sciences humaines et sociales qui se focalisent actuellement sur un certain nombre de concepts récurrents et problématiques (comme ceux de religion, de sécularisme, d'identité hindoue, etc.) et qui seraient propres, à en croire ces études, à définir l'Inde du XX^e s. L'ouvrage se termine par les annexes contenant mes traductions de quelques textes emblématiques du développement de l'œuvre d'Agyeya et par les références bibliographiques.

CHAPITRE 1

MÉTHODOLOGIE ET CRITÈRES DE SÉLECTION

« Un texte n'est vraiment pas un cristal. Et s'il l'est, la coopération de son Lecteur Modèle fait partie de sa structure moléculaire. »
(Eco 1985 : 254)

« लेखक चाहे जो उत्तर दे दे, उस के बाद भी क्या पाठक अपने निर्णय पर पहुंचने को स्वतंत्र नहीं है ? »
(Vatsyayan 2004 : 251)

« Peu importe ce qu'explique l'écrivain, au final le lecteur n'est-il pas libre d'arriver à ses propres conclusions ? »

1.1. OBJET ET OBJECTIF DU TRAVAIL : LE THEME DE LA LIBERTE COMME CLE D'INTERPRETATION DE L'INDE MODERNE

Ce travail de thèse a pour objet central le thème de la liberté dans les fictions narratives de l'écrivain hindi S.H. Vatsyayan 'Agyeya'. Cette notion¹ est analysée dans les pages du chapitre 4 dans la perspective d'une *théorie de la lecture*, basée sur le modèle qu'en offre Umberto Eco dans son *Lector in fabula* (Eco 1985), et selon les bases méthodologiques de la « *sémantique interprétative* » ou « *sémantique des thèmes* » proposée par Rastier (1987, 1995, 2001).

Si la liberté s'affirme dans ce travail de doctorat comme un objet de recherche particulièrement important, c'est avant tout parce que cet objet, une fois conçu comme une notion centrale *et* transversale de l'œuvre d'Agyeya, offre au lecteur empirique –

¹ En règle générale dans ce travail et sauf indication contraire, la distinction suivante est faite entre le « thème », la « notion » et le « concept » – la question du « thème » est plus particulièrement développée au point 1.3.1. Le « thème » est défini comme une « structure stable de traits sémantiques (ou *sèmes*), récurrente dans un corpus, et susceptible de lexicalisations diverses » (Rastier 2001 : 197). Il se construit donc toujours en lien à un corpus particulier et résulte de l'analyse lexicale et sémantique pratiquée sur ce dernier. La « notion », au contraire, correspond à l'« idée générale et abstraite d'une chose » (Auroux 1990 : 1770), à une représentation globale de la « chose », avant que n'interviennent les étapes de conceptualisation, de classification et de stabilisation qui la transforme en « concept ».

dans mon cas, un chercheur en études indiennes du début du XXI^e siècle, situé dans un contexte académique européen – la possibilité de faire parler et résonner un ensemble de textes et de comprendre un pan récent, certes limité mais néanmoins fondamental, de l’histoire indienne. La lecture proposée dans ces pages ne cherche pas à dévoiler un hypothétique sens absolu et univoque de la notion de « liberté » que l’auteur se serait plu à cacher dans ses textes. La liberté est au contraire analysée dans ses multiples sens² et aspects tels qu’ils se sont déployés au contact de l’acte de lecture avec les éléments du texte consciencieusement ordonnés par le narrateur³. Nous reviendrons sur cette approche et la méthode adoptée à cet effet dans la partie 1.3 ; en attendant reprenons la question du choix de ce thème de la liberté.

À l’issue d’une première lecture des fictions d’Agyeya (voir 1.4 ci-dessous pour les critères ayant présidé au choix d’Agyeya et de ses textes narratifs), une notion est clairement ressortie de l’ensemble des textes, celle de « liberté ». De fait, cette notion traverse toute l’œuvre sélectionnée (mais au-delà aussi, comme le montrent plusieurs de ses essais et de ses poèmes), comme si elle en constituait la trame ou le fil conducteur. Si ce constat est avant tout le résultat d’une interprétation personnelle des œuvres étudiées, il se trouve aussi évoqué par l’écrivain lui-même dans certains de ses commentaires, comme ici⁴ :

As a member of society I have felt the necessity to speak out for freedom, for social justice, for the dignity of the human person, for the pursuit of large common objectives ; as a poet I do not claim exemption from the duty so to speak and act. (Vatsyayan 1966 : 89-90)⁵

Ou à l’occasion d’un de ses discours dans le cadre de l’*Indian Congress for Cultural*

² Dans ce travail, « sens » et « signification » sont utilisés selon les définitions qu’en donne Rastier (2001 : 302), à savoir pour « sens » : « ensemble des sèmes inhérents et afférents actualisés dans un passage ou dans un texte. Le sens se détermine relativement au contexte et à la situation, au sein d’une pratique sociale » ; et pour « signification » : « signifié d’une unité linguistique, défini en faisant abstraction des contextes et des situations ».

³ Cette conscience, cette rigueur de l’écriture, si elle n’est pas universelle (pensons à l’écriture automatique des surréalistes), est en tout cas présente chez Agyeya.

⁴ Que l’on ne se méprenne pas sur le but de ce genre de citations. Les commentaires de l’auteur insérés dans cette partie introductive le sont à titre d’illustration de mon propos et non en tant que voix faisant autorité (parce qu’elle serait issue de l’auteur) ou en tant que confirmation indispensable à la validité de mon interprétation des textes.

⁵ Pour les citations et les références bibliographiques de S.H. Vatsyayan ‘Agyeya’, je reproduis le nom associé à l’ouvrage cité. En règle générale, l’écrivain signait ses textes argumentatifs et théoriques de son nom de famille, Vatsyayan, alors qu’il utilisait son pseudonyme, Agyeya, pour ses œuvres littéraires.

Freedom (ICCF), écrit en 1951 :

we must recognise the fact that the ideal of cultural freedom co-exists with the practical denial of such freedom to groups and classes, with social injustice and persecution. But in spite of these aberrations and local, aspectual or periodic limitations, I think it can be asserted with truth that cultural freedom has received the respect and adherence of the Indian intellectual at all times and is one of the basic concepts of the Indian cultural tradition. (ICCF : 6)

Pour Agyeya et son époque, la liberté représente non seulement un idéal, mais aussi et surtout une *expérience*, une recherche de mise en pratique qui doit mener à un résultat concret. Valorisée en tant qu'expérience – rappelant ainsi un des fondamentaux du XX^e s. et de l'approche scientifique – cette liberté guide et imprime concrètement tout le parcours de l'auteur, que ce soit dans ses œuvres (en tant que poète, essayiste ou narrateur) ou dans son action sociale (en tant qu'écrivain et révolutionnaire, ou simplement comme citoyen)⁶. En effet, durant toutes les années couvertes par ce travail – mais avant aussi et bien au-delà – c'est l'*expérience* qui prime sur tout le reste. Ainsi, les philosophes influents de l'hindouisme⁷ du XX^e s. comme Aurobindo ou S. Radhakrishnan

⁶ Dans les termes de l'auteur : « कृतिकार का उद्देश्य या लक्ष्य केवल अनुभव का सम्प्रेषण » (Agyeya 1989 : 84), « The artist's aim and purpose is the communication of experience » (Agyeya 1982b : 67).

⁷ Il va sans dire que le concept d'hindouisme doit être abordé avec circonspection. D'un point de vue historiographique, il est même inévitable de le déconstruire et de s'interroger sur sa véritable capacité à décrire de manière concrète et réaliste un ensemble de traditions, de coutumes, de pratiques socioreligieuses s'étalant sur plus de trois millénaires et ayant évolué au fil des siècles et des changements socioculturels. Cette déconstruction ne doit cependant pas viser à dénigrer ou à « délégitimer l'autorité de certains pandits et théologiens brahmanes à se prononcer sur ce qu'est l'hindouisme » comme le craint Smith (2005 : 112) par rapport à cette démarche, mais à *recontextualiser la provenance et la portée du discours des brahmanes* et leur « légitimité » à parler pour l'ensemble des Indiens non musulmans, non chrétiens, etc. Ce n'est pas le lieu ici de reprendre tout le débat qui continue d'alimenter les études consacrées à l'Inde et aux « religions » en général à propos de l'usage très problématique de ce concept. Parmi les innombrables essais consacrés à la question de la « naissance » et de la « définition » de l'hindouisme, on pourra consulter les articles de Llewellyn (2005), Sontheimer & Kulke (2001), Dalmia et Stietencron (1995), ou encore Halbfass (1988), avec cette réserve que les études de ce type, et spécialement Halbfass, éludent (quasi) systématiquement la période musulmane, passant directement de l'Inde sanskrite « classique » à la modernité et à la présence britannique. Par contre, il est nécessaire de préciser ma position sur ce sujet dans ce travail : le terme « hindouisme » sera ici considéré comme un outil servant à désigner et décrire cette vision particulière du monde qui fut élaborée à partir du XIX^e s. par les théologiens, philosophes et historiens des religions (indiens et non indiens) et qui consiste essentiellement en une réinterprétation à portée pratique et sociale du *vedānta* moniste, conçu comme un système englobant, à visée libératrice et universalisante. En ce sens, parler de « néo-hindouisme » ou d'un « hindouisme moderne » est un pléonasme, car l'hindouisme ainsi conçu appartient de fait à la

introduisent ce paradigme moderne dans leurs discours tout en faisant remonter l'origine de ce moyen de connaissance au modèle des rishis⁸.

L'*objectif* de cette thèse, et plus particulièrement des analyses qui lui servent de charpente, est par conséquent de vérifier que la « liberté » fournit à l'historien de l'Inde – qu'il appartienne à l'une quelconque des disciplines de l'histoire (intellectuelle, politique, philosophique, sociale, culturelle, des religions, etc.) – un instrument d'analyse efficace et puissant. Limité dans un premier temps à l'œuvre d'Agyeya, l'usage de cet outil analytique devrait permettre, par la suite, d'étudier un aspect important, bien que peu mis en évidence jusqu'à présent (voir l'état des recherches en 1.5), de l'Inde du XX^e s. en général. Cet éclairage nouveau devrait ainsi apporter une lumière et une profondeur supplémentaires au tableau de la société indienne reproduit de manière souvent répétitive par les recherches en sciences humaines et sociales faisant principalement appel pour ce faire aux notions de « religion », « caste », « identité », « nationalisme hindou », « sécularisme », etc.⁹

En d'autres termes, cette thèse a pour principal objectif de montrer que le thème de la liberté, avec ses diverses expressions lexicales correspondantes et sa riche polysémie, représente une notion-clé de l'œuvre d'Agyeya et qu'il peut fournir à l'histoire intellectuelle de l'Inde moderne un outil analytique dynamique et fécond, permettant d'éclairer l'évolution des enjeux du XX^e s. La vérification de la validité de cette hypothèse, et l'examen de sa portée heuristique, passe par l'analyse des œuvres de l'auteur et de l'évolution de son utilisation du thème de la liberté dans les années entourant l'Indépendance, un moment crucial de l'histoire de l'Inde.

Ne poursuivant pas une démarche philosophique ni normalisatrice, ce travail de

modernité et ne constitue pas la forme nouvelle d'un hypothétique « hindouisme » antérieur. Par conséquent, il n'est selon moi pas opportun de parler de « néo-hindouisme » comme l'a fait Hacker (1978), et d'autres à sa suite, ni de « modern Hinduism » comme le fait Fuller (2009). C'est précisément dans le sens de « nouveau » en tant que phénomène *naissant* à l'époque moderne, et non comme synonyme de « néo », qu'il faut lire l'expression « new Hinduism » chez Thapar (1989 : 228) : « The new Hinduism which is now sought to be projected as the religion of this community is in many ways a departure from the earlier religious sects ». Les explications ci-dessus permettront ainsi au lecteur de distinguer mon utilisation du terme *hindouisme* (sans guillemets) de celles des auteurs indiens cités dans les pages suivantes (avec guillemets).

⁸ Dans le cas d'Aurobindo, par exemple, Halbfass (1988 : 250) résume ainsi le procédé : « Such an experimenting with consciousness, understood as a renewal and actualization of the Hindu tradition, would also take up and neutralize the challenges posed by the experimental natural sciences and technological achievements of the West. In a sense, Aurobindo tried to revive and concretize the ancient ideal of the *ṛṣi* for the modern world ».

⁹ Ces notions sont définies et brièvement commentées au fil de leur apparition dans ce travail.

doctorat ne cherche en aucun cas à déceler et à proposer une définition universalisante ou univoque de la liberté. Ce qu'il privilégie est au contraire une perspective *historique et différentielle* visant à mettre en lumière et en contraste la multiplicité des expressions et des facettes de ce thème et sa complexité chez Agyeya en particulier et dans l'Inde moderne en général.

1.2. HYPOTHESE : L'APPORT DE LA FICTION HINDI A L'ETUDE DU THEME DE LA LIBERTE

La liberté constitue un des sujets principaux de la plupart des textes argumentatifs des leaders et penseurs indiens de la première moitié du XX^e s. (voir ci-dessous le chapitre 3.2). Cependant, si cette notion a déjà été abordée dans la littérature secondaire traitant de cette période historique, elle ne l'a encore jamais été de manière approfondie sous l'angle social *et* littéraire. Les quelques monographies qui se penchent sur la question de la liberté ou de la libération sont prioritairement guidées par l'analyse de ce thème chez les philosophes et les figures politiques majeures de l'Inde moderne, que ce soit en incluant plusieurs auteurs ou en se concentrant sur un seul de ces auteurs. C'est le cas par exemple de l'ouvrage de O'Connor (1977) qui se penche sur le double aspect politique et spirituel de la libération chez Aurobindo Ghose. Illustrant pour sa part le premier cas (une étude sur plusieurs intellectuels), l'ouvrage de Ghosh (2008) examine la notion de liberté, en parallèle avec celles de temps, de vérité et d'humanité entre autres, chez des classiques comme R. Tagore, Aurobindo, M.K. Gandhi et Vivekananda, auxquels il adjoint toutefois les philosophes Krishna Chandra et Kalidas Bhattacharyya, ainsi que trois professeurs de philosophie¹⁰. Si cet ouvrage, comme les autres appartenant à cette catégorie d'études, offre un certain intérêt du point de vue de l'analyse proposée, il aborde cependant la question de la liberté sous l'angle unique de la philosophie¹¹.

Étant donné l'intérêt largement partagé parmi la littérature secondaire sur ces

¹⁰ Le livre de Mahopatra (2009) fournit un autre exemple de ce genre d'ouvrages cherchant à analyser un concept spécifique – en l'occurrence « Swaraj » – en étudiant sa présence parmi les textes de M.K. Gandhi, B.G. Tilak, Aurobindo, R.M. Roy, R. Tagore et Vivekananda.

¹¹ La section suivante étant spécifiquement consacrée à l'état actuel de la recherche, seuls ces quelques exemples sont proposés ici.

auteurs et leur genre de discours (i.e. argumentatif), il paraîtra dès lors plus intéressant et novateur de modifier l'angle d'approche et de travailler sur les textes *narratifs*. Ceux-ci proposent en effet une façon foncièrement différente de formaliser le monde et demandent au lecteur une participation interprétative à la fois plus personnelle et plus engagée – pensons à l'importance de la méthode d'analyse sur les résultats et aux compétences littéraires et historiques du lecteur (de son « encyclopédie » pour reprendre la terminologie de Eco) d'une part, mais aussi à son implication dans le texte d'autre part, que ce soit par le « pacte de lecture » impliqué par la fiction ou par la part sensible et inconsciente du lecteur à l'œuvre dans le processus de lecture¹².

Nous reviendrons sur la méthode d'analyse dans la section suivante. Pour l'heure, revenons à notre hypothèse, qui voit dans le texte fictionnel hindi un matériau privilégié pour l'étude de la liberté dans le contexte de l'Inde des années 1930 à 1960. Cette hypothèse part du postulat qu'un texte narratif offre à son narrateur une plus grande liberté d'expression (le narrateur, contrairement à l'essayiste ou au leader d'opinion, n'étant pas conditionné par des contraintes et des enjeux électoraux ou idéologiques) et procure par conséquent au lecteur un *répertoire plus important de références culturelles* ainsi qu'une plus grande richesse sémantique et formelle que le texte argumentatif. Dans cet ordre d'idée, ajoutons que l'apport de la fiction à l'histoire intellectuelle provient également du *rôle cognitif* qu'elle est amenée à jouer pour le lecteur. Commentant et poursuivant Ricœur (*Du texte à l'action*, 1986), Bonoli (2008 : 156) explique que :

[l]a suspension [de l'incrédulité] dans laquelle se trouve la lecture du texte de fiction permet ainsi le déploiement d'une référence indirecte et productive, qui ne vise pas à reproduire des objets existants, mais qui, par le détour de configurations fictives, produit des modèles à travers lesquels il est possible de décrire de nouveaux aspects du réel.

La fiction présente ainsi un double avantage heuristique par rapport aux textes argumentatifs et normatifs. Tout d'abord grâce à la *liberté rédactionnelle* illimitée (a priori en tout cas) dont bénéficie le narrateur et ensuite grâce au travail interprétatif du lecteur de fictions, à qui est indirectement demandé d'aborder ce type de textes exploratoires¹³ selon une *lecture productive*, à savoir selon un « travail de réaction et de

¹² Une double part du lecteur que l'on peut appeler avec Jouve (1993 : 136) « lisant » et « lu » (voir ci-dessous note 17).

¹³ Pour reprendre Bonoli (2008 : 160), paraphrasant cette fois Wolfgang Iser (*L'acte de la lecture*, 1976) : « Le texte de fiction ne désigne pas quelque chose qui se trouve dans les systèmes sémantiques habituels, au contraire, il en explore les limites, il tente d'identifier des potentialités de sens qui donneront lieu à des significations nouvelles ».

dépassement des négations des formes symboliques familières» (*ibid.*: 159) ou, pourrions-nous ajouter, des concepts récurrents et familiers¹⁴.

Quant à l'apport de la littérature hindi à la connaissance de l'Inde moderne, est-il vraiment nécessaire de l'expliciter ? Sans faire de la littérature écrite en anglais une littérature étrangère à l'Inde – elle en fait pleinement partie, ne serait-ce que du point de vue constitutionnel qui fait de l'anglais une langue officielle, au même titre que le hindi – il va sans dire qu'elle ne saurait couvrir à elle seule les multiples pans de la réalité indienne et l'ensemble des opinions à son égard. La littérature écrite en hindi – comme celles des autres langues de l'Inde – fournit une perspective supplémentaire au tableau des années 1930-1960 ; une perspective centrale même, étant donné les liens indissociables que tissent entre eux le hindi et l'histoire sociopolitique du pays depuis maintenant deux siècles. L'idée n'est cependant pas de soutenir ici que la littérature hindi serait plus « réaliste » que son homologue anglaise – le présent travail n'a pas pour posture théorique une critique de la véridicité des dires fictionnels.

Ce que nous pouvons constater par contre, à tout le moins dans le cas des œuvres d'Agyeya, c'est que le passage par le hindi permet de rendre l'analyse d'une notion comme la « liberté » plus fine et différenciée que le passage par les versions anglaises. Ceci s'explique premièrement par la multiplicité des formes lexicales hindi utilisées dans les textes de l'auteur (i.e. *āzādī*, *chuṭkārā*, *mukti*, *svādhīnātā*, *svarāj*, *svatantrātā*, etc.), qui contraste singulièrement avec l'utilisation restreinte des seuls termes *freedom* et *liberty* dans ses traductions anglaises, et deuxièmement par les précisions sur les contextes culturels, politiques et linguistiques que peuvent nous fournir les différentes origines linguistiques de cette notion. Il est certain que l'analyse lexicale et sémantique proposée dans les pages du chapitre 4 n'aurait pu se faire sur la base des seules versions anglaises des textes d'Agyeya.

¹⁴ On ajoutera, comme le dit Montaut (2004b : 27), que « si la littérature a toujours une raison d'être, c'est bien de nous faire partager, par sa forme qui en appelle à l'émotion subjective et non à l'argumentation, cette imagination alternative, capable de dépasser les systèmes de représentation reconnus ».

1.3. APPROCHE THEORIQUE ET METHODE D'ANALYSE

1.3.1. De la théorie de la lecture à la sémantique interprétative

Afin de mener à bien cette analyse, une position théorique claire et une méthode appropriée à l'objet d'étude sont indispensables. Les outils théoriques employés dans ce travail sont essentiellement empruntés aux travaux d'Umberto Eco et de François Rastier, mais aussi, de manière plus globale, à l'analyse littéraire dans le courant de Genette et Maingueneau.

Le point de vue adopté pour aborder les œuvres narratives d'Agyeya est celui de la lecture et du modèle de « coopération interprétative » (Eco 1985 : 230 *sq.*) que Eco définit comme suit : « Par interprétation, on entend [...] l'actualisation sémantique de tout ce que le texte, en tant que stratégie, veut dire à travers la coopération de son Lecteur Modèle » (*ibid.* : 232). Selon cette approche, l'interprétation du contenu sémantique potentiel d'un texte n'est à rechercher ni dans les intentions de l'auteur – celles-ci sont non seulement inaccessibles au lecteur (l'auteur peut tout à fait n'avoir pas été conscient de certaines données de contenu que le texte semble pourtant impliquer) – ni dans le texte seul – qui contiendrait en lui-même, selon l'ancienne perspective herméneutique, sa propre signification que le lecteur se devrait de dévoiler – mais dans *l'interaction* entre le lecteur et le texte vu comme élément structuré et stratégique, dans la « coopération textuelle » qui s'installe au moment de la lecture¹⁵.

Ma conception de la notion de « lecteur » diffère toutefois de celle de Eco. Là où il fait intervenir un « Lecteur Modèle » postulé par le texte, mettant entre parenthèses le rôle du lecteur empirique – pour les mêmes raisons qu'il le fait pour l'auteur empirique – il me paraît au contraire nécessaire de parler pour ce pôle-ci du processus littéraire de « lecteur empirique », en ce sens que la pratique interprétative se situe toujours dans un cadre spatio-temporel concret et s'effectue par un individu fait de chair et de sang, au vécu jamais vierge. Tout lecteur est *forcément* un individu empirique, sans quoi – et sans qui – il n'y a pas de lecture possible. Une page blanche ne fait pas un texte, comme un être hypothétiquement sans vécu ne peut faire un lecteur¹⁶.

¹⁵ Eco (1985 : 78) exprime ceci en ces termes : « par 'coopération textuelle', on ne doit pas entendre l'actualisation des intentions du sujet empirique de l'énonciation mais les intentions virtuellement contenues dans l'énoncé ».

¹⁶ L'absence d'un texte, le vide là où serait *a priori* attendu un contenu concret, peut certes être

Dans le processus interprétatif, l'auteur (empirique, individuel, ou collectif) et ses intentions sont inaccessibles, c'est un fait – qui, bien que moins définitif dans le cas d'un auteur encore vivant, n'en reste pas moins vrai là aussi. Par contre, l'interprétant, le lecteur critique – le « lectant » comme l'appellent Picard (1989) et Jouve (1993) – est présent, indissociable de l'acte de lecture. Il représente un élément inévitable du processus interprétatif même si – est-il nécessaire de le préciser ? – il reste lui aussi insaisissable dans sa totalité¹⁷.

D'autre part, le Lecteur Modèle de Eco, et surtout la notion d'encyclopédie qui le sous-tend, est à mon sens problématique. Dans ce cas en effet, le risque est grand d'aboutir à une hiérarchisation des interprétations. Imaginons un instant qu'existe un lecteur à l'encyclopédie illimitée. Lui seul serait alors à même d'atteindre l'ensemble des contenus sémantiques d'un texte et tout autre lecteur, par contraste, en serait réduit à n'offrir qu'une interprétation inachevée, incomplète, fragmentée, voire erronée de celui-ci. Ne retomberait-on pas alors dans le problème de l'herméneutique essentialiste, dénoncé plus haut ?

Malgré cette réserve à l'égard du modèle de Eco, l'approche interprétative retenue pour ce travail est bien celle du point de vue « lectorial ». Afin toutefois que cette approche accordant au lecteur un rôle privilégié ne fasse de l'interprétation une pure pratique subjective ou « n'utilise » le texte à des fins idéologiques, il est indispensable qu'elle se rattache à une méthode d'analyse à prétention scientifique ; c'est à ce titre qu'est utilisée dans ces pages la « sémantique interprétative » de Rastier.

L'approche interprétative et « lectoriale » privilégiée dans ce travail exclut par

significatif. Ainsi par exemple du silence du politicien ou du philosophe sur un sujet nécessitant une prise de position. Toutefois, dans le cas qui nous intéresse, l'absence de texte (la page blanche) reste du ressort de l'inexistant, de l'inopérant, contrairement à un espace sciemment introduit par le narrateur entre deux paragraphes ou deux mots. Il s'agit alors dans ce dernier cas d'un choix rédactionnel, sémantique, nécessitant pour qu'il prenne sens, la participation du lecteur et de l'appareil coopératif qui l'aide à lire et comprendre le texte.

¹⁷ Si l'activité de lecture implique donc l'individu dans son entier, dans toute son épaisseur – physique, sensible, émotionnelle, psychologique, voire psychanalytique, mais aussi intellectuelle et critique – il est toutefois possible de distinguer en celui-ci trois parts actives à différents degrés et selon différentes modalités. Picard (1989) parle à leur égard de « liseur », « lu » et « lectant », le « liseur » correspondant justement à cette part physique, matérielle du lecteur. Ces trois instances développées par Picard sont reprises et résumées ainsi par Jouve (1993 : 34), qui leur préfère toutefois les termes de « lisant », « lu » et « lectant » : « Le 'liseur' est défini comme la part du sujet qui, tenant le livre entre ses mains, maintient le contact avec le monde extérieur ; le 'lu' comme l'inconscient du lecteur réagissant aux structures fantasmatiques du texte ; et le 'lectant' comme l'instance de la secondarité critique qui s'intéresse à la complexité de l'œuvre. La lecture se présente ainsi comme un jeu complexe entre trois niveaux de relation au texte. »

ailleurs d'aborder les textes selon les méthodes propres à la sociocritique, à la phénoménologie, à l'analyse pragmatique du discours, ou encore à la critique thématique, pour n'en citer que quelques-unes. La dernière nommée a toutefois pu retenir un moment notre attention du fait de son lien intrinsèque avec la notion de « thème » qui est au cœur du présent travail. De fait, la définition suivante de Collot (1988 : 81, 86) qui expose un certain nombre d'aspects centraux à cette critique, pourrait faire penser que la problématique adoptée dans cette recherche y trouverait autant d'éléments propres à satisfaire ses attentes méthodologiques :

le thème selon la critique thématique [...] exprime la relation affective d'un sujet au monde sensible ; il se manifeste dans les textes par une récurrence assortie de variations ; il s'associe à d'autres thèmes pour structurer l'économie sémantique et formelle d'une œuvre. [...] La méthode suivie par la thématique [...] repose en effet sur un parcours minutieux du texte, sur un inventaire exhaustif, puis sur une mise en perspective des différentes occurrences du thème, dont les résultats sont objectivement contrôlables et virtuellement formalisables.

Le fait de parler de « thème » dans ce travail se verrait ainsi justifié par les qualités distinctives (relation affective, récurrence et variations, inscription dans un réseau de thèmes) qui se retrouvent dans la notion de « liberté » telle qu'utilisée dans l'œuvre d'Agyeya. Autant son aspect *récurrent* et *global* que la *transformation* de ses significations au fil des œuvres pourrait répondre aux critères établis par le thématisme.

Pourtant, au-delà de ce principe commun de récurrence, l'objectif de ce travail et sa base épistémologique diffèrent radicalement de ceux de la critique thématique. Il s'agit ici prioritairement de faire ressortir et de décrire la diversité et la variabilité diachronique des sens de la « liberté », alors que la critique thématique a pour projet essentiel le dévoilement de la « cohérence interne » de l'œuvre¹⁸. Si ce travail de doctorat comporte effectivement une certaine vision englobante, il n'épouse par pour autant la visée totalisante, homogénéisante, systématique et phénoménologique de la critique thématique. Il ne s'agit pas ici de rechercher une cohérence cachée qui traverserait toute l'œuvre de l'auteur, mais bien de développer et la polyvalence du thème, avec ses « contradictions » possibles, et ses relations aux diverses composantes du social. Au lieu de vouloir « ramener le divers à l'un » (Jouve 1993 : 69), ce travail cherche au contraire à

¹⁸ Comme le dit Jean-Pierre Richard, un des principaux auteurs de ce courant – avec Jean Starobinski, Georges Poulet et Jean Rousset : « L'essentiel, en lui [le thème comme 'principe concret d'organisation'], c'est [...] cette identité cachée qu'il s'agira de déceler sous les enveloppes les plus diverses » (Richard 1961 : 24).

faire parler la *multiplicité des sens* de la « liberté », en fonction de leurs contextualisations, littéraires comme historiques.

La notion de « thème » résiste-t-elle alors au passage à une autre méthode, comme celle de la sémantique interprétative, que nous allons désormais suivre ? Rastier, qui en est le théoricien le plus en vue, dénonce justement dans un premier temps l'insuffisance de cette notion (Rastier 1995 : 223) :

Soit elle désigne une catégorie transcendantale, ou un schème, voire un archétype au sens jungien, alors que notre objectif est de montrer la formation et l'évolution des thèmes au sein d'une sémantique historique et comparée [...]. Soit elle s'applique à la relation d'un sujet au monde, et veut en faire la cause de son langage, alors même que cette relation est médiatisée par son expression. Dans les deux cas l'autonomie relative du sémiotique se trouve érudée, le monde ou le sujet philosophique gouvernant la problématique du thème.

Nous l'aurons compris, de la critique thématique à la sémantique s'opère un changement de paradigme épistémologique radical. Mais Rastier n'estime pas pour autant nécessaire de jeter le bébé avec l'eau du bain ; il garde en usage la notion de thème, tout en la redéfinissant en ces termes : « structure stable de traits sémantiques (ou *sèmes*), récurrente dans un corpus, et susceptible de lexicalisations diverses » (Rastier 2001 : 197). L'avantage d'une telle définition du thème est qu'aucune forme lexicale, aucun « mot-vedette » ne le caractérise plus que ne le feraient les autres : « La voie sémantique [...] relève de la linguistique du texte et ne confère pas de prééminence à un mot-vedette identifié par son signifiant : elle spécifie le thème au sein de réseaux de récurrences et de transformations » (*ibid.* : 196). Une dernière définition permettra de clarifier la façon dont est comprise la notion de thème dans le chapitre consacré à l'analyse des textes (*ibid.* : 200)¹⁹ :

Un thème, ainsi défini comme molécule sémique, peut ainsi recevoir des expressions diverses, par des unités qui vont du morphème au syntagme. Nous les nommerons, pour simplifier, *lexicalisations*, en distinguant des lexicalisations synthétiques qui manifestent au moins deux sèmes, et des lexicalisations analytiques, qui n'en manifestent qu'un. En effet, un thème peut être manifesté de manière diffuse, par exemple dans un paragraphe où ses divers sèmes seront lexicalisés tour à tour.

¹⁹ Les termes de linguistique sont utilisés dans ce travail dans le sens qu'en donne Rastier (voir son glossaire dans Rastier 2001 : 297-303 ; ce glossaire est aussi disponible en ligne : http://www.revue-texto.net/Reperes/Glossaires/Rastier_Glossaire.html). Sauf exception, ils ne seront donc pas explicitement définis au moment de leur première occurrence.

L'analyse proposée dans le chapitre 4 ne consiste par conséquent pas à examiner uniquement, et systématiquement, les signifiants hindi du terme 'liberté' (comme *āzādī* ou *svādhīnātā*). Le thème pourra, au contraire, aussi être recherché sous la forme d'un mot ou d'un syntagme partageant simplement avec le signifié 'liberté' un ou plusieurs de ses éléments constituants (sèmes), sans être formellement identique à une des lexies présentées dans la section 3.1.1²⁰. La sémantique interprétative de Rastier dont s'inspire cette analyse sera appliquée de manière *expérimentale* aux sources de ce travail, dans le but de vérifier la validité de notre hypothèse de départ sur la valeur heuristique particulière de cette notion-clé de l'œuvre d'Agyeya.

En bref et à titre illustratif de cette méthode que nous appliquerons de manière ponctuelle pour les romans et les nouvelles dans leur ensemble, mais de façon plus détaillée pour les nouvelles utilisées comme récits emblématiques de chacune des périodes analysées (voir 1.4.1), prenons le texte « Bandom kā Khudā, Khudā ke bande » (1941). Dans un passage situé au deux tiers de la nouvelle, le personnage principal, Anand, approche du but de sa balade dans l'Himalaya et se remémore la ville, agitée, sale, qu'il a laissée pour un temps. Dans les huit lignes du passage concerné, seul le mot *mukti* apparaît, une fois, comme signifiant exprimant directement le thème « liberté ». Par contre, plusieurs autres expressions évoquent ou contiennent les sèmes de ce thème. Par exemple, nous trouvons le substantif masculin *pār*, « rive, côté », qui contient les sèmes /passage/, /traversée/, /extrémité/, /limite/, /ailleurs/, /mouvement/. Sa suite de sèmes fait tout de suite penser au terme *nistār*, « franchissement, délivrance », qui figure dans la liste des lexies signifiant « liberté » présentées dans la section 3.1.1. Sans être lui-même une forme lexicalisée du thème de la liberté, le substantif *pār* s'inscrit donc tout de même dans le « réseau de récurrences et de transformations » (Rastier 2001 : 196) de notre thème et permet, surtout, de préciser le sens de *mukti* dans ce passage. Le mot *pār* participe ainsi au même titre que *mukti* au thème « liberté » et permet par les isotopies /mouvement/ et /passage/ (d'un état ou d'un lieu à un autre) de souligner l'importance des idées de *chemin* et de *transition*, afférentes à la notion de liberté. C'est la prise en compte de ce genre d'éléments lexicaux qui nous permet, dans le chapitre 4, de montrer

²⁰ Les conventions typographiques utilisées par Rastier ont été reprises pour ce travail, spécialement pour le chapitre 4. Elles sont résumées comme suit par Hébert (2011 : 2) : « La convention symbolique [...] permet de distinguer, par exemple, le signe (le mot, la lexie) (1) « concret » ; du signifié qu'il véhicule, (2) 'concret' ; du signifiant de ce signe, (3) *concret*, constitué des phonèmes *c-on-c-r-et* et des lettres *c-o-n-c-r-e-t* ; du sème (4) /concret/ (dans 'couteau', par exemple) ou de l'isotopie (5) /concret/ (dans « couteau d'acier », par exemple) ; de la classe sémantique (7) //concret// (qui contient les signifiés 'maison', 'chat', 'vent', par exemple) ».

que la liberté, à ce stade de l'œuvre d'Agyeya (i.e., le début des années 1940), est avant tout marquée par l'idée de *chemin à parcourir*, de but à atteindre et de changement espéré. Une lecture « naïve » de la nouvelle aurait peut-être permis d'arriver à même cette conclusion, mais c'est l'application de cette méthode interprétative qui rend la conclusion valide.

1.3.2. La question du « thème » et son rapport à l'histoire intellectuelle

Une autre raison qui nous incite à nous distancier de la critique thématique provient du fait que l'idée de « cohérence », qui constitue un des fondamentaux de cette dernière, forme un des principaux écueils à l'histoire intellectuelle. Cette dernière, alliant l'étude du texte à celle de son contexte historique, perd en effet toute pertinence critique si elle se fixe pour objectif premier de rechercher une cohérence totale derrière le(s) texte(s) étudié(s). Ceci ne nie pas la possibilité d'une certaine forme de cohérence traversant l'œuvre analysée ; ce que cette affirmation implique, c'est le rejet d'une étude historique centrée sur cette idée.

Quentin Skinner, le célèbre historien de l'École de Cambridge, faisait déjà remarquer à la fin des années 1960 que cette pratique décontextualisante représentait une des principales sources de lectures « mythologiques » dont faisait alors preuve l'histoire des idées. Cette dernière était accusée de n'offrir qu'une approche purement textuelle, réduisant l'Histoire à la représentation d'une pure circulation d'idées abstraites, sans aucune contextualisation socio-historique. Dans son article majeur (1988 [1969]) sur les dangers associés à cette approche, Skinner en dénonçait notamment l'axiome central qui voulait que la signification de « l'essence d'une idée » pût rester inchangée, et rejetait d'un même élan l'idée qu'une telle « signification essentielle » pût tout simplement exister (1988 : 55). Le remède à ce type d'erreur était selon lui « d'étudier non pas la signification des mots, mais leurs *usages* » dans le texte *et* dans le contexte historique de leur énonciation (*ibid.* ; je souligne). Plus largement, deux approches rendaient la démarche historique impraticable et injustifiable : celle qui ne s'intéressait qu'au texte lui-même, et celle qui ne se penchait que sur le contexte socio-historique, reléguant le texte à un produit sans grande importance sémantique.

Pour sortir de l'impasse à laquelle menaient ces deux types d'approches, une perspective les incluant toutes deux s'imposait. Apparaissait alors *l'histoire intellectuelle*, qui prit peu à peu le dessus sur l'histoire des idées. Plutôt qu'un long développement sur

les particularités de cette discipline, reprenons la définition qu'en propose Dosse (2003 : 11), un de ses spécialistes français :

Sans visée impériale, cette histoire intellectuelle a simplement pour ambition de faire consoquer ensemble les œuvres, leurs auteurs et le contexte qui les a vus naître dans une démarche qui récuse l'appauvrissante alternative entre une lecture internaliste des œuvres et une approche externaliste privilégiant les seuls réseaux de sociabilité. L'histoire intellectuelle entend rendre compte des œuvres, parcours, itinéraires, par-delà les frontières disciplinaires.

C'est en ce sens et dans cette perspective d'une histoire intellectuelle faisant jouer entre eux le texte et le contexte social que j'inscris mon travail. Cette approche se révèle d'autant plus pertinente qu'elle répond à une attente similaire exprimée par l'auteur de *Tār saptak* (1943), qui écrivait, dans son « post-scriptum » à l'édition augmentée de 1963 :

शब्द की अर्थवत्ता की खोज में शब्द की ऐतिहासिक और अर्थ की सामाजिक परख दोनों निहित हैं, और अर्थवान् शब्द का संवेदन (सम्प्रेषण) हो ही नहीं सकता बिना युग-सम्पृक्ति के। (Agyeya 2000 : 243)

La recherche du sens d'un mot implique et l'examen historique du terme et l'examen de sa valeur sociale ; un mot signifiant ne peut être perçu (communiqué) sans contextualisation²¹.

Pour la recherche présentée dans ces pages seront donc essentielles *et* l'attention portée à *l'usage pluriel et changeant* des termes dans les textes sélectionnés *et* la prise en considération du *contexte lui aussi changeant*, dans lequel ces multiples termes, vecteurs du thème de liberté, se sont inscrits.

Par ailleurs, outre sa méthode, le champ traité par l'histoire intellectuelle entre parfaitement en résonance avec le cadre et la démarche de cette recherche-ci. Cette dernière traite effectivement des écrits et des positions d'une certaine élite indienne. Il ne sera donc pas question ici d'examiner ce que la liberté a pu signifier pour la grande majorité des Indiens, qu'ils aient appartenu aux classes « subalternes », paysannes, ou ouvrières. Bien qu'à contre-courant d'une tendance forte parmi les études actuelles, celle-ci ne retient donc explicitement du sous-continent indien que la production littéraire de quelques auteurs et leaders « intellectuels » – si tant est que Gandhi, par exemple, puisse être considéré comme tel. Mais cela ne signifie pas pour autant que ce type d'histoire soit nécessairement associé à une vision élitiste, ni qu'elle exclue de ses

²¹ Ici, comme partout ailleurs, la traduction française est de moi, sauf quand cela est spécifié.

champs d'intérêt et d'influence les autres acteurs sociaux. En somme, la démarche qui se propose d'être menée ici, en travaillant sur les textes en langue vernaculaire (dans le cas d'Agweya, et des autres intellectuels quand cela est possible), offre déjà un premier contrepoint aux « grands récits » de l'histoire impérialiste. Sans pleinement s'inscrire dans la pratique de l'histoire connectée²², elle s'en inspire en tout cas quant au souci premier de décentrement prôné par celle-ci – encore qu'il ne soit pas inapproprié de considérer qu'Agweya, de par son parcours intellectuel cosmopolite, puisse incarner à titre personnel et exemplaire le processus de rencontres culturelles formant le matériau de cette démarche historique.

Il peut être nécessaire de le préciser à ce stade : l'approche adoptée ici n'est pas une histoire *des* intellectuels, en ce sens qu'elle ne se concentre pas sur leurs milieux sociaux et leurs biographies. C'est leurs *discours* et l'engagement social et idéologique qu'ils ont incarné qui justifient la place privilégiée qui leur est accordée dans ce travail. Si le but n'est par ailleurs pas de définir et de cerner un profil spécifique d'intellectuels, quelques éclaircissements à ce propos s'imposent. Les critères permettant de ranger tel ou tel type d'individu, telle ou telle classe sociale parmi cette catégorie n'ont pas manqué d'alimenter les discours politiques et académiques. Je n'en ferai cependant pas l'historique²³. Par contre, la définition suivante de François Chaubet servira de base à ce qui constituera la figure de « l'intellectuel » dans cette étude. Elle provient d'un article qui revient sur les étapes de cette discipline et sur ce qu'elle doit à l'École de Cambridge ainsi qu'au *linguistic turn* :

Ainsi nous prendrons le terme d'« intellectuel », non pas seulement dans le sens étroit d'homme de culture engagé en politique, mais dans un sens beaucoup plus large, celui de l'homme de culture dont les productions littéraires, artistiques, savantes, mais aussi les activités politico-intellectuelles, ont un impact sur les façons de représenter, de penser le monde et de le vivre. (Chaubet 2009 : 180)

En parlant « d'homme de culture engagé en politique », Chaubet fait à n'en pas douter référence au type d'intellectuel que Sartre avait en tête²⁴. Si la définition du philosophe

²² Pour une présentation illustrative de cette pratique, voir l'article programmatique de Bertrand (2007), ainsi que l'article de Burger (2010) sur son apport dans le cas des relations Inde-Europe.

²³ Pour cela, voir Dosse (2003 : 25 *sq.*). De même, sur la nature des « intellectuels » et le rapport de leur « classe » à l'hégémonie sociale, selon la critique de Gramsci, voir Scott-Smith (2002 : chap. 1).

²⁴ « Produit de sociétés déchirées, l'intellectuel témoigne d'elles parce qu'il a intériorisé leur

existentialiste est par trop restrictive pour correspondre à tous les auteurs abordés dans le chapitre 3, elle garde néanmoins une certaine forme de pertinence lorsqu'il s'agit de l'appliquer au cas d'Agyeya. De fait, l'auteur hindi lui-même vient en quelque sorte fournir de l'eau au moulin de Sartre en affirmant :

जो साहित्य या काव्य अपने समय की चिन्ताओं को, सन्देहों को व्यक्त करता है, मूल्यों का संकट पहचान कर उन नये मूल्यों को पाने को छटपटाता है जो इस संकट के पार बचे रह सकते हैं, वही आज का साहित्य है। (Agyeya 1989 : 75)

Writing which reflects the anxieties and doubts of its time, recognises the crisis of values and struggles to find those new values which may survive beyond the crisis – only that writing or poetry is the literature of today. (Agyeya 1982b : 59)

Plus explicitement, l'écrivain se compte lui-même parmi les intellectuels dans un commentaire qu'il fait sur le type de liberté que seraient sensés revendiquer ceux-ci et qui devrait s'inspirer de la conception de Gandhi, qui ne voulait pas séparer le politique des autres domaines sociaux :

बौद्धिक स्वातन्त्र्य का दावा न केवल शुद्ध राजनैतिक दावा नहीं है बल्कि हमें उसे राजनैतिक दावा बनने भी नहीं देना चाहिए। यह दावा राजनैतिक सन्दर्भ से बड़ा है क्योंकि स्वाधीनता राजनीतिक स्वातन्त्र्य से बड़ी है। बौद्धिक को और विशेष रूप से सर्जनशील कलाकार को केवल राजनैतिक स्वतन्त्रता का दावा न करके कला-जगत् की स्वायत्ता का दावा करना है—जो दावा और जिसके लिए किया गया संघर्ष राजनीति से बड़ा हो जाता है। (Srot aur setu, p. 134, cité dans Shah 2002 : 70)

Non seulement la revendication d'indépendance (*svātantrya*) par les intellectuels ne se limite pas à une revendication purement politique, mais qui plus est nous ne devons pas la laisser devenir telle. Cette demande dépasse le cadre politique parce que l'autonomie (*svādhīnātā*) est plus importante que l'indépendance politique. L'intellectuel, et plus particulièrement l'artiste, ne doit pas se limiter à l'indépendance politique, mais doit revendiquer l'autonomie (*svāyattā*) du monde des arts – cette revendication et la lutte pour l'obtenir sont plus importantes que la politique.

Après cette partie exposant les critères méthodologiques et l'approche épistémologique adoptés pour ce travail, il est à présent nécessaire d'explicitier les raisons ayant présidé aux choix de l'époque examinée, du genre littéraire sélectionné et de l'auteur retenu

déchirure. C'est donc un produit historique. En ce sens aucune société ne peut se plaindre de ses intellectuels sans s'accuser elle-même car elle n'a que ceux qu'elle fait», *Plaidoyer pour les intellectuels*, 1972, cité par Dosse (2003 : 86). Cette conception, selon laquelle l'intellectuel est par définition engagé dans les grands débats sociétaux et politiques de son temps, a néanmoins connu de nombreux détracteurs, notamment de l'autre côté de la Manche.

pour cette thèse. Cette étape permettra de montrer en quoi l'époque choisie est cruciale pour le thème qui nous intéresse et en quoi le choix des œuvres narratives d'Agyeya peut apporter un regard novateur et enrichissant pour une histoire intellectuelle centrée sur l'Inde des soixante premières années du XX^e s.

1.4. SELECTION DES SOURCES

1.4.1. Sélection de la période : 1936-1961

Cette période d'un quart de siècle a été choisie pour son rôle central dans l'histoire de l'Inde du XX^e s. Couvrant des événements aussi capitaux que la lutte pour l'indépendance, la Partition et les premières années de l'époque postcoloniale de l'Union indienne, elle a forgé pour longtemps les conceptions indiennes, et étrangères, des rapports entre religion²⁵ et politique, nationalisme hindou et sécularisme ou encore entre conservatisme et « modernisme ». Mais c'est aussi et surtout une époque qui se distingue par son alternance d'espoir, d'engouement (pour la cause indépendantiste notamment) et de perte de valeurs, de désillusions. Succédant à un demi-siècle de didactisme, de nationalisme exalté et de croissance politico-littéraire de la part du hindi (c'est-à-dire les périodes Bharatendu et Dvivedi d'après le nom de leurs principaux maîtres à penser, voir 2.2 ci-dessous), l'époque qui nous concerne est surtout marquée par la perte des repères et les désillusions qui se succèdent : échec du mouvement du Califat en 1922,

²⁵ Quand j'utilise le terme de religion(s) en dehors des définitions données par les auteurs cités, je l'entends dans le sens de Hanegraaff (1999 : 372 ; je souligne) qui le définit, *au pluriel*, comme suit : « any symbolic system, embodied in a social institution, which influences human action by providing possibilities for ritually maintaining contact between the everyday world and a more general meta-empirical framework of meaning ». Hanegraaff définit également « la » religion (comme concept au singulier), identique à la précédente mais sans l'appartenance institutionnelle. Toutefois, et bien que cette dernière notion soit constamment utilisée par les auteurs cités, je ne peux, en tant qu'historien, suivre cette optique qui en fait un objet indéterminé, non conditionné par les circonstances historiques et sociales. La notion de « spiritualité », qui s'ajoute chez Hanegraaff en contrepoint à celle de « religions » (au pluriel) et que je privilégie dans ce travail par rapport à celle de « religion » (singulier), est définie ainsi : « any human practice which maintains contact between the everyday world and a more general meta-empirical framework of meaning by way of the individual manipulation of symbolic systems » (*ibid.* ; je souligne).

montée des revendications communautaires, lenteur du processus d'indépendance, Seconde guerre mondiale, tragédie de la Partition, explosion de la corruption à partir de l'Indépendance, etc. Une telle situation ne peut qu'être captivante à étudier, notamment du point de vue des (tentatives de) réponses proposées par ses acteurs littéraires. Le choix de l'écrivain (voir ci-dessous) n'est, dans ces conditions, pas anodin.

D'un point de vue historiographique, un réflexe assez commun est de diviser l'histoire de l'Inde moderne en deux grandes phases ; une première période, coloniale, qui débute avec la Révolte de 1857 et se clôt avec l'Indépendance et la Partition, et une seconde, postcoloniale, qui part de cette date charnière pour s'étendre jusqu'à la fin du XX^e ou au début du XXI^e s. L'imposante histoire dirigée par Bipan Chandra fournit probablement l'exemple le plus parlant d'une telle division puisqu'elle se traduit par la réalisation matérielle de deux volumes distincts, basée sur cette ligne de partage (Chandra 2001 et 2000).

À l'encontre de cette pratique, il me paraît plus intéressant d'insérer cet événement central qu'est l'Indépendance au sein d'une période qui l'englobe, et la déborde de part et d'autre. En effet, si le premier but de cette recherche est d'observer et de décrire l'*évolution* de la notion de liberté dans l'Inde moderne, ce n'est qu'à condition que soit privilégiée une continuité historique additionnée d'une certaine épaisseur contextuelle, intégrant les changements et les bouleversements qui l'ont façonnée. Plutôt que de mettre d'emblée au premier plan la rupture de 1947, en insistant sur le conflit potentiel entre les attentes et projections précédant cet événement et les désillusions qui lui font suite, nous gagnerons en finesse d'analyse à considérer le quart de siècle sélectionné comme une « tranche » d'histoire complète, bien que divisible en plus petites parts, dans laquelle une notion comme la liberté se construit et se développe dans ses multiples facettes sociales, politiques, économiques, religieuses et littéraires. Qui plus est, le fait d'aborder ainsi une période dans son ensemble permet aussi d'interroger la nature et la pertinence de la division généralement opérée par rapport à cette année-là²⁶.

Comme 1947 ne constitue plus selon ces critères une borne temporelle à part entière, il est nécessaire de fixer deux autres dates pour encadrer la période étudiée. La première, 1936, a été choisie pour la place importante qu'elle joua à plus d'un titre autant dans l'histoire littéraire hindi que dans la politique mondiale. Cette année marque, avant toute chose pour les lettres indiennes, la naissance de la All-India Progressive

²⁶ Mann (2005 : 26-28) également rend attentif aux enjeux de la périodisation, jamais anodine, et notamment à l'importance de la discipline (politique, économie, etc.) sur les choix qui la déterminent.

Writers' Association (AIPWA), présidée pour sa première séance à Lucknow par Premchand. Dans l'histoire de la littérature hindi, elle imprime aussi une transition capitale dans le rapport des écrivains à la société. Pour dire les choses simplement, il n'est plus question de romantisme et de symbolisme à la manière du *chāyāvād* ; à présent il s'agit de représenter la société par un art réaliste et politiquement engagé, en l'occurrence selon une vision largement dominée par le point de vue marxiste et anti-impérialiste. 1936 marque aussi le début de la guerre civile en Espagne, un événement capital dans l'histoire de la lutte entre l'idéal républicain et le fascisme montant qui ne sera pas sans affecter, via la Seconde guerre mondiale, la situation en Inde.

Pour Agyeya, il s'agit également d'une année importante pour sa production littéraire ; elle marque un changement de perspective sur la politique anticoloniale. Il a rédigé cette année-là plusieurs nouvelles qui montrent une affirmation croissante de l'importance de l'individu et de la libre-pensée, et un éloignement progressif du « dogmatisme » de ses anciens compagnons de lutte. Les récits de cette année illustrent fortement cette transition entre une époque où son discours se pensait dans la lignée de la rhétorique révolutionnaire et une autre où s'affirme de plus en plus l'individualisation de ses personnages et la quête libératrice.

À l'autre extrémité, la date de 1961 a été choisie avant tout parce qu'elle correspond à la dernière œuvre fictionnelle majeure d'Agyeya, à savoir *Apne apne ajnabī* (ci-après AAA). Il s'agit donc en premier lieu d'une clôture littéraire. Mais cette année est aussi importante au niveau politique. Elle marque l'année où l'Union indienne annexe le dernier territoire qui lui échappait, celui de Goa (qui appartenait jusque-là au Portugal), et acquiert ainsi à peu de choses près les frontières qui sont les siennes actuellement. « À peu de choses près », car l'année suivante ses frontières du Cachemire et de l'actuel Arunachal Pradesh sont contestées par la Chine qui se déploie brièvement (un mois) mais radicalement sur le territoire indien. Ceci marque la fin des rapports « amicaux » entre les deux pays et le début du rapprochement entre l'Inde et les États-Unis, ainsi que la rupture sino-soviétique. Intérieurement, 1961 représente la fin d'une décennie capitale pour sa géographie politique. Ce fut en effet en 1956 que la plupart des États actuels furent redéfinis, sur la base de critères linguistiques et ethniques.

Cette période sélectionnée a ensuite été divisée en trois sous-périodes, correspondant à autant de moments distincts dans l'œuvre d'Agyeya, pour la partie analytique présentée dans le chapitre 4. Le début de ce chapitre revient sur les raisons de cette subdivision.

1.4.2. Sélection du genre textuel : la fiction

Le choix de travailler sur des œuvres fictionnelles (romans et nouvelles) répond avant tout au constat que les études en sciences humaines et sociales basent dans leur grande majorité leurs recherches sur les textes normatifs ou argumentatifs des mouvements religieux, ou sur les essais de quelques politiciens et philosophes, laissant de côté les sources dites « littéraires ». Il m'a dès lors paru prometteur et important de me tourner vers un type de textes peu exploré hors de l'Inde (car très peu traduit) et dont l'intérêt n'est pourtant plus à prouver, comme le montrent depuis une vingtaine d'années en Inde le nombre croissant d'études historiques qui se penchent sur les événements entourant la Partition dans les récits littéraires²⁷. Cependant, pour une très grande majorité des monographies et articles sur le sujet, les auteurs ont focalisé leurs recherches sur un nombre plutôt restreint de mouvements et de figures politico-religieuses emblématiques de l'Inde moderne, laissant de côté les écrivains – sauf, parfois, lorsque ceux-ci ont écrit en anglais – et les acteurs sociaux ne faisant pas partie de l'élite – à l'exception du mouvement historiographique des subalternistes (*subaltern studies*), initié dans les années 1980 et accordant une place centrale aux couches de la population non dirigeantes.

La seconde raison à ce choix a déjà été abordée dans la partie 1.2, où elle était présentée comme hypothèse même de ce travail. Je n'y reviendrai pas, me contentant ici de mentionner les sources retenues pour la partie analytique. Ce sont prioritairement les œuvres narratives rédigées en hindi (la langue dans laquelle Agyeya a écrit quasiment toutes ses fictions) ; à un deuxième niveau d'importance seulement seront intégrées à l'analyse les (rares) sources en anglais (essentiellement les traductions de l'auteur lui-même), avant tout à des fins de comparaison lexicale. Dans une section distincte, il sera finalement fait appel à quelques essais, dans le double but de voir comment la notion de « liberté » se développe après 1961 – puisque Agyeya n'écrit plus de roman ni de nouvelle après cette date – et d'examiner comment le discours argumentatif de

²⁷ Cette perspective peut s'inscrire en parallèle avec la critique postcoloniale des sciences sociales, dont l'enjeu est résumé par Montaut (2004b : 13) : « L'histoire coloniale, qui coïncide pour l'Asie du Sud avec l'entrée dans la modernité, est au cœur de la critique indienne de la modernité, comme de sa saisie des affrontements communautaires aujourd'hui. Et l'utilisation de la littérature par les historiens indiens est liée à une réécriture de l'histoire coloniale par ceux qui se sont eux-mêmes donné pour tâche l'étude des humbles et des opprimés (en anglais 'subalterns'), les subalternistes, problématisant d'un coup l'objet littéraire comme directement pertinent dans le champ des sciences sociales ».

l'essayiste se situe par rapport à celui des intellectuels ; cette section formera ainsi une sorte d'étape intermédiaire avec le chapitre spécifiquement consacré à l'apport de l'œuvre fictionnelle de l'écrivain hindi par rapport aux textes des intellectuels indiens face au thème de la liberté. Font donc partie des sources utilisées pour cette thèse les trois romans d'Agyeya – *Śekhar : Ek jīvānī* (1941 et 1944), *Nadī ke dvīp* (1951) et *Apne apne ajnabī* (1961) – ainsi que les trente-huit nouvelles écrites entre 1936 et 1957²⁸.

1.4.3. Sélection de l'auteur : S.H. Vatsyayan 'Agyeya'

Quant au choix de l'auteur, il se base sur le fait qu'Agyeya s'est toujours montré très critique et distant à l'égard des comportements et des discours codifiés – on comprendra l'avantage d'étudier un auteur adoptant une telle position en repensant aux caractéristiques de la période choisie (voir ci-dessus 1.4.1)²⁹. Il a constamment adopté une position « dissidente », interrogeant et critiquant, tout en s'en inspirant, autant la tradition brahmanique dont il était issu par naissance que les aspects excessifs et négatifs, à ses yeux, de ce qu'il était convenu d'appeler la « civilisation occidentale ». En cela, il représente comme nul autre écrivain de son temps la figure même de l'intellectuel moderne³⁰.

Inclassable, « inconnaisable » (traduction de son pseudonyme), il représente cependant une figure incontournable et emblématique de la pensée moderne indienne et de ses interactions avec les autres cultures mondiales, notamment européenne. À ce titre, il peut être perçu symboliquement comme un « pont culturel », à double titre: a) en tant

²⁸ Même si Agyeya est avant tout connu pour sa poésie, il n'était pas question d'analyser ici son œuvre poétique, pour la simple raison qu'il n'entrait pas dans mes projets d'étendre mon travail à ce genre. S'il fallait une raison supplémentaire, l'auteur lui-même m'en fournit une très claire, bien qu'elle puisse être discutée bien sûr : « Le sens de la poésie devrait se donner de lui-même » (Agyeya 2000 : 232).

²⁹ Das (1990 : 147) fait explicitement le lien en parlant des écrivains contemporains d'Agyeya : « Born in an age of crisis and thrown into a world without received values such writers would consecrate their lives to searching for a new basis on which values could be re-established ». Une affirmation largement partagée par les connaisseurs de l'écrivain.

³⁰ Pour rappel (cf. 1.3.2 ci-dessus), un des critères qui pourrait aisément définir l'intellectuel serait cette « pratique de l'écart qui lui permettrait de conserver une autonomie et un sens critique vis-à-vis des institutions du pouvoir » (Dosse 2003 : 28). Malinar (1997 : 233) insiste pour sa part sur la nécessité d'intégrer à l'interprétation des œuvres d'Agyeya (notamment de *ŚEJ*) la double dimension sociohistorique (Inde et situation coloniale) et biographique (Agyeya et l'aliénation de l'identité individuelle).

qu'auteur illustrant la *transition* entre les deux époques encadrant l'Indépendance, ou de manière plus large entre deux moments de l'histoire, et b) comme écrivain jonglant avec les cultures « indienne » et « occidentale », passant constamment de l'une à l'autre en utilisant les concepts de la seconde pour réinterpréter l'héritage de la première, et inversement – un parfait exemple de pensée métissée. Comme le résume (et l'incarnait lui aussi) Verma (1998 : 340 ; je souligne) :

It was no longer a conflict between two civilizations – Indian and European – representing different ideals, the conflict was rather *internalized*, as it were, within each civilization, each representing a facet frequently in collision with some other facet of the same civilization. At the same time, the conflict was universalized, transcending national and cultural boundaries.

La recherche constante d'une nouvelle voie adaptée à la situation et basée sur l'expérience individuelle, de même que le sentiment d'aliénation, de perte identitaire, marque très certainement l'esprit de cette époque. Comme nul autre, Agyeya s'est fait « explorateur de chemins ». Cette appellation, utilisée par l'auteur lui-même dans son introduction à *Tār saptak* (1943), est justement celle qui a donné son nom au courant poétique dont Agyeya fut un des fondateurs, à savoir le *prayogvād* ou « expérimentalisme ». Mais cette dénomination a aussi été utilisée par ses détracteurs à son encontre, eux qui voyaient dans cette expression un aveu d'échec de la part de poètes qui seraient allés trop loin et se seraient perdus en route. Selon Leonard Nathan au contraire, un des rares traducteurs d'Agyeya, le poète tentait une nouvelle approche, celle de *l'individu* comme possibilité même d'une nouvelle affirmation ; un « individu plongé dans le présent, incarnation d'une tension grandissante entre un passé glorieux qui lui fait défaut ou qui lui a échappé et un futur menaçant » (Nathan 1971 : xii). Un poème illustre parfaitement cette *tension*, ce va-et-vient temporel et culturel constant entre deux pôles, entre deux mondes essentiels l'un à l'autre pour Agyeya – et pour son époque ; il s'agit de « Nāc », « La danse » (voir la traduction dans l'Annexe C).

Mais la sélection d'Agyeya se justifie aussi par la place qu'il occupe dans l'histoire de la littérature hindi. Il fut certainement, après Premchand et avant Nirmal Verma, un des auteurs hindi les plus importants du XX^e s., en tout cas un des plus influents, autant par ses romans exploratoires que par sa poésie et le rôle capital qu'il joua comme éditeur dans l'histoire de ce genre littéraire. De même sa vision panindienne et cosmopolite (comme acquis de son parcours familial puis littéraire) en font un cas d'étude idéal pour un travail comme celui-ci axé sur une époque marquée du sceau de la rencontre complexe entre des cultures et des temporalités différentes, parfois divergentes.

1.5. ÉTAT DE LA RECHERCHE

Ce travail de doctorat présente (au moins) trois aspects par lesquels il se distingue de la production académique actuelle sur l'Inde moderne et se veut à cet égard novateur. Il s'agit tout d'abord de l'usage de la *fiction hindi* comme matériau d'analyse, de la notion de *liberté* dans le contexte indien moderne ensuite, et de l'auteur *hindi* S.H. Vatsyayan 'Agyeya' enfin. Cette section est par conséquent divisée en trois paragraphes correspondants. Notons que ne seront pris en compte que les monographies et articles en langues européennes pour les deux premiers, alors que la littérature secondaire en hindi sera également incluse dans le dernier paragraphe. Étant donné l'énorme quantité d'études consacrées à Agyeya en Inde, ne seront retenues ici que celles qui ont abordé son œuvre ou sa vie sous l'angle du thème de la liberté.

1.5.1. La fiction hindi : grande absente des monographies sur l'Inde moderne ?

Premièrement, en choisissant pour matériau de base la *fiction hindi*, cette thèse de doctorat effectue un double décentrement par rapport au domaine de recherche communément investigué par les études académiques. En effet, en dehors des études appartenant aux disciplines directement liées au domaine de la littérature, aucune, ou presque, des monographies issues des disciplines appartenant aux sciences humaines et sociales fait de l'œuvre fictionnelle son objet d'analyse privilégié³¹. Mis à part le cas particulier des études et anthologies consacrées aux récits sur la Partition, seuls quelques rares ouvrages se penchent sur les textes fictionnels pour examiner une question de nature historique, religieuse, économique ou sociopolitique.

Il y a tout d'abord, d'un point de vue chronologique, l'essai de Sudhir Chandra qui utilise un panel d'écrivains et d'économistes majeurs de la fin du XIX^e s. pour « chercher à comprendre la structure dominante de la conscience sociale dans l'Inde moderne » (Chandra 1992 : 1). Nous trouvons ensuite la monographie de Dalmia (1997a) consacrée à l'influence de Bharatendu Harishchandra (1850-1885) sur la formation moderne du

³¹ Bien qu'elle accorde une place centrale au contexte sociopolitique dans l'apparition et le développement du roman indien, l'étude de Mukherjee (1985), *Realism and Reality: The Novel and Society in India*, n'en demeure pas moins avant tout inscrite dans le champ des études littéraires.

hindi et du nationalisme hindou. Cette monographie ne concerne néanmoins que secondairement la fiction puisque celle-ci n’y occupe qu’une place très relative. Par contre, le livre de Sethi (1999), *Myths of the Nation : National Identity and Literary Representation*, utilise bien la littérature pour analyser la construction identitaire nationaliste. Cependant, en prenant pour source d’analyse le premier roman de Raja Rao, *Kanthapura* (1938), c’est la langue du roman (l’anglais) qui minimise cette fois l’originalité de l’étude. Enfin il y a la thèse de Schreiner (1972), qui développe une problématique d’histoire des religions (la construction de « l’hindouisme ») sur la base de sources littéraires hindi (les romans et nouvelles de Premchand). Cette thèse, malheureusement non disponible³², est probablement celle qui se rapproche le plus de la nôtre par son choix des sources : les œuvres narratives d’un seul auteur hindi. Elle s’en distingue cependant par sa problématique et son appartenance disciplinaire.

Il apparaît par conséquent que non seulement la fiction reste de manière générale confinée aux études littéraires et aux disciplines proches comme les *translation studies* ou les études postcoloniales, mais qu’en plus, dans les quelques cas où les recherches occidentales s’intéressent au monde des lettres indiennes, plus rares encore sont les monographies qui font de la littérature hindi, ou de ses « cousines » vernaculaires, le centre de leur attention³³.

1.5.2. La notion de « liberté » confinée à l’étude des œuvres argumentatives et normatives

Le deuxième aspect qui distingue ce travail des autres études sur l’Inde moderne concerne la notion même de « liberté ». Nous avons déjà mentionné l’importance de cette notion dans les sections 1.1 et 1.2. Limitons-nous ici à en rappeler le constat principal, à savoir que cette notion n’a encore jamais été abordée de manière

³² Un article résumant ses grandes lignes a toutefois été publié : Schreiner (1974).

³³ Ce désintérêt, doublé d’ignorance, pour les littératures vernaculaires indiennes se retrouve jusque dans les domaines d’étude de la traduction et de la « littérature mondiale » (*world literature*). Pour un aperçu de cet état de fait, voir Pozza (2010b : 135-139). Sudipta Kaviraj y faisait déjà référence dans un article ironiquement intitulé « Des avantages d’être un barbare » : « Comme je l’ai déjà fait remarquer, les compétences linguistiques connaissent un déclin et il existe une tendance, que je déplore, d’étudier les auteurs qui écrivent en anglais comme s’ils étaient représentatifs des écrivains indiens en général, plutôt que les grandes figures de la littérature qui écrivent en langues vernaculaires » (Kaviraj 2000 : 84).

approfondie sous l'angle social *et* littéraire dans les recherches portant sur l'Inde moderne et que les quelques monographies qui se sont penchées sur la question de la liberté ou de la libération en Inde se sont prioritairement basées sur les textes des philosophes et des auteurs politiques. En lien avec cette remarque, nous pouvons également mentionner la tendance parmi les études indiennes à se pencher sur la notion de *jīvanmukti* dans la modernité, même si cet intérêt apparaît en quelque sorte comme une continuité des recherches sur l'idée de libération dans les pensées philosophiques et religieuses des œuvres sanskrites. S'inscrivant dans cette perspective peuvent notamment être mentionnés la monographie de Fort (1998) ainsi que l'ouvrage collectif de Bigger *et al.* (2010)³⁴.

Très récemment a été publié un ouvrage qui, d'après son titre (*Nationalism in the Vernacular: Hindi, Urdu, and the Literature of Indian Freedom*), pouvait laisser penser qu'une exception allait enfin nuancer ce constat. Tel n'est pourtant pas le cas. Si cette anthologie, éditée par Nijhawan (2010), tente effectivement d'aborder la question du nationalisme et de la liberté par l'intermédiaire des littératures hindi et ourdou, elle se contente au final de compiler des textes de fiction touchant à ce thème sans véritablement proposer de réflexion systématique sur l'ensemble des œuvres présentées – les deux introductions (par Christopher Shackle et Vasudha Dalmia) se penchent en fait sur les mondes littéraires hindi et ourdou et non pas sur la question de la liberté.

Une autre piste pourrait être envisagée avec la série d'ouvrages intitulée *Towards Freedom: Documents on the Movement for Independence in India* (1939-1947). Malheureusement il ne m'a été possible de consulter qu'un seul volume au moment de la rédaction de ces lignes, le volume consacré à l'année 1940, part 2. Celui-ci est consacré aux mouvements ouvriers, paysans, estudiantins et des femmes, ainsi qu'à la situation des Etats princiers en 1940. Comme le laisse comprendre ce descriptif, rien ne figure dans ce volume sur la fiction ou sur les figures intellectuelles étudiées dans ce travail.

Deux textes tout de même – deux articles de chercheurs indiens rattachés à des universités anglo-saxonnes³⁵ – doivent attirer notre attention par leur contribution à la thématique de la liberté. Intervenant dans un volume spécialement consacré à « l'idée de liberté en Asie et en Afrique », Sudipta Kaviraj revient sur l'effet qu'a produit en Inde l'apparition de la notion européenne de « liberté moderne » et la nécessité pour la

³⁴ En français et pour une brève introduction historique à la notion de « libération » en lien avec le développement du yoga, on mentionnera Schreiner (2008).

³⁵ En l'occurrence SOAS à Londres pour Kaviraj (2002) et l'université du Colorado à Boulder pour Mukherjee (2010).

société indienne de repenser sa notion traditionnelle de *mukti* en la « re-conceptualisant en des termes clairement séculiers (*this-worldly*) » (2002 : 104), par exemple chez Tagore. L'introduction sur sol indien par le pouvoir colonial au XIX^e s. de la notion de propriété privée et du droit à la liberté individuelle constitua selon l'auteur un véritable changement de paradigme socioreligieux :

Appeal to rational arguments and intellectual freedom undermined scriptural authority and asserted the cognitive autonomy of the rational individual. (*ibid.* : 109)

Nous sommes en droit d'interroger la radicalité du propos de Kaviraj – et sa tendance à jouer sur l'opposition entre « tradition » (libération hors de la société) et « modernité » (liberté de l'individu *dans* ce monde) – mais son article a en tout cas le mérite de soulever la question de la comparaison sémantique entre deux conceptions de la liberté, et de leur confrontation sociologique, dans un contexte riche en contrastes et en points de vue. Par contre, l'appel à la raison et à « l'autonomie cognitive » n'a pas dû attendre la colonisation pour exister.

Très récent, l'article de Mithi Mukherjee (2010) soulève à son tour une série de questions capitales pour ce travail sur les effets de la rencontre entre deux traditions de la « liberté ». L'auteure y élabore une thèse stimulante, bien que par moments trop catégorique – peut-être le fait de son usage de la catégorie analytique de « différence », induisant une bipolarité quasiment inévitable. Mukherjee estime qu'historiquement la notion indienne de la libération est passée d'une conception longtemps basée sur l'idéal de renoncement, à une « éthique du service » (ou à une « liberté éthique » alliant les impératifs de renoncement et de liberté politique) présente chez des auteurs comme Ram Mohan Roy, Bankim Chandra Chatterji, Vivekananda ou Tagore, avant de devenir, grâce à Gandhi, une « éthique de la résistance ». Le changement de paradigme s'expliquerait selon elle par les conditions historiques de l'Inde du début du XX^e s. et l'effet omniprésent de la politique sur la société et les individus³⁶. Comme chez Kaviraj toutefois (qu'elle ne mentionne pas, étonnamment), la distinction opérée entre une liberté impliquant le *renoncement* et correspondant à l'attitude indienne « traditionnelle » et celle, « moderne », visant l'*action* dans le monde doit être considérée avec prudence. Il est par contre certain que les théories européennes sur la liberté et le

³⁶ Un élément déclencheur ayant été l'épisode tragique de Jallianwala Bagh en 1919 : « Whereas negation as renunciation involves withdrawing oneself from the world, negation as resistance implies an active engagement with the world in order to change it » (Mukherjee 2010 : 471).

« tournant éthique » qui s'ensuit, comme l'auteure le nomme (*ibid.* : 462), n'ont pu laisser de marbre les intellectuels du XX^e s., à l'image de Gandhi qui, « en contraste avec les érudits de la tradition du renoncement, s'est mis à discourir de *mokṣa* comme du résultat d'une recherche de réponse à une question politique. C'est comme activiste politique qu'il devint un renonçant » (*ibid.* : 467)³⁷.

1.5.3. Quid des études sur Agyeya et sur la « liberté » dans ses œuvres narratives ?

Qu'en est-il alors de la place accordée à Agyeya dans la littérature secondaire ? La situation apparaît en fait de manière diamétralement opposée que l'on s'intéresse à la production occidentale (et anglophone) ou à celle publiée en hindi. Si la première ne s'est, à quelques exceptions près, jamais sérieusement penchée sur l'œuvre d'Agyeya, la seconde lui a consacré des dizaines, voire des centaines de thèses, de monographies et d'articles. La grande majorité de ces textes en hindi se concentrent en fait sur l'œuvre poétique de l'écrivain ou sur sa vie. Comme la poésie ne figure pas parmi le genre littéraire étudié dans ce travail, nous passerons sous silence cette production ; il en ira de même pour les recherches biographiques. Ne seront alors retenus que les textes traitant des romans et des nouvelles de l'écrivain *et* incluant la question de la liberté. Mais avant de nous pencher sur ces textes, passons en revue l'état de la recherche en langues européennes sur Agyeya.

La seule monographie qui lui est entièrement consacrée est celle de Hooker (1998), *The Quest of Ajneya*. Cette étude est centrée sur ses trois romans et adopte une perspective théologique chrétienne, comme le précise son sous-titre : *A Christian Theological Appraisal of the Search for Meaning in his Three Hindi Novels*. Cette perspective constitue le principal point de divergence avec la démarche qui est la nôtre dans ce travail. Mis à part son point de vue christiano-centré, elle illustre le type de démarche que Eco dénonce comme une « critique qui *utilise* le texte » à ses propres fins interprétatives (Eco 1985 : 238). Néanmoins, certains éléments de l'ouvrage méritent notre attention, notamment son analyse du thème de la liberté qui constitue un des six chapitres du livre (« The Pursuit of Freedom »). Celui-ci fait suite à deux chapitres de

³⁷ Un examen approfondi du discours de Gandhi serait nécessaire pour vérifier cette affirmation de Mukherjee. De prime abord toutefois, ce n'est pas l'image que Gandhi veut donner de lui dans son *Autobiography* (voir pour cela le paragraphe 3.2.7 ci-dessous).

contextualisation historique et littéraire et à deux chapitres consacrés à la vision socioreligieuse prêtée par le chercheur au romancier.

Hooker fait de la liberté chez Agyeya un élément indissociable au thème de « la purification de la vision par la souffrance » (Hooker 1998 : 145). Selon lui, la souffrance des personnages (il nomme Shashi, Rekha et Selma, chacune rattachée à un des trois romans) leur permet de voir au-delà des contraintes de circonstances et leur octroie, par cette « clairvoyance » (*insight*) une forme de liberté. Cette réflexion soulève la question du lien entre liberté, souffrance et sacrifice. C'est une question qui n'est pas anodine et qui revient régulièrement dans le contexte indien, comme nous l'avons vu ci-dessus avec l'article de Mukherjee (2010). Nous reprendrons brièvement cette problématique à la fin du chapitre 3 (3.2.15), sans l'oublier dans les conclusions du chapitre 4.

Pour l'heure, mentionnons encore les éléments de réflexion les plus importants du livre de Hooker. Ce dernier insiste, à raison, sur le lien métaphorique entre les moments de liberté réalisés par les personnages et l'image de la Nature préservée et épargnée par « les contraintes débilantes de la civilisation incarnées et symbolisées par l'image de la métropole moderne » (Hooker 1998 : 147). Ceci représente effectivement une lecture des œuvres d'Agyeya qu'il faut prendre en considération³⁸.

Par contre, nos conclusions respectives divergent fortement quant à la nature de la liberté acquise. Hooker inscrit la conception d'Agyeya sur la liberté dans la tradition brahmanique, ce qui lui fait dire que « la liberté absolue est le but de l'individu isolé qui se trouve séparé de la société » (149) et que « l'idéal de liberté d'Agyeya est toujours celui de l'individu isolé qui ne peut trouver la vraie liberté que dans le domaine de la nature, pas dans celui de la société » (151). C'est pourquoi il conçoit le suicide de Yoke à la fin de AAA comme un échec alors que nous y voyons un dépassement de l'antagonisme liberté existentialiste (jeune Yoke) contre sacrifice de soi (Selma âgée). La conclusion de Hooker sur ce point illustre de manière générale son inclination à séparer la « tradition brahmanique » de la pensée occidentale « moderne ». Nous verrons au contraire qu'Agyeya n'a jamais tout à fait scindé les choses ainsi dans ses textes.

Hooker continue son analyse de la liberté en se concentrant sur quatre thèmes ou « images », qui sont les hauteurs (montagnes, ciel), le vol (oiseau, etc.), l'eau (rivière, océan) et l'absorption dans le grand tout, autant de thèmes dont l'auteur souligne le lien fréquent avec les idées de pureté et de véracité. Comme pour la notion de sacrifice, ces

³⁸ L'analyse de la nouvelle « Bandoṃ kā *Khudā*, *Khudā ke bande* » (cf. *infra* p. 154 sq.) fournira un exemple détaillé de cette représentation.

notions seront considérées comme des éléments de réflexion à évaluer au moment de notre analyse des œuvres.

Dans la production académique occidentale, il faut aussi mentionner trois articles dont le sujet central est un des romans d'Agyeya. Chronologiquement, il y a tout d'abord celui de Montaut (1993-94)³⁹ qui propose une analyse sur plusieurs niveaux de AAA, dans le but de dépasser la première impression, issue d'une lecture naïve, qui verrait dans ce texte le simple exposé d'une opposition entre un point de vue védantique du monde (Selma) et un discours existentialiste radical (Yoke). Mais plutôt que de s'arrêter à cette lecture, l'auteure cherche au contraire à montrer que derrière cette dichotomie apparente se profile un dispositif narratif complexe qui résulte en un processus dialogique et sémantique novateur – un processus que l'on pourrait sans autre extrapoler à d'autres œuvres d'Agyeya. L'interprétation proposée retiendra donc d'autant plus notre attention lorsque nous aborderons à notre tour ce roman que la question de la liberté constitue le sujet central de ce dernier.

Nous trouvons ensuite deux articles de Malinar (1997) et (1998), consacrés tout deux au premier roman de l'écrivain, *ŚEJ*. Le premier article se concentre sur la question de l'identité de Shekhar dans ce texte particulier oscillant entre autobiographie et fiction. Malinar insiste, pour comprendre la « désintégration de l'identité » à l'œuvre dans ce roman, sur la nécessité de le lire selon une double perspective : cette identité en crise est autant le signe de « l'aliénation moderne de l'individu » que de « la rencontre de l'Inde avec une situation coloniale » (Malinar 1997 : 233). L'auteure propose, à juste titre, de voir en Shekhar le « symbole de toute une génération en lutte » (ou en quête de liberté, comme le précise l'écrivain dans une interview ; *ibid.* : 235). Malinar souligne alors l'importance de deux des dimensions de cette quête : la dimension politique (indépendance du pays) et la dimension créatrice liée aux revendications de l'artiste en général. Nous verrons dans les paragraphes suivants que ce double aspect de la liberté est effectivement une question qui importait à Agyeya.

Dans son deuxième article sur Agyeya, Malinar examine la question du genre de *ŚEJ* en lien avec la critique littéraire, ainsi que les relations complexes entre Shekhar l'artiste et Shekhar le révolutionnaire. Lié dans un cas à la nature, dans l'autre à la société, le personnage de Shekhar ne peut se réduire, nous explique Malinar, à une identité unique

³⁹ Cet article est la version française révisée d'un article paru un an plus tôt en anglais : « Western Influence on Hindi Literature : A Dialogical Process (Agyeya's *Apne-apne ajnabi*) », in M. Offredi (éd.), *Literature, Language and the Media in India, Proceedings of the 11th European Conference on Modern South Asian Studies, Amsterdam 1990*, Delhi, Manohar, p. 117-137, 1992.

et fixe ; son identité doit rester « suspendue » pour que « le récit autobiographique présenté par Shekhar corresponde à certains égards aux niveaux de sens proposés par Ajneya, l’auteur, dans son Introduction » (Malinar 1998 : 234). En d’autres termes : « Afin de préserver sa liberté artistique et d’éviter que l’individu ne se transforme en type, l’identité de Shekhar doit rester suspendue » (*ibid.*). Cela expliquerait pourquoi le narrateur Shekhar passe ainsi à plusieurs reprises d’un récit à la troisième personne à une réflexion à la première personne.

Au vu des commentaires ci-dessus, nous aurons compris que pour leurs auteures la question de la liberté est indissociable de la question de l’individu et de son rapport à la société et à son environnement.

Mais qu’en est-il de la littérature secondaire en hindi ? Dans cette dernière, la grande majorité des articles et des monographies sur Agyeya peut être divisée en deux catégories. A la première catégorie appartiennent les innombrables textes analysant son œuvre poétique. C’est à ce genre littéraire que sont consacrées la plupart des thèses hindi sur notre auteur. Leur critère d’analyse est principalement d’ordre esthétique et le thème de la liberté n’y figure qu’à titre annexe, quand il y figure. Comme cela a été précisé au début de cette partie, nous laisserons de côté ce type d’ouvrages. Une exception à cela toutefois, le livre de N.K. Acharya (2001), *Agyeya kī kāvyātītīrṣā*. En effet, ce dernier introduit dans le deuxième chapitre la question cruciale de la liberté de choix (*varaṇ kī svatantrātā*) et de la responsabilité individuelle, s’interrogeant lui aussi sur la place de l’individu libre dans la société chez Agyeya.

La deuxième catégorie de textes hindi sur l’œuvre d’Agyeya est formée des essais se penchant sur la vie de l’écrivain et sur ses « influences » littéraires. Dans cette même catégorie, nous pouvons ranger les essais examinant le lien entre ses œuvres et la modernité (*ādhunikātā*). Un exemple de cette pratique est le livre de Shukla (1999). C’est dans le cadre de cette même problématique que Shah (2002) fait intervenir la question de la liberté, ou plus précisément de l’indépendance (*svādhīnātā*) de l’artiste – faisant ainsi écho à l’article de Malinar (1997) que nous avons vu ci-dessus. Dans sa contribution au volume édité en hommage à l’œuvre d’Agyeya (Vajpeyi 2002)⁴⁰, Shah y examine la notion de modernité (*ādhunikātā*). Mais contrairement à d’autres articles sur cette notion, qui se limitent à interroger la nature du lien entre « modernité » et « tradition », Shah inscrit celle-ci dans la problématique de la liberté. Citant à plusieurs

⁴⁰ Ce livre reprend les articles déjà publiés dans un numéro de *Pūrvāgrah*, entièrement consacré à Agyeya peu après sa mort (Vajpeyi & Soni 1989), auxquels il ajoute de nouvelles contributions de critiques et d’auteurs de la scène hindi.

reprises des passages de l'écrivain traitant du conflit potentiel entre liberté artistique et intellectuelle et indépendance politique, il examine l'œuvre d'Agyeya sous l'angle du lien particulier qui a uni le hindi et sa production littéraire à l'indépendance politique du pays. Ce rapport très fort entre la langue et l'histoire récente du pays touche de très près la démarche de ce travail.

Nous aurons compris après cette section que le sujet proposé dans cette thèse se démarque de la littérature secondaire habituelle sur l'Inde moderne autant par son type de sources utilisées (la fiction hindi) que par le thème choisi (la liberté), quand bien même autant l'une que l'autre jouèrent un rôle capital dans la formation du pays. C'est ce que nous allons voir dans le chapitre suivant, consacré à la contextualisation littéraire et historique de notre sujet de thèse.

CHAPITRE 2

L'AUTEUR ET SON CONTEXTE

Ce chapitre a pour finalité première de souligner les aspects marquants de la seconde moitié du XIX^e s. et de la première moitié du XX^e s. (jusqu'en 1960 pour être précis), en lien avec le monde des lettres hindi en général et avec la vie et les œuvres de l'auteur en particulier.

Cette partie contextuelle poursuit par ailleurs deux buts. Premièrement, elle se propose d'exposer les différents courants d'études historiques qui ont traité de l'Inde moderne. Le but est d'en expliciter les présupposés et de montrer les représentations correspondantes de l'Inde qui s'en dégagent. L'Inde moderne n'apparaît évidemment pas sous un même jour selon qu'elle est racontée par un historien de l'*hindutva* ou qu'elle est l'objet d'étude d'une lecture marxiste. La première section ci-dessous est par conséquent de nature critique ; il n'y sera pas présenté une nouvelle histoire de l'Inde moderne. Par contre, un aperçu des principaux courants historiographiques nous permettra de comparer leurs points de vue respectifs et d'évaluer leur intérêt scientifique par rapport à une histoire intellectuelle de l'Inde axée sur ses littératures narratives et fictionnelles.

Le deuxième but poursuivi par ce chapitre est plus descriptif. Il consiste à présenter dans les grandes lignes l'apport du hindi à l'histoire moderne du pays ainsi que la vie et l'œuvre de l'écrivain hindi S.H. Vatsyayan 'Agyeya'. Figurant parmi le public visé par ce travail de doctorat les historiens et les politologues sont généralement peu au fait de la littérature hindi ; c'est pourquoi cette partie du chapitre (sections 2.2 et 2.3) sera plus développée que la première section.

2.1. ÉTUDIER L'INDE MODERNE AU XXI^E SIÈCLE : SELON QUELLE PERSPECTIVE HISTORIQUE ?

Étant donné le nombre conséquent d'histoires de l'Inde publiées ces deux ou trois dernières décennies, cette partie historiographique ne prétend pas présenter un

panorama exhaustif de cette littérature. N’y seront rappelées que les principales perspectives ayant imprimé notre regard contemporain sur l’Inde du siècle passé. Le but de ces lignes est de faire un état des lieux sur les études historiques consacrées à l’Inde¹ – et d’explicitier les raisons qui ont contribué à choisir certaines d’entre elles comme ouvrages de référence pour ce travail.

2.1.1. La perspective impérialiste

Chronologiquement, les histoires d’obédience coloniale ou impérialiste ont dominé le paysage jusque dans les années 1970, voire 1980². Celles-ci analysaient les événements politiques et économiques du sous-continent selon les intérêts du pouvoir britannique. Par exemple, il était convenu de parler de la « mutinerie » des Cipayes (*Sepoy Mutiny*, ou *Great Indian Mutiny*) pour désigner le mouvement de révolte des soldats indiens en 1857 contre l’autorité militaire britannique, en cherchant par ce terme à souligner la nature « rebelle » et « illégitime » du mouvement. L’épisode dramatique de Jallianwala Bagh (13 avril 1919) fournit une autre occasion de dévoiler la position idéologique adoptée par ce genre d’historiographie colonialiste. Dans un classique du genre, Farwell (1989) consacre une douzaine de pages (là où les autres historiens se limitent à deux ou trois pages) à décrire et à excuser, si ce n’est à justifier, la brutalité du général Dyer³.

¹ Tout en se concentrant sur l’événement de la Partition et en effectuant une recherche historiographique beaucoup plus approfondie, Pandey (2001) propose une approche assez similaire. Menant cette démarche un cran plus loin, Chakrabarty (2000) revient sur le rapport des intellectuels et des historiens au passé – rapport qu’il divise en « historicisme » et « décisionnisme » – pour proposer au final « de penser au-delà de l’historicisme » afin de « dépasser le ressentiment à l’égard de la pensée européenne » (249). Bose & Jalal (2004 : 215-218) proposent également un retour critique sur les courants historiographiques liés à l’Asie du Sud.

² On parle également d’école de Cambridge à leur égard. Un exemple récent, bien qu’atténué par rapport aux premières positions, est l’ouvrage de Barbara Metcalf et Thomas Metcalf. Certaines tournures et descriptions laissent deviner le parti pris des auteurs : « Dyer, took it upon himself on 13 April 1919 to disperse by force *an illegal, though peaceable, crowd* gathered in the enclosed Jallianwala Bagh. Drawing up his Gurkha troops at the entrance, he fired until some 370 trapped *protestors* lay dead and over 1,000 wounded » (Metcalf & Metcalf 2002 : 166-167 ; je souligne).

³ C’est ainsi qu’il peut conclure cet épisode par l’analyse suivante : « It is repugnant to civilized people to recognize that police brutality and crude punishments can be effective in restoring tranquillity to a restless population, but terror is often effective, it can at times overawe all dissent. So it was in the smouldering Punjab in 1919. Dyer’s brutal massacre did exactly what he intended it should do. He had gone to the Jallianwala Bagh, as he later admitted, ‘to create a

Bien que révisée récemment, l'*Histoire de l'Inde* par Dupuis (1996 [1963]) en fournit une autre illustration. Offrant une vision basique et dichotomique de l'histoire indienne, l'auteur reproduit sans distanciation les vues évolutionnistes et orientalistes, et présente un point de vue largement favorable au pouvoir britannique. Deux brèves citations suffiront à illustrer le propos :

Imprégné des idées modernes d'individualisme et de liberté, [Ram Mohan Roy] s'efforça de démontrer qu'elles n'étaient pas en contradiction avec l'ancienne philosophie de l'Inde et que l'opposition apparente des deux civilisations provenait d'un retard dans l'évolution indienne. (*ibid.* : 290)

L'action de Gandhi est tout entière orientée vers le relèvement de l'être humain. Homme d'action, il expose son enseignement par des actes [...] Sa morale est au service de l'homme. Il croit au progrès de l'homme, en entendant celui-ci comme homme intérieur, appelé à la connaissance de Dieu. (*ibid.* : 335)

Dans ce type d'histoires, seuls les Indiens ayant contribué à la politique et à la culture coloniale, ou s'en étant inspirés, sont perçus d'un point de vue neutre, parfois positif ; Gandhi en est l'exemple le plus flagrant. Depuis quelques décennies maintenant ce genre d'approche tend cependant à être relégué aux oubliettes. Mais avant que l'histoire postcoloniale ou les subalternistes ne soient intervenus, ce courant historique avait déjà été contesté par une approche antagoniste, bien que similaire du point de vue des présupposés.

2.1.2. La perspective nationaliste

C'est ainsi que les histoires nationalistes indiennes, puis hindoues, inversèrent le sens des événements et de leurs valeurs, mais sans vraiment remettre en cause le modèle épistémologique à la base de l'histoire orientaliste. Les notions d'évolution et (paradoxalement) d'âge d'or hindou, d'identité nationale ainsi que celle de culture religieuse intrinsèque à l'Inde se rejoignent dans les deux cas, si ce n'est que les rôles (bons et mauvais) attribués à une culture et à l'autre sont inversés.

Dans les histoires nationalistes hindoues, la révolte de 1857 est ainsi considérée comme la « première guerre pour l'indépendance », alors que dans le cas du massacre de

sufficient moral effect from a military point of view throughout the Punjab.' After 16 April not a shot needed to be fired in the Punjab » (Farwell 1989 : 285).

Jallianwala Bhag, ces histoires accentuent le caractère inhumain du colonel Dyer. Surtout, cette historiographie nationaliste insiste sur la grandeur passée de l'Inde hindoue et sur la « décadence » qu'elle aurait subie suite aux « invasions » musulmanes⁴. Les histoires dédiées à la cause hindoue abondent, que ce soit sous forme d'ouvrages imprimés, souvent en langues vernaculaires, ou qu'elles soient diffusées sur l'Internet (en hindi, marathi, etc., comme en anglais ou en français). A titre d'exemple, on pourra consulter *Bhārat meṁ rāṣṭra* (Gurudatt 2002), un petit livret publié une des nombreuses maisons d'éditions liées au Sangh Parivar, ou, dans la littérature hindi, le céléberrissime poème nationaliste de Maithili Sharan Gupta (1991), *Bhārat-bhāratī* (1912)⁵.

2.1.3. La perspective marxiste

Extrêmement critique à l'égard de l'histoire impérialiste comme de cette perspective nationaliste, un troisième courant a depuis longtemps participé à ce débat idéologique : l'histoire marxiste. Rejetant l'interprétation impérialiste, il a dans le même temps toujours dénoncé l'idéal d'une société uniforme d'un point de vue religieux et culturel tel que revendiqué par les nationalistes et n'a eu de cesse de souligner les contradictions et les dissensions (de classe notamment) internes à cette société. Tout en se démarquant de l'école purement marxiste, Bipan Chandra estime tout de même faire partie de sa famille large (Chandra 2001 : 22). Surtout, il insiste sur le fait qu'il se distancie clairement des perspectives impérialiste, nationaliste et subalterniste (voir ci-dessous pour cette dernière).

Revenant, dans un récent ouvrage synthétique, sur la période précédant l'Indépendance, il y présente sa démarche comme suit :

The book presents an overview of the history of what was known as British India. [...] Challenging and revising old imperialist and nationalist historiographies, the book moves away from the historico-political narrative to emphasise the mutual interrelationships between history, politics, economics, sociology and other related subjects. [...] The economic exploitation of India through trade and investment is emphasised as the primary raison d'être of British rule in India. (Chandra 2009 : vii)

⁴ « Ancient glory, present misery », comme le résume Chatterjee (1995b : 117).

⁵ Pour une présentation résolument critique de cette historiographie nationaliste, voir Chatterjee (1995b) et Pandey (1995).

Suivant cette ligne interprétative, Chandra réfute ainsi le « mythe » colonialiste de la fondation du Congrès national indien en 1885, qui voudrait que cet événement eût pour seul responsable le Britannique A.O. Hume, alors retraité de l'Indian Civil Service, et que le but recherché par ce dernier fût avant tout d'offrir une « soupape de sécurité » face au mécontentement croissant de l'élite nationaliste et du paysannat indien (*ibid.* : 208)⁶. L'auteur estime nécessaire de complexifier le tableau et de mettre en garde contre ce type de vérité « trompeuse ». Il rappelle que s'il est juste de voir en Hume l'organisateur initial effectif du Congrès, l'initiative de créer ce mouvement ne lui revient pas exclusivement ; en fait, celle-ci ne faisait que répondre à la volonté indienne préexistante de former une organisation nationaliste panindienne dans le but « de promouvoir ses intérêts politiques et économiques » (*ibid.*)⁷.

M.K. Gandhi y est cependant, comme dans la plupart des monographies historiques, perçu de manière positive. Chandra lui accole la particule de respect « *ji* » et lui attribue « une véritable compréhension des problèmes et de la psychologie du paysannat indien ainsi qu'une sympathie foncière à leur égard » (*ibid.* : 280). De même se borne-t-il à décrire de manière neutre les réactions des leaders nationalistes à l'annonce par Gandhi de sa décision unilatérale de mettre fin au mouvement de non-coopération et du Califat (1920-1922).

2.1.4. La perspective subalterniste

Enfin, cherchant à se démarquer de ces trois formes d'histoire empruntant toutes leur rhétorique aux modèles de pensée occidentaux (nationalisme comme unité centrale d'analyse, lutte des classes, sécularisme contre communalisme⁸, etc.), une nouvelle

⁶ Dans une étude antérieure, Chandra (2001) consacre deux chapitres entiers (chap. 4 et 5) à cette question.

⁷ Pour reprendre la question du massacre de Jallianwala Bagh, le récit de Chandra est tout à fait dans la lignée anti-coloniale. Il y dénonce « un des pires crimes politiques de l'histoire moderne » et la décision de Dyer de « terroriser la population d'Amritsar par une soumission totale » (Chandra 2009 : 284-285).

⁸ Le lecteur francophone est plus habitué aux termes de « communautarisme » et de « laïcité ». Toutefois, afin de respecter la terminologie courante en Inde et les différences qui marquent les contextes indien et européen, je préfère utiliser les termes « communalisme » et « sécularisme ». Dans le contexte des années encadrant l'Indépendance, deux conceptions du sécularisme se côtoyaient en Inde : l'une, soutenue par Nehru s'inspirant de la laïcité pratiquée en Europe, visait à séparer l'État de la religion, l'autre, défendue par Gandhi, demandait « une neutralité bienveillante envers toutes les religions considérées sur un pied d'égalité » (Jaffrelot 1993 : 109-

approche voit le jour en 1981 : les études subalternes (*Subaltern studies*)⁹. Rejetant l'histoire des élites et le présupposé que seules ces dernières avaient le monopole des décisions, le groupe d'historiens réunis autour de Ranajit Guha (éditeur des six premiers volumes de la série) renversa le point de focalisation pour se concentrer sur l'histoire *conçue et faite* par les « subalternes » (paysans, ouvriers, *ādivāsī*, etc.), et non plus sur les archives britanniques ou sur les discours des intellectuels et politiciens indiens. Appartiennent (entre autres) à ce courant les histoires de Sarkar (1989)¹⁰, Pandey (1990), ou encore Chatterjee (1995a). Comme cette approche historique se distingue nettement de celle employée pour cette thèse de par le type de sources utilisées et de par ses objectifs, je ne m'attarderai pas sur son contenu.

2.1.5. Quelle perspective pour ce travail ?

Quelques publications adoptent depuis peu un autre type de démarche, préférant se focaliser non pas sur le développement du nationalisme menant à l'indépendance du pays, mais sur des aspects moins centralisateurs de la société indienne, moins uniformisant. Menon (2006)¹¹ par exemple propose, comme éditeur, une *Cultural History of Modern India*, dans laquelle les auteurs se penchent sur des sujets aussi variés et originaux que le cricket ou les calendriers indiens. En allemand, Mann (2005) s'éloigne des grands récits sociopolitiques pour explorer l'Inde dans ses dimensions étatiques, environnementales, migratoires, économiques et techniques.

110). Le « sécularisme » contient à ce jour encore autant de définitions qu'il existe de conceptions à son égard et à la notion de religion. La Constitution (dans sa version de 1977) ne définit d'ailleurs pas ce qu'elle entend par ce terme, même si dans son Préambule elle fait de l'Inde une « république souveraine, socialiste, séculière et démocratique ». Le « communalisme » quant à lui peut être, derrière sa réelle variété, résumé ainsi : « Communalism in the Indian sense therefore is a consciousness which draws on a supposed religious identity and uses this as the basis for ideology. [...] Such an ideology is of recent origin but uses history to justify the notion that the community (as defined in recent history) and therefore the communal identity have existed since the early past » (Thapar 1989 : 209).

⁹ Pour une introduction à ce courant historiographique, voir Pouchepadass (2000) et Prakash (1994).

¹⁰ Faisant partie des premiers contributeurs du collectif, il s'en est toutefois distancié après quelques années. L'ouvrage cité est néanmoins encore inscrit dans sa « période subalterniste ».

¹¹ « How can we begin to think about a history of modern India that is more inclusive of questions of difference? How do we engage seriously with dissenting strains in political conceptions in a way that transcends the textbook formula of unity in diversity? » (Menon 2006: x).

Ce sont toutefois deux ouvrages ambitieux et qui se démarquent des perspectives susmentionnées qui seront retenus comme livres de référence pour ce travail. Il s'agit de *l'Histoire de l'Inde moderne*, dirigée par Markovits (1994), ainsi que de *Modern South Asia* rédigé par Bose & Jalal (2004). Le premier est le seul (avec Chandra 2001 : 296) parmi les ouvrages consultés à rappeler l'importance pour l'Inde moderne de la Révolution russe et son influence sur le sous-continent comme « sur l'ensemble du monde colonisé » (Markovits 1994 : 438). De même rappelle-t-il brièvement, à la page suivante, le rôle de modèle joué par l'Irlande pour la création à partir de 1917 des *home rule leagues* visant à l'autonomie.

De manière générale, le ton se veut sans parti pris, objectif autant que possible, comme le montre la description suivante de l'événement de Jallianwala Bagh : « Bien que l'agitation ait été limitée aux villes, les autorités prirent peur et, le 13 avril, 'pour faire un exemple', le général Dyer fit ouvrir le feu sur une foule pacifiquement rassemblée au Jallianwala Bagh à Amritsar » (*ibid.* : 442). Favorable dans les grandes lignes à la politique de Gandhi¹², Markovits (l'auteur du chapitre en question) sait toutefois adopter un ton plus nuancé à l'égard du mahatma que nombre de ses collègues indiens ou anglo-saxons :

Certains historiens « radicaux » ont reproché à Gandhi d'avoir freiné le mouvement par son insistance sur la non-violence. Cette analyse ne résiste pas à un examen sérieux. [...] Dans la situation de l'Inde, la non-violence était probablement la seule voie réaliste, n'en déplaise aux romantiques de la révolution armée.

L'action de Gandhi paraît plus discutable en ce qui concerne les objectifs de la lutte pour l'émancipation. Son refus de soutenir les révoltes paysannes contre les propriétaires fonciers a sans doute limité le dynamisme du mouvement nationaliste. (*ibid.* : 444-445)

Il est par ailleurs très critique à l'égard de la politique communaliste, notamment celle de la Ligue musulmane. L'ouvrage laisse entendre son désaccord avec la politique musulmane plus souvent qu'à son tour, sans pour autant adopter un parti pris hindou.

Le second ouvrage mentionné ci-dessus (Bose & Jalal 2004) présente une contribution majeure à l'histoire du sous-continent grâce à la place importante qu'il accorde aux régions et aux acteurs musulmans – un pan de l'histoire indienne beaucoup trop souvent négligé dans les autres ouvrages. Par ailleurs, son objectif se veut très

¹² C'est ainsi qu'il dit de lui qu'il fut le seul, face aux horreurs de la Partition, à se montrer « à la hauteur de la situation, [en plus du fait qu'il] était, malgré son immense prestige, un homme seul » (Markovits 1994 : 582).

ambitieux :

South Asian historiography has achieved a remarkable level of depth and sophistication in the past twenty years. This book is a work of synthesis and interpretation covering the entire spectrum of modern South Asian history – cultural, economic, political and social – that seeks to take full account of the striking new developments in the field. (*ibid.* : 5)

Enfin, les périodisations usuelles et les événements considérés par les autres historiens comme capitaux (tels que la fondation du Congrès national indien en 1885) n'échappent pas à un questionnement critique sur leur pertinence dans l'histoire plus générale de l'Inde.

En résumé, cet ouvrage ainsi que celui dirigé par Markovits présentent un certain nombre de critères historiographiques qui m'incitent à les choisir comme textes de référence pour la contextualisation des œuvres d'Agyeya dans ce travail. Tous deux évitent, autant que faire se peut, la tentation d'adopter une position idéologique prédéfinie, selon une des perspectives mentionnées plus haut. De plus, grâce à l'ampleur de leur sujet, ils permettent de tenir compte de certains aspects de la société indienne que les autres monographies historiques ne mentionnent pas ou que subsidiairement.

2.2. LE RÔLE ET LE STATUT PARTICULIER DU HINDI DANS L'INDE MODERNE

Ce que les études historiques susmentionnées ignorent par contre totalement, c'est la dimension linguistique et littéraire¹³. À l'exception des incontournables écrivains bengalis Bankim Chandra Chattopadhyay et Rabindranath Tagore, rien n'est dit sur le rôle des écrivains dans la formation de l'Inde moderne d'une part, ni sur l'établissement progressif du hindi comme vecteur du nationalisme puis comme langue officielle d'autre part. Pour cela, il faut se tourner vers des études plus ciblées, se concentrant soit sur une période et un auteur particuliers (Dalmia 1997a, Orsini 2002), soit sur l'histoire de la littérature hindi en tant que telle (Gaeffke 1978, Trivedi 2003). Seul un tout petit groupe de publications aborde la question capitale, dans le contexte de l'Inde moderne, du lien

¹³ Il y a bien quelques rares exceptions, comme Sarkar (1989 : 85, 342) ou Metcalf & Metcalf (2002 : 224), mais aucun livre n'y accorde une attention particulière.

entre la langue et les enjeux sociopolitiques. Peuvent être mentionnés à ce titre les ouvrages de Brass (1974) et Rai (2001), ainsi que les articles de Kumar (1993), Lelyveld (1993) et Montaut (1997).

Le bref historique suivant se base par conséquent essentiellement sur ces études. Il se veut une aide à la contextualisation des œuvres d'Agyeya, à leur inscription dans la littérature hindi, et non une présentation exhaustive de l'histoire de cette dernière¹⁴.

Par la place centrale qu'il en est venu à occuper dans l'histoire récente de l'Inde (véhicule principal des revendications nationalistes, puis langue officielle de l'Union indienne), le hindi moderne standard, sous sa forme *kharī bolī*, a joué dès ses débuts un rôle essentiel dans la construction des représentations identitaires indiennes, plus spécialement hindoues. L'usage de la graphie devanagari qui lui a été associée ainsi que la position de certains traités d'historiographie littéraire ont fortement contribué au cours des XIX^e et XX^e s. à l'inscrire dans le giron des traditions hindoues, au détriment des littératures musulmanes qui ont été assimilées à l'écriture arabo-persane et à l'ourdou – si tant est qu'il soit possible de clairement séparer une culture de l'autre dans l'histoire du sous-continent. Mais l'établissement de la littérature hindi moderne et son rôle dans l'historiographie nationaliste ne peuvent se concevoir sans le rapport à la présence coloniale britannique d'une part et l'apport des littératures européennes, plus spécialement anglaises, d'autre part.

L'année 1800 marque une étape capitale dans l'histoire du hindi moderne et dans le rôle que cette langue jouera par la suite dans le développement du nationalisme indien puis hindou, avant et depuis l'indépendance du pays. C'est en effet cette année-là que Lord Wellesley (1761-1842) fonde à Kolkata le Fort William College, un établissement destiné à former les employés de l'East India Company aux langues indiennes. A cet effet, des enseignants anglais (missionnaires, professeurs, ingénieurs) et des lettrés indiens sont engagés dans les départements de langue pour composer et traduire des textes dans les diverses langues courantes, notamment le hindi et l'ourdou. C'est dans ce contexte que le Fort William College « commence à enseigner séparément ces deux langues et leur graphie respective, en élaborant les premiers dictionnaires, grammaires et manuels de ces langues »¹⁵. Le but n'est évidemment pas purement académique, mais répond aux besoins des fonctionnaires et des missionnaires qui cherchent à contrôler et

¹⁴ Certaines parties sont directement reprises de Pozza (2007a).

¹⁵ Montaut (2004a : 2). Pour plus d'information sur le Fort William College, voir Bredi (1999).

à évangéliser la région¹⁶.

John Borthwick Gilchrist (1759-1841), alors directeur du College et professeur en charge de l'hindoustani, considère qu'il est nécessaire de trouver, ou de former, une langue qui puisse couvrir l'ensemble des variétés locales et qui soit dépourvue des termes arabo-persans. Il désire redonner à cette langue une « pureté » qu'elle devait avoir eu, selon lui, à son « origine », avant que des termes arabes et persans ne viennent la corrompre¹⁷. C'est donc pour reconstituer une langue plus adaptée aux hindous – en l'occurrence le hindi – que Lalluji Lal (1763-1825), sous la direction de Gilchrist, rédige ce qui est considéré comme le premier texte en *khaṛī bolī* – terme proposé par l'auteur lui-même¹⁸. Il s'agit du *Premśāgar* (1805), qui s'inspire des amours de Radha et Krishna dans le dixième livre du récit sanskrit du *Bhāgavata-Purāna* – le *Premśāgar* montre d'ailleurs encore des signes de l'usage jusque-là traditionnel du *braj* pour ce genre de récit.

Je ne me prononcerai pas ici sur les motivations profondes d'établir cette distinction – exagérée pour l'époque et presque artificielle, tout au moins à l'égard du monde oral¹⁹. Plus important pour notre propos est le fait que cette division artificielle prend par la suite une direction clairement politique : ainsi tout au long du XIX^e s. le hindi réclame de plus en plus un statut autonome et se standardise par le biais de grammaires, de dictionnaires et de méthodes d'enseignement. Cette standardisation se couple à une historicisation de la langue hindi qui fait de celle-ci la fille légitime du sanskrit et l'associe au mouvement dévotionnel médiéval de la *bhakti*, vu alors comme la réponse hindoue à la menace de l'islam. À cet égard, le hindi utilisé par Agyeya, très construit et livresque, participe de cette filiation au sanskrit. Lui-même s'explique sur son usage du hindi :

« ... perhaps I am the only one of my contemporaries who, well, from the very beginning started using a learnt Hindi, although it is true that I spent my first years, and acquired speech, in a Hindi environment, that is up to the age of five. After that, from the time one

¹⁶ Le Nouveau Testament est traduit à cet effet pour la première fois en bengali en 1801 déjà.

¹⁷ Voir Dalmia (1997 : 149) et Rai (2001 : 22).

¹⁸ « The term *khaṛī bolī*, or the upright or standard speech, as against dialect, was used in this sense in 1803 by Lallūjīlāl and Sadal Mīśra, another *Bhākhā munśī* at the College. According to Lallūjīlāl, the term was in currency amongst the Hindus of the Delhi-Agra region, and was used in order to establish the distinction from *Brajbhāṣā*, the currently spoken as well as the canonically fixed literary idiom » (Dalmia 1997 : 166-167).

¹⁹ Dalmia estime pour sa part qu'il s'agissait là d'une distinction d'ordre surtout pratique, communicationnel, avant que d'être de nature politique (*ibid.* : 167).

begins to read or acquire a lettered language, I was always outside the Hindi region. The advantages that that gave me were that I was always reading Hindi either from a book or from people who spoke 'good' Hindi. It was to that extent an artificial or an artistic or an acquired Hindi, not the natural language or speech. » (Lutze 1985 : 84)

En fait, dès le début de sa progression, la cause du hindi a été associée aux luttes de pouvoir entre l'élite ourdou Avadhi (de l'actuel Uttar Pradesh) et l'élite émergente des hindous *savarṇa*²⁰. Dans la seconde moitié du XIX^e s., les commerçants de Varanasi, formant la nouvelle « classe moyenne » indienne, participèrent également à la diffusion du hindi à l'échelle nationale, notamment par leur représentant le plus célèbre, Bharatendu Harishchandra²¹. La distinction entre « hindi » et « ourdou », bien que limitée dans les faits à certaines classes sociales, prit néanmoins de l'ampleur dans les premières décennies du XX^e s. et le hindi – qui se radicalisa en devenant de plus en plus sanskritisé au détriment du lexique arabo-persan – fut dès lors de plus en plus associé aux élites hindoues alors que l'ourdou devint de son côté l'apanage de l'élite musulmane²².

Un autre facteur est à prendre en considération dans cette progression du hindi : celui de l'intelligentsia bengalie. Berceau de l'élite indienne et du nationalisme, nous pourrions nous demander pourquoi le Bengale n'a pas favorisé le bengali comme future langue nationale. En fait, l'élite bengalie était depuis longtemps en contact étroit avec le hindi et en favorisa l'usage, que ce fût par la présence des premiers journaux imprimés en hindi à Kolkata, ou par le désir des Bengalis de trouver du travail dans les régions hindiphones, ou encore par un élan de mobilisation contre la partition du Bengale survenue en 1905²³. Qui plus est, la presse a, dès le début, joué un rôle considérable dans

²⁰ « *savarṇa* » : « de même caste », comprend les hindous *dvija*, autrement dit les brahmanes, les rajpoutes et les *vaiśyas*. L'élite Avadhi représentait la classe des hauts fonctionnaires, des Kayasths (les scribes) fermement établis dans la région d'Ayodhya. Cette dernière utilisait une graphie et un lexique arabo-persans, alors que la première, comprenant les hautes castes hindoues, utilisait pour sa part la graphie devanagari.

²¹ Dalmia (1997 : 147).

²² « Indeed, it may be said in summary that modern 'Hindi' is *defined* by this dialectic of elective affinity (with Sanskrit) and elective disaffinity (with Urdu). As a matter of fact, both these moves are historically and linguistically absurd and untenable. But the damage they wreak is real enough » (Rai 2001 : 78).

²³ *Ibid.* : 53-55. Décidée par Curzon en 1905, la partition du Bengale en deux entités, comprenant d'une part l'est du Bengale et l'Assam et d'autre part l'ouest de l'État avec l'Orissa et le Bihar, a été ressentie très fortement non seulement par les Bengalis mais aussi par l'ensemble des habitants du sous-continent et a eu pour effet, d'une part, de stimuler encore plus le sentiment nationaliste, mais aussi, d'autre part, d'aviver les tensions entre communautés

la diffusion des idées nationalistes comme dans celle de l'usage du hindi moderne²⁴.

En lien avec la diffusion de la cause du hindi, il faut également mentionner les conseils du réformateur hindou Keshub Chandra Sen (1838-1884) au fondateur de l'Arya Samaj, Dayananda Sarasvati (1824-1883), qui l'incita à faire ses discours en hindi plutôt qu'en sanskrit. À cet égard, autant Rai (2001) que Kumar (1993) semblent s'accorder pour démontrer le rôle prépondérant de l'Arya Samaj dans le développement de la cause du hindi – plus précisément d'un hindi politisé, sanskritisé, véhicule des réformes socioreligieuses hindoues et du nationalisme hindou naissant (et ce malgré la forte implantation de l'association au Panjab, en terre ourdou et panjabi) :

Dayanand Sarasvati was persuaded to adopt Hindi instead of Sanskrit, and the Hindi that developed under this complex of influences grew progressively distant from Urdu, and became more and more Sanskritised « Hindi »²⁵. (Rai 2001 : 67)

Le hindi émergent – sous sa forme *kharī bolī* – s'oppose alors à l'ourdou, mais également à un de ses « ancêtres » : la *braj bhāṣā*, dont l'héritage poétique et religieux lui fait de l'ombre jusque dans les années 1920²⁶. Alors que la *braj bhāṣā*, comme véhicule de la poésie de la bhakti krishnaïte, se démarquait clairement de l'ourdou et paraissait plus apte à défendre une identité hindoue que la *kharī bolī*, elle apparaît, au tournant du siècle, de moins en moins adaptée au discours de l'époque, en raison notamment de l'évolution de sa rhétorique et des changements de perception à son égard²⁷. La *braj*

hindoues et musulmanes. Sous la pression, le nouveau vice-roi Lord Hardinge réunit à nouveau le Bengale en 1911, tout en redéfinissant les provinces du Bihar, de l'Orissa et de l'Assam.

²⁴ Le premier périodique hindi sort de presse le 30 mai 1826 à Kolkata, capitale de l'imprimerie et des élites intellectuelles, commerçantes et réformistes. Sur le rôle de la presse hindi, voir Offredi (1992).

²⁵ « Sen gave Dayanand the idea of using Hindi as the medium for propagation of religious and social reform. [...] Hindi soon acquired the title 'Aryabhasha' (the language of the Aryas) in Arya Samaj parlance, and its Sanskritized form became part and parcel of the movement's vision of a reformed Hindu society. Arya Samaj leaders took an active part in the campaign for the popularization of the Devnagari script and its acceptance for official use. Indeed, the initial impetus for the construction of an institutional base for this campaign – the Nagari Pracharini Sabha (literally, the 'Conference for the Propagation of Nagari' script) in Benares – came from the Arya Samaj movement in the final years of the nineteenth century. [...] The Nagari Pracharini Sabha's leadership proved crucial for the acceptance of Hindi as a court language in the United Provinces » (Kumar 1993 : 539).

²⁶ Rai (2001 : 88).

²⁷ « The start of the Braj episode may be marked with great precision : in 1887, one Ayodhya Prasad Khattri, himself a court official, published at his own expense a volume entitled *Khari Boli ka Padya*. In this work, Ayodhya Prasad Khattri made out a case for the poetical competence of

bhāṣā est alors accusée d'être trop mélodieuse, trop douce, trop poétique, voire trop féminine ; en somme pas assez combative pour s'imposer face à l'ourdou et aux nouveaux enjeux de l'époque²⁸. Un tournant a lieu en 1911, quand l'assemblée de la Nagari Pracharini Sabha (Association pour la propagation de la nagari) défend la *khari bolī* par ceux-là même qui valorisaient auparavant la *braj bhāṣā*. Dès lors, c'est cette forme moderne et standardisée du hindi, pas encore assurée de son succès, qui va adopter le rôle de langue nationale et faire du *braj* une des langues constituant son héritage²⁹.

Enfin, il ne faut pas oublier des raisons simplement quantitatives, par rapport au nombre d'Indiens potentiellement aptes à comprendre et parler le hindi, qui firent que celui-ci se présenta comme la langue la mieux à même de diffuser et d'imposer le message nationaliste³⁰.

Par l'ensemble des raisons évoquées ci-dessus, le hindi standardisé, vu comme langue aryenne, *ārya bhāṣā*, s'apparente de plus en plus à l'hindouisme dominant, alors que les langues régionales de la zone hindoustani sont assimilées à des dialectes, partageant ainsi le statut marginal des traditions religieuses spécifiques³¹. Les deux mouvements, linguistique et religieux, participent de cette même rhétorique nationaliste, qui cherche à retrouver dans le passé « glorieux » de la culture indienne sanskrite les traces de son identité. Mais ce hindi-là, sanskritisé, qui se présente comme la « langue nationale » (*rāṣṭra bhāṣā*) n'est en réalité que la langue d'une élite hindoue *construisant* l'idéal d'une nation unie ; il ignore la réalité sociale et linguistique très hétérogène de l'Inde³². À cet égard, la langue utilisée par Agyeya représente un cas particulier ; fortement sanskritisée, au détriment de la terminologie ourdou, elle n'a néanmoins pas pour but de participer à ce courant nationaliste hindou. La langue particulière d'Agyeya est plus le résultat d'une volonté de parfaire (dans le même sens étymologique que « sanskrit ») son expression et de la faire correspondre à son monde de référence philosophique et esthétique que de répondre à une idéologie linguistico-religieuse.

Comme au siècle précédent, la presse continue alors à occuper une place

Khari Boli – the dialect that provides the foundation of modern 'Hindi' » (*ibid.* : 83).

²⁸ *Ibid.* : 93-95.

²⁹ *Ibid.* : 88-90.

³⁰ Offredi (1992 : 239) ; en 1906, la région compte 80 millions de locuteurs hindi et ourdou sur 300 millions d'habitants.

³¹ Dalmia (1997 : 151).

³² Rai (2001 : 109-10).

prépondérante dans la diffusion des œuvres littéraires. Les nouvelles, poèmes et essais sont tous publiés en premier lieu dans les revues. La personnalité dominante de ce début du XX^e s. est Mahavir Prasad Dvivedi (1864-1938). Son influence sur la littérature hindi est à ce point capitale que la périodisation littéraire traditionnelle lui attribue une époque à part entière : « l'époque Dvivedi ». Son rôle d'éditeur et de critique littéraire pèse de tout son poids sur la formation et la standardisation de la prose hindi moderne. Dans la lignée de l'époque « Bharatendu », l'époque Dvivedi est avant tout axée sur les conditions sociales et morales de la vie indienne. Elle reprend les thèmes chers aux réformes, comme l'éducation pour les femmes, le remariage des veuves, l'interdiction du mariage des enfants, l'abolition du régime des castes et la reformulation de l'hindouisme, le tout en réponse à l'influence considérable de l'Europe. Témoin de cette époque et fortement soutenu et influencé par M.P. Dvivedi, le poète Maithili Sharan Gupta (1886-1964) va bénéficier plus tard du titre de premier « poète national » hindi. Ses œuvres reprennent les thèmes traditionalistes dans une veine nationaliste, à l'instar du poème le plus caractéristique de cette époque, *Bhārat-bhāratī* (« La voix de l'Inde »), publié en 1912³³. Illustration parfaite de cette tendance à idéaliser et à glorifier le passé « hindou », ce long poème narratif peut se comprendre comme une réaction à la longue présence coloniale. Il se veut une réponse littéraire à la situation sociale et politique « déplorable » du début du XX^e s., perçue comme le résultat des désaccords internes – Gandhi parlera de la faiblesse des Indiens – venus briser l'unité idéalisée du pays suite aux invasions musulmanes et britanniques. Soutenu par les critiques littéraires hindi, son poème restera pendant longtemps le seul texte hindi moderne à être inclus dans le programme de la Benares Hindu University.

Comme sa rhétorique a très fortement marqué les décennies suivantes et donc le contexte littéraire et sociopolitique d'Agyeya³⁴, je reproduis ici quelques strophes emblématiques de ce poème :

भू-लोक का गौरव, प्रकृति का पुण्य लीला-स्थल कहां ?
 फैला मनोहर गिरि हिमालय और गंगाजल जहां ।
 संपूर्ण देशों से अधिक किस देश का उत्कर्ष है ?

³³ Pour une analyse détaillée du poème, voir la section qui lui est consacrée dans Orsini (2002 : 192-203).

³⁴ Sans vouloir lire « Bandoñ kā *Khudā*, *Khudā* ke bande » (cf. p. 154 *sq.*) comme une simple reprise du thème de *Bhārat-bhāratī*, cette nouvelle d'Agyeya est néanmoins révélatrice de la diffusion et de l'ampleur de la rhétorique nationaliste opposant l'Inde hindoue des temps anciens et de la Nature immaculée aux « envahisseurs » étrangers venus détruire l'harmonie originelle.

उसका कि जो ऋषिभूमी है, वह कौन ? भारतवर्ष है ॥१५॥

हां, वृद्ध भारतवर्ष ही संसार का सिमौर है,

ऐसा पुरातन देश कोई विश्व में क्या और है ?

भगवान की भव-भूतियों का यह प्रथम भाण्डार है,

विधि ने किया नर-सृष्टी का पहले यहीं विस्तार है ॥१६॥

[...]

तब तुच्छ रज्वाड़े बने, साम्राज्य सब कट छंट गया ;

यों भूरि भागों में हमारा दीन भारत बंट गया !

जो एक अनुपम रत्न था परिणत कनों में हो गया,

वह मूल्य और प्रकाश सारा टूटते ही खो गया ॥२१९॥ (Gupta 1991 : 14, 83-84)

Où réside le prestige du monde terrestre, le lieu sacré des exploits de la Nature ?

Ici même où s'étendent l'Himālaya enchanteur et les eaux du Gange.

Quel pays surpasse en excellence tous les autres ?

Quel est ce pays, terre des ṛṣis ? C'est la terre des Bhāratas. (15)

C'est vrai, l'ancienne terre des Bhāratas est la couronne du monde.

Existe-t-il seulement un autre pays aussi ancien dans l'univers ?

Il est le premier trésor des bienfaits de Bhagavān.

Le Destin a commencé par engendrer la création et les hommes ici même. (16)

[...]

De vils royaumes s'établirent, tous les empires furent taillés en pièces ;

Notre Bhārat affaiblie fut ainsi divisée en de multiples régions !

Ce qui était un joyau incomparable s'est transformé en de multiples fragments ;

Sitôt brisé, sa valeur et sa splendeur se sont effondrées. (219)

Bhārat-bhāratī aura alors le « privilège » d'être loué par Ramchandra Shukla (1884-1942), dans son célèbre livre d'histoire littéraire *Hindī sāhitya kā itihās*³⁵. Parue une première fois en 1927 en tant qu'introduction au dictionnaire hindi *Nāgarī Pracāriṇī Koś* (1907-1927), cette critique « canonique » a ensuite été revue et corrigée pour devenir le livre que l'on connaît – réédité à ce jour plus de vingt fois. Conçu pour répondre aux besoins des universitaires, c'est-à-dire pour qu'ils aient à disposition une histoire systématique de la littérature hindi, ce manuel a façonné pour de nombreuses décennies la catégorisation des périodes et des genres littéraires hindi. Resté très longtemps incontesté, il a connu un succès sans pareil, héritant du statut d'ouvrage de référence insurpassable³⁶. Ainsi Shukla va-t-il imposer pour longtemps sa division de l'histoire de

³⁵ Dans la même veine, des recueils de textes pour étudiants dédiaient une place considérable aux anciens récits mythologiques hindous et présentaient ainsi au lectorat hindi une forme et une identité claire et exclusive de la relation hindi-hindou et de la notion de « glorieuse patrie mère » qui aurait précédé l'époque moghole.

³⁶ Une citation extraite de *l'Encyclopaedia of Indian Literature* (Datta 1987-1994 : vol. 2, 1576-

la littérature hindi en périodes distinctes (*ādi-kāl*, *bhakti-kāl*, *rīti-kāl*, *ādhunīk-kāl*) ; ces périodes sont restées en vigueur jusqu'à ce jour, même si cette classification est de plus en plus contestée, comme l'est son jugement de valeur à l'égard des périodes et des œuvres³⁷.

Après les époques littéraires, traditionnellement divisées selon le genre prédominant ou un auteur majeur, les périodes du XX^e s. sont marquées par les doctrines ou les écoles qui se succèdent ou se chevauchent. Tel est le cas du *chāyāvād*, le « mouvement de l'ombre », de nature romantique et symbolique, qui apparaît en 1918 et domine la poésie hindi jusqu'en 1936, sans pour autant exister sous forme de mouvement organisé. En réaction aux périodes précédentes, trop didactiques et moralistes à leur goût, les représentants du *chāyāvād* mettent l'accent sur les thèmes de la nature, de l'amour, de la profondeur des racines culturelles de l'Inde, de la patrie aussi, tout en privilégiant une expression fortement subjective, lyrique et symbolique, inspirée par un poète comme Rabindranath Tagore ou par les romantiques anglais. Bien qu'apparaissant sur la scène poétique après le *chāyāvād* et bien qu'ayant été un des auteurs les plus innovateurs de la poésie hindi, Agyeya fut néanmoins redevable de ce mouvement à bien des égards. Le lyrisme et la culture sanskritisée que privilégia le *chāyāvād* inspirèrent à plus d'un titre ses œuvres.

Même si, dans la première décennie du XX^e s., quelques auteurs composent les premières nouvelles hindi, c'est réellement avec Premchand (1880-1936, pseudonyme de Dhanpat Ray Shrivastav, qui a d'abord écrit en ourdou sous le nom de Navab Rai) que ce genre acquiert un statut à part entière – quand bien même R. Tagore est le véritable initiateur de la nouvelle, en l'occurrence bengali, en Inde. Grâce à Premchand, la nouvelle hindi prend son essor et ne cessera de se développer, de s'affiner tout au long du siècle. A son époque, la nouvelle telle que nous la concevons aujourd'hui est, tout comme le roman, un genre nouveau pour l'Inde – un des résultats de l'influence de la littérature anglaise sur les lettres indiennes. Jusque-là dominaient la poésie et le drame. Alors que ce dernier s'essouffle peu à peu au niveau populaire, avant de connaître un renouveau à la fin du XX^e s., la poésie continuera son évolution en parallèle avec la nouvelle.

Le monde littéraire hindi, plus touché peut-être que les politiciens eux-mêmes par

1577) suffira à montrer l'ampleur de l'admiration qu'il a pu susciter : « Hindi sahitya ka itihas (Hindi) is the most authentic, systematic, and widely acclaimed history written by Acharya Ramchandra Shukla [...] Thus this history written in about 700 pages stands as a monumental work without a challenge for the last 55 years as an authentic work of undisputed supremacy ».

³⁷ Voir notamment Busch (2006).

les conditions économiques et sociales très dures du pays, se tourne en masse vers l'idéologie marxiste dès les années 1930. Ce phénomène donne naissance, en 1936, au mouvement littéraire « progressiste » du *pragātivād*, dont Yashpal fut le fer de lance. La All India Progressive Writers' Association, dont Premchand présida la première réunion, produira des œuvres de nature beaucoup plus réalistes que celles du *chāyāvād*, en s'inspirant autant des conditions très difficiles du quotidien indien que du succès de la Révolution russe. Les écrivains utilisent dans ce cadre la littérature comme une arme en faveur d'un changement politique et social. Un auteur central de cette mouvance est donc Yashpal (1903-1976), qui tient un discours clairement marxiste et très critique à l'égard de la politique de Gandhi. Plusieurs de ces écrivains, comme Yashpal justement ou Agyeya, furent membres du mouvement révolutionnaire de l'Hindustan Socialist Republican Army (HSRA) dans les années 1930.

En parallèle à ce mouvement, une autre tendance apparaît, prépondérante dans les années 1940-50 : le *prayogvād* ou « expérimentalisme », dont la figure de proue est Agyeya. Ses auteurs cherchent à explorer de nouvelles formes d'expression littéraire, libérées des règles classiques de la poésie. *Tār saptak* (1943), l'anthologie éditée par Agyeya et réunissant sept poètes « prometteurs » en est un des résultats les plus importants.

Politiquement, un courant majoritaire se dessine dans les années 1920 à 1950 en faveur de l'usage d'un hindi très sanskritisé ; le mouvement est notamment emmené par la Hindu Mahasabha, puis par les leaders de la Hindi Sahitya Sammelan³⁸. À ce moment-là, le lien entre les identités linguistiques, religieuses et nationales est déjà solidement ancré dans les esprits, qui plus est depuis que la Ligue musulmane a exprimé en 1937 son intention de faire de l'ourdou la langue nationale du futur Pakistan³⁹.

Gandhi par contre, fermement opposé à cette tendance et déplorant avec Nehru la distinction hindi/ourdou, vue comme l'expression linguistique de l'antagonisme hindou/musulman, veut voir dans l'hindoustani le seul « moyen d'intégration nationale et d'autonomie culturelle et politique »⁴⁰. Dans cette perspective, Agyeya et Chaudhuri

³⁸ Comme P.D. Tandon et Seth Govind Das, qui rejoignent ce mouvement en 1941, se séparant ainsi de la lignée du Congrès et de ceux qui, comme Gandhi, cherchent à tout prix à éviter la partition du pays.

³⁹ Montaut (1997 : 138). Avec à sa présidence Mohammed Ali Jinnah, successeur de M. Iqbal.

⁴⁰ *Ibid.* Dans le débat sur le choix de la langue à utiliser à l'échelle nationale, le facteur déterminant pour Gandhi sera le nombre de locuteurs la parlant. Rappelons que pour Gandhi la langue qu'il importait de favoriser était le « hindoustani » (le mélange hindi-ourdou tel que pratiqué oralement par la majorité) et non le « hindi » sanskritisé.

Hassan Hasrat, un écrivain « ourdou »⁴¹, sont engagés en 1940 par l'All-India Radio pour préparer un lexique hindoustani faisant autorité dans les informations radiophoniques. Sur la base d'une liste de termes anglais, les deux auteurs ont pour mission de chercher des équivalents hindi et ourdou et de trouver un compromis censé refléter le sens le plus neutre et le plus commun possible. Lelyveld nous dit qu'il fallut cinq ans pour compléter le lexique, mais qu'une fois celui-ci terminé, la cause de l'hindoustani était déjà perdue. Les nouvelles radiophoniques allaient dès lors être diffusées en hindi et en ourdou et plus tard dans les différentes langues régionales.

Par la suite, les débats – tout au moins en ce qui concerne les décisions liées à la Constitution – tournent autour de la controverse entre la place du hindi à l'échelle nationale et les autres langues régionales « majeures » (comme le telugu, le bengali, etc.), ainsi que les langues « tribales » et les dialectes hindi. Les rapports de force entre le hindi officiel et les autres langues – que la dispute hindi-ourdou avait escamotés jusqu'en 1950 – ressortent au grand jour. Le hindi standard, officiel – que la Constitution prévoyait d'une part de diffuser au niveau national et d'autre part d'enrichir par les autres langues régionales – poursuit sa tendance vers la sanskritisation, des commissions étant chargées de créer des néologismes pour remplacer les termes ourdous et anglais. Mais ce processus, trop lent, se heurte surtout à la réalité de l'usage concret de l'anglais⁴². En résumé, alors que le hindi montre dans la pratique une variété extrême dans ses divers usages locaux et littéraires, sa politique de standardisation lui vaudra les mêmes critiques de pratiques hégémoniques contre les « dialectes » hindi qu'il formulait lui-même à l'égard de l'anglais et de l'ourdou persianisé⁴³.

Comme le feront apparaître les pages suivantes, Agyeya fut au cœur de presque toutes les étapes de l'évolution politico-littéraire du hindi moderne. À ce titre, il peut être perçu comme un auteur emblématique et fondateur de cette littérature. Néanmoins, sa langue très particulière et son souci constant de se démarquer de tout mouvement établi font de lui un écrivain atypique.

⁴¹ Voir Lelyveld (1993 : 208).

⁴² Montaut (1997 : 144) commente cela en rappelant que « [l]a lenteur de la mise en acte des dispositions constitutionnelles quant au développement et à la diffusion du hindi a souvent été attribuée au désir de maintenir l'anglais dans sa position *de facto* de langue pan-indienne, et ce désir lui-même a souvent été imputé aux faiblesses de Nehru pour la langue anglaise, mais aussi au refus d'imposer par la contrainte ».

⁴³ « The states called Hindi-speaking contain nearly two dozen regional and tribal dialects, some of which can and do lay claim to status as languages distinct and separate from Hindi » (Brass 1974 : 22).

2.3. SACCIDANAND HIRANAND VATSYAYAN 'AGYEYA' (1911-1987) : BIOGRAPHIE D'UN AUTEUR ENGAGÉ

S.H. Vatsyayan 'Agyeya' est né le 7 mars 1911 à Kasaya, entre Patna et Gorakhpur (U.P.), sur le site d'un camp archéologique où travaillait son père comme responsable de chantier⁴⁴. Issu d'une famille réputée de brahmanes, il grandit dans un milieu « hybride » : une éducation traditionnelle par son grand-père sanskritiste, moderne par l'activité de son père et les innombrables déplacements qu'il dû faire dans tout le sous-continent durant son enfance. Il passe les cinq premières années de sa vie à Lucknow, où il reçoit une éducation privée : sanskrit (dès l'âge de 4 ans), persan et anglais – en somme les langues classiques pour l'élite indienne de l'époque. À 8 ans sa famille s'installe à Nalanda (actuel Bihar) ; c'est là que son père lui apprend personnellement à écrire en hindi. En plus du panjabi de son enfance, il apprendra aussi par la suite le bengali, en résidant à Kolkata. De toutes ces langues toutefois, c'est le hindi sous sa forme *kharī bolī* que l'écrivain retiendra comme « langue maternelle »⁴⁵.

Deux ans plus tard son père est transféré à Ootacamund dans les montagnes Nilgiri (sud de l'Inde). Ce paysage lui fait très forte impression et laissera en lui des traces indélébiles, qui se traduiront par la présence répétée de la nature et des montagnes dans ses œuvres. Son père continue à l'initier à de nouvelles langues (le tamoul) et aux œuvres d'autres religions ; c'est là qu'il lit pour la première fois la *Bhagavadgītā* mais aussi la Bible, sur les conseils de son père justement. Le jeune Saccidanand s'initie aussi à la poésie anglaise grâce à la riche bibliothèque paternelle. Parmi les poètes et romanciers lus, Tennyson et Victor Hugo semblent avoir eu le plus grand effet sur lui. C'est aussi le temps où il se met à lire la poésie hindi (Mira, Tulsi, etc.).

En 1925, à 14 ans, il part pour Lahore pour y passer des examens, puis revient la même année dans le Sud, où il étudie les sciences et le sanskrit au Madras Christian College. La situation particulière du Sud, avec l'hégémonie exercée par les brahmanes et la lutte des autres classes contre ceux-ci, lui fait prendre conscience de la façon dont ces

⁴⁴ Cette biographie se base sur celle de Mishra (1995), reconnue par les proches d'Agyeya comme la plus complète et la plus fiable à ce jour, ainsi que sur une série d'entretiens effectués en Inde en juillet 2008 (voir la liste dans Bibliographie, E. Entretiens). Par le même auteur et pour des compléments d'information sur la personnalité de l'écrivain, on consultera également Mishra (1989), Mishra (2010) et Shastri (1989).

⁴⁵ Sur son expérience particulière à la « langue maternelle » voir AP (116-117). Sur sa revendication du hindi comme langue maternelle, voir son article « Hindī, urdū aur pragatīśiltā » (« Le hindi, l'ourdou et le progressisme ») dans *Pratik* (Agyeya 1952 : 4-6).

derniers traitent les autres castes. En 1929, il obtient son Bachelor of Science au Forman Christian College de Lahore. Son professeur de physique, lié à une institution missionnaire, lui donne aussi quelques cours de religion ; c'est là qu'il découvre la pensée de Radhakrishnan ainsi que celles de Lao-Tseu, Shankara, Pascal, Spinoza et du Buddha. Sa première nouvelle (« Jijñāsā », proposant une interprétation toute personnelle de la Genèse biblique) date de cette année, bien qu'elle n'ait été publiée qu'en 1935.

La même année, comme nombre d'autres écrivains de sa génération, il fait son entrée dans le mouvement révolutionnaire Hindustan Socialist Republican Army, qu'il suit jusqu'en 1936⁴⁶. Arrêté en novembre 1930 pour activisme politique et sédition contre l'empire britannique (il prend part à la mise en place d'un dépôt d'armes à Amritsar), il est libéré peu après avant d'être à nouveau arrêté et emprisonné à Delhi jusqu'en 1934. Fortement marqué par la sentence qui le condamne dans un premier temps à la pendaison, il esquisse mentalement une ébauche de son premier roman (ŚEJ)⁴⁷. Il met ensuite à profit ce temps d'isolement pour écrire son premier recueil de poèmes et ses premières nouvelles. C'est de cette époque que lui vient son pseudonyme 'Agyeya' (« l'inconnaissable »). Après ces années de prison, il se lance dans le journalisme, collaborant au journal *Viśal Bhārat* à Kolkata, où il vit de 1937 à 1939. C'est à cette époque aussi que son avis jusque-là résolument négatif sur Gandhi se mue peu à peu en opinion favorable et qu'il ressent pour la première fois sur lui la force de J. Nehru. Entre-temps il aura aussi participé au mouvement paysan (*kisān āndolan*) à Meerut. Autre événement d'importance, son entrée à la All India Radio (AIR) en 1939. Il se marie une première fois en 1940, pour divorcer en 1946.

En 1942, Agyeya organise la All India Anti-Fascist Convention – tout en restant à l'écart de la Progressive Writers' Association, dont il dénonce la rhétorique trop dogmatique. L'année suivante, afin de concrétiser son opposition à l'idéologie fasciste

⁴⁶ Les raisons de son retrait du mouvement ne sont pas très claires, mais selon Kunwar Narain (entretien le 08.08.2008) cela correspond à son aversion pour tout mouvement privilégiant plus la structure que l'individu – un rejet que l'on retrouve notamment dans sa critique du *pragativād*. Cette volonté de toujours faire primer l'*individualité* et la *liberté* sur l'abstraction et l'impersonnalité du groupe est au cœur de tous les engagements de l'auteur, même lorsqu'il rejoignit au début de la Seconde guerre mondiale l'Association des écrivains anti-fascistes ; selon lui, les écrivains s'engageaient « non pas pour former un mouvement ou une organisation politique, mais comme penseurs libres » (एक राजनीतिक दल या संगठन के रूप में नहीं बल्कि स्वाधीन चिंतकों के रूप में, AP : 65).

⁴⁷ Voir 4.1.2 ci-dessous, ainsi que la préface à ŚEJ traduite dans l'Annexe A.

qui prend de l'ampleur en Europe et en Asie, il s'engage dans l'armée britannique des Indes, où il est envoyé comme officier sur le front birman pour lutter contre l'armée japonaise⁴⁸. Il justifie cette volte-face en arguant que de l'issue de cette guerre dépendra le bien-être de la communauté internationale – un épisode que l'on retrouve dans son deuxième roman, *Nadī ke dvīp* (ci-après ND), écrit en 1951, où le personnage central, Bhuvan, s'engage lui aussi dans l'armée. Chargé d'organiser les mouvements de résistance, il séjourne longuement en Assam – ce qui donnera matière à plusieurs nouvelles.

Avant cette œuvre, le premier tome de son premier roman, *ŚEJ*, est publié en 1941. De tendance autobiographique, le récit – dont le second tome sortira en 1944 – dépeint la vie d'un révolutionnaire en rébellion contre la société traditionnelle. Littérairement, il marque un tournant dans l'histoire de la fiction hindi, autant par son importante description de la psychologie et de la subjectivité des personnages que par l'usage non chronologique du temps narratif. Jusqu'en 1946, il édite *Ādhunik hindī sāhitya* et publie trois volumes de poèmes : *Bhagnadūt* (1933), *Cintā* (1942) et *Ityalam* (1946). Mais c'est surtout la publication en 1943 de *Tār saptak* dont il est l'éditeur qui marque un tournant dans la poésie moderne hindi. Par ailleurs, il sort trois recueils de nouvelles (*Vipathgā*, 1937, *Paramparā*, 1944, et *Koṭharī kī bāt*, 1945), ainsi que deux essais (*Triśaṅku* et *Sabraṅg*) et une traduction hindi du roman bengali *Śrīkānt* de Sharat Chandra Chattopadhyay de même qu'une traduction anglaise du *Tyāgpatr* de Jainendra Kumar.

Ayant quitté l'armée au début de 1946, il consacre dès lors tout son temps à la création littéraire et à l'édition de revues et de journaux hindi et anglais, écrivant lui-même dans les deux langues. Il édite notamment le journal *Pratik* ; encore un acte littéraire qui marquera le monde des lettres hindi. Pour cela il va habiter à Allahabad. De 1952 à 1955 il effectue plusieurs voyages à travers l'Inde. C'est à cette époque également qu'il rencontre Kapila, celle qui va devenir sa nouvelle femme en 1956. L'année précédente il sera allé en Europe et notamment en Suède où l'incident d'une écrivaine suédoise bloquée par la neige lui inspirera son troisième roman, *AAA*.

Il ira encore une fois en Europe puis au Japon et aux Philippines, ainsi qu'aux États-Unis au début des années 1960, où il obtient un poste de « visiting lecturer » à l'université de Californie (Berkeley), jusqu'en 1964. Pendant toutes ces années il aura édité *Dūsarā Saptak* (1951) et *Tīsarā Saptak* (1959), publié les recueils de poèmes *Bāvṛā aherī* (1954), *Indradhanu raumde hue ye* (1957), *Arī o karuṇā prabhāmay* (1959) et

⁴⁸ Sur ses motivations, voir AP : 136-137.

Āṅgan ke pāṛ dvār (1961), les collections de nouvelles *Jaydol* (1951), *Amarvallarī* (1954) et *Ye tere pratirūp* (1961), deux récits de voyage, *Are yāyāvar rahegā yād* (1953) et *Ek būm̄d sahasā uchlī* (1960), ainsi qu'un essai, *Ātmanepada* (1960). Par contre, dès la fin des années 1960, Agyeya abandonne la fiction pour ne plus publier que des poèmes et des essais – le genre de la nouvelle ou du roman n'étant plus adapté aux temps modernes selon lui⁴⁹.

Toujours autant engagé socialement et politiquement, il est un des principaux organisateurs de la session du Congress for Cultural Freedom⁵⁰ à Mumbai en mars 1951. Agyeya est nommé à cette occasion secrétaire du comité de pilotage de l'Indian Congress for Cultural Freedom⁵¹. Comme l'indique cet engagement public, la liberté, toujours au cœur de sa démarche, n'est pas chose privée ; au contraire elle n'a de sens qu'une fois partagée avec les autres. Qui plus est, elle possède une valeur que seul l'écrivain semble pouvoir gérer⁵².

La période de 1965 à 1972 est marquée du sceau de l'enseignement. Agyeya est ainsi invité à l'université de Jodhpur, pour un enseignement de littérature comparée, de même qu'à Heidelberg. Suit à nouveau une période éditoriale, qui le voit relancer une nouvelle formule de *Pratīk*, et éditer le *Navbhārat Times*. Bien qu'Agyeya fut toujours resté ancré dans « la » tradition sanskrite – malgré, ou en raison même de son regard critique sur la tradition perçue d'un point de vue conservateur – il fit des dernières années de sa vie une sorte de retour aux sources⁵³. Sans verser dans le conservatisme ou le traditionalisme aveugle, il organisa à deux reprises des voyages « culturels » sur des hauts lieux de l'hindouisme, tout d'abord sur les traces de Janaki (Sita), dans la région d'Ayodhya, puis dans la région du Braj, la patrie de Krishna. Des actions qui lui valurent

⁴⁹ Voir Karn (1979 : 29).

⁵⁰ Sur ce mouvement international, voir Scott-Smith (2002).

⁵¹ Sur sa participation au Congress for Cultural Freedom, voir Pachauri (1987 : 165 sq.).

⁵² C'est en tout cas ainsi qu'il présente les choses quelques années plus tard dans l'essai « Merī svādhīnātā : sab kī svādhīnātā » (in KN, p. 198-203 ; éd. orig. dans *Srot aur setu*, 1978) : « La responsabilité particulière de l'écrivain est de lutter pour la sphère de la liberté. Et cette responsabilité est telle qu'elle le distingue des autres intellectuels. Il n'est pas le seul dépositaire de sa liberté, mais il rassemble en lui la liberté de chaque membre de cette société totale dont il fait partie » (यह लेखक का विशेष उत्तरदायित्व हो जाता है कि वह स्वाधीनता के परिमण्डल के लिए संघर्ष करे। और यही उत्तरदायित्व है जो उसे दूसरे प्रकार के बौद्धिकों से अलग करता है। उस की स्वाधीनता केवल उस की नहीं होती बल्कि जिस समाज का वह अंग होता है उस पूरे समाज के हर सदस्य की स्वाधीनता को भी वह अपने में सम्मिलित करता है, KN : 203).

⁵³ Sur son rapport à la « tradition culturelle » (*sāṁskṛtik paramparā*), voir Agrawal (1971 : 291) qui retranscrit un texte de l'auteur sur la nature de son activité d'écrivain.

de nombreuses critiques de la part des autres écrivains hindi qui, pour la grande majorité d'entre eux, étaient fermement attachés à la pensée séculariste et dénonçaient toute proximité avec le religieux.

S.H. Vatsyayan meurt le 4 avril 1987 à New Delhi.

CHAPITRE 3

LA NOTION DE « LIBERTÉ » DANS L'INDE MODERNE

« The Indian seeks freedom, and the condition of freedom
is the search for ultimate Truth. »

(Aurobindo Ghose : « The Revival of Indian Art »,
in *The Harmony of Virtue*, 1892)

« Deliverance is not for me in renunciation.
I feel the embrace of freedom in a thousand bonds of
delight. »

(R. Tagore : « Senses », in *Gitanjali : Song Offerings*, 1913)

Comme la partie introductive de ce travail l'a mentionné, la question de la liberté est centrale chez Agyeya, autant par rapport au contexte historique, dont il fut un acteur engagé, que dans le cadre personnel de son vécu et de son œuvre. Le thème de la liberté répond autant au parcours social, artistique, psychologique, politique, spirituel de l'auteur qu'au mouvement général de la société indienne moderne, que ce soit par la lutte qu'elle mena pour s'affranchir du pouvoir britannique ou, pour une certaine frange de cette société du moins, par son discours émancipateur à l'égard de certaines conceptions et pratiques socioreligieuses considérées comme excessivement restrictives et inadaptées aux temps modernes. Si ce travail a pour objet premier l'analyse et l'interprétation de ce thème dans les œuvres fictionnelles d'Agyeya, une étude sommaire de cette notion à l'histoire sémantique et sociale extrêmement vaste et complexe s'impose dans un premier temps afin de rendre cette analyse pertinente et parlante d'un point de vue historique. De fait, ce travail ne poursuit pas une démarche philosophique et ne cherche par conséquent en aucun cas à déceler et à proposer une conception universalisante de la « liberté ». Ce qu'il privilégie au contraire est une démarche historique et différentielle visant à mettre en lumière et en contraste la multiplicité des facettes de ce thème et sa complexité chez Agyeya en particulier et dans l'Inde moderne

en général. Le lecteur ne doit cependant pas s'attendre à trouver dans ces pages une présentation détaillée et exhaustive des innombrables sens de la notion ni un historique complet de ses développements dans les discours indiens et occidentaux – cet objectif dépasserait de loin les limites fixées de cette thèse.

Comme ce travail s'inscrit dans une histoire intellectuelle visant à éclairer l'histoire socio-culturelle par la littérature¹ et, inversement, à faire parler une œuvre par sa contextualisation, c'est à cette fin qu'est rédigé le présent chapitre. Celui-ci est principalement consacré à l'étude de quelques intellectuels et religieux indiens majeurs des XIX^e et XX^e s. (3.2). Après la partie introductive ci-après (3.1), ce panorama sélectif des conceptions les plus courantes de la liberté exprimées par quelques auteurs clés de la lutte pour l'indépendance permettra d'apporter un éclairage pluriel sur le thème de la liberté dans ces années-là. Outre l'aspect descriptif de ces pages, les résultats de ce chapitre nous aideront d'une part à mettre en perspective les réflexions, les paroles et les actes des personnages analysés dans le chapitre suivant, consacré aux œuvres fictionnelles d'Agyeya et, d'autre part, à éclairer la spécificité de l'utilisation de la notion de liberté chez l'écrivain par rapport aux intellectuels de son temps (chapitre 5).

Ce troisième chapitre débute par une première section introductive et terminologique (3.1). Une première étape (3.1.1) propose une introduction lexicale et définitionnelle du thème de la liberté en présentant les termes hindis et ourdous les plus courants véhiculant le sens de « liberté » ou une de ses modulations comme « indépendance », « autonomie », « délivrance », « émancipation », « libération », etc. Ces termes constitueront le réservoir des signifiants à examiner dans les textes d'Agyeya pour une analyse de type lexicale. Ils sont présentés selon la ou les définitions qu'en donnent les dictionnaires hindi (et accessoirement ourdou). Cette étape a pour but premier de nous rendre attentifs à la multiplicité des lexies évoquant ou correspondant à la notion de « liberté » et au fait qu'elles sont dépourvues de définition univoque et singulière. Comme ces termes ne contiennent pas en soi de sens prédéterminé², nous

¹ Est considéré comme « littérature » dans ce travail l'ensemble des « œuvres écrites, dans la mesure où elles portent la marque de préoccupations esthétiques reconnues pour telles dans le milieu social où elles circulent », selon la définition du *Grand Robert de la langue française* (<http://dicos.unil.ch/grandrobert/gr.asp> ; 13.12.2010).

² Dans ce travail les mots « signification » et « sens » seront compris et distingués selon la définition qu'en donne la sémantique interprétative : « L'ensemble des sèmes actualisés en contexte, qu'ils soient inhérents ou afférents, définit le sens de cette unité. La signification est l'ensemble des sèmes (inhérents) d'une unité définie hors contexte » (Hébert 2011 : 16 ; 27.10.2011).

comprendrons aisément qu'une clarification de leurs multiples acceptions dépend essentiellement du contexte de leur utilisation. C'est pourquoi l'exposé de leurs définitions issues des dictionnaires représentera un outil définitionnel purement indicatif, alors que l'analyse détaillée de leurs usages dans les textes d'Agyeya, jointe à une analyse sémantique des expressions (mots, syntagmes) contextuelles partageant avec eux certains traits distinctifs (sèmes), fournira des précisions autrement plus développées et différenciées de leurs sens respectifs et de leur transformations sémantiques au fil des années et des textes. Nous nous pencherons ensuite, dans la partie 3.1.2, sur quelques aspects importants de la notion de « liberté » dans la philosophie occidentale moderne. Cette étape a pour but de souligner les grandes lignes de ce thème, qui ont contribué à nourrir et former autant l'éducation des élites indiennes du début du XX^e s. que les préconceptions du chercheur occidental actuel.

3.1. INTRODUCTION À LA NOTION DE « LIBERTÉ »

3.1.1. Champ lexical hindi et ourdou pour la notion de « liberté »

Pour aborder les sources hindi avec la plus grande souplesse *et* en même temps la plus grande précision possible dans l'analyse des termes signifiant « liberté », il est nécessaire dans un premier temps de se pencher sur l'ensemble des lexies lui correspondant peu ou prou tels que les répertorient les dictionnaires hindi les plus importants³. La première étape consiste à circonscrire le champ lexical adapté au thème recherché. A cette fin ont été utilisés les dictionnaires en ligne de Caturvedi (1970) pour le hindi et de Platts (1884) pour l'ourdou, ainsi que le thesaurus hindi de Kumar & Kumar (2007). Aux lexies retenues sont ensuite jointes les définitions les plus pertinentes pour notre propos. Ces dernières proviennent essentiellement du *Hindī śabdāsāgar* en 11 volumes de Das (1986)⁴, parfois complétées par celles du *Nālandā*

³ Hooker (1998) se livre plus ou moins au même exercice au début de son chapitre sur la quête de liberté chez Agyeya (« The Pursuit of Freedom »). Cependant, il se limite aux termes d'origine sanskrite (*mukti*, *mokṣa*, *svatantrātā*, *svādhīnātā*, *svacchandātā*), négligeant les termes d'origine persane ou arabe, comme *āzādī* – pourtant important – et biaisant ainsi d'entrée le regard du lecteur sur la nature de la liberté chez l'écrivain.

⁴ L'édition utilisée date de 1986. Une comparaison avec l'édition originale de 1914-1928

viśāl śabd sāgar de Navalji (2002) et du *Mānak hindī koś* de Varma (1993-2007), lorsque celles-ci apportent une information ou une précision supplémentaire, ainsi que du *Dictionary of Ourdou, Classical Hindi, and English* de Platts (1884) pour les termes ourdous.

La retranscription des définitions a pour but de rendre attentif le lecteur à la multiplicité des mots correspondant en hindi et en ourdou à la notion de « liberté » d'une part et de rappeler, d'autre part, qu'à un terme hindi ou ourdou ne correspond pas un seul et unique terme anglais (ou français) – règle valable pour toute langue bien sûr. Bien au contraire, les nombreux « synonymes » fournis par les dictionnaires dans les différentes entrées montrent à quel point les définitions se recourent et rappellent qu'il est pour le moins inapproprié de vouloir déterminer une correspondance univoque entre un terme hindi ou ourdou et un « équivalent » anglais ou français. Au contraire des définitions non contextualisées des dictionnaires, notre recherche consistera essentiellement à préciser l'usage des vocables dans leurs contextes respectifs ainsi que dans le réseau qu'ils tissent entre eux. Ce n'est que par ce moyen que le thème de la liberté pourra apparaître dans toute sa richesse sémantique et dans sa transformation constante chez Agyeya.

Les termes et leurs définitions sont introduits ci-dessous selon l'ordre de l'alphabet devanagari. Mais seuls les plus élaborés (d'un point de vue définitionnel) et les plus fréquents dans les œuvres d'Agyeya sont insérés dans le corps du texte ; les autres figurent uniquement en note à la fin de cette liste (n. 16, p. 67). Par ailleurs, seules sont recopiées les définitions les plus proches du thème étudié ; les définitions « secondaires » ainsi que les exemples sont laissés de côté. Encore une précision : dans les pages suivantes, il n'est question que des termes qui sont définis par les dictionnaires. Les syntagmes et les expressions symboliques ne seront explicités qu'en contexte interprétatif, au moment de l'analyse des textes (chapitre suivant).

āzād, āzādī

Le premier terme de la liste est d'origine persane : *āzād* (adj.)⁵. Das le définit comme suit

montre toutefois que les définitions sont restées identiques. Si Agyeya a consulté ce dictionnaire à l'époque, il aura donc trouvé les mêmes explications que nous pour ces termes.

⁵ Comme mentionné plus haut dans le texte, la définition citée en premier lieu provient de Das (1986). Les éventuelles autres définitions issues des autres dictionnaires cités plus haut n'interviennent que lorsqu'elles apportent un complément d'information ou que Das est lacunaire.

dans son *Hindī śabdāsāgar*⁶ :

1. *jo baddh na ho. chūṭā huā. barī* ; 2. *befikr. beparvāh* ; 3. *svatantra. jo kisī ke adhīn na ho. svādhīn* ; 4. *niḍar. nirbhay. bedhṛak* ; [etc.]

1. Qui ne serait pas lié. Délivré. Acquitté ou absout. 2. Sans souci. Insouciant. 3. Indépendant ou autonome. Qui ne serait dépendant de personne. « Ne dépendant que de soi » ou indépendant. 4. Sans peur. Sans crainte. Sans hésitation ou résolu ; [etc.]⁷

Le substantif *āzādī* (f.) est défini comme suit :

1. *svatantrātā. svādhīnātā* ; 2. *niraṅkuśātā*.

1. Indépendance. Autonomie. 2. Absence de contrôle ou volonté propre.

Navalji (2002) ajoute une série de termes analogues qui se retrouvent d'ailleurs dans la plupart des définitions liées à la notion de « liberté » : « *rihāī. chuṭkārā. mukti* » (délivrance, délivrance, libération) »⁸.

La liste de synonymes, en anglais, est encore plus importante dans le dictionnaire ourdou de Platts : « *Freedom ; release, deliverance, liberation, discharge ; manumission, emancipation ; freedom of action, liberty, independence ; conduct, life or practice of an āzād or devotee* ».

De ces quelques définitions il apparaît que l'adjectif *āzād*, en compagnie de sa forme nominale, couvre un champ sémantique très vaste et ne se limite pas à un domaine

⁶ Afin que la reconnaissance des termes hindi soit possible pour tout un chacun, les citations sont – pour cette partie uniquement – translittérées en caractères latins. Une traduction personnelle la plus littérale possible de chacun des termes est proposée à la suite ; quand deux suggestions paraissent aussi pertinentes l'une que l'autre, un « ou » relie les deux traductions retenues.

⁷ Comme substantif masculin, un *āzād* est aussi « un genre de fakir musulman qui ne porte ni barbe ni moustache ni sourcils et qui n'observe ni le jeûne ni la prière ». Platts (1884) donne : « a faqīr or Mohammanan devotee who shaves his beard and eye-lashes and vows chastity, but considers himself exempt from all the ceremonial observances of religion ; a free-thinker ».

⁸ En général, le terme « délivrance » est plus fréquemment utilisé dans les études françaises que celui de « libération » ; en anglais nous trouvons régulièrement « release », « liberation », mais aussi « deliverance », et en allemand « Befreiung », « Erlösung ». Je m'attacherai dans les pages suivantes à respecter le plus possible le sens premier du terme hindi/ourdou/sanskrit. Pour les lexies *chuṭkārā* et *mukti*, j'attribuerai à la première le sens de « délivrance », à la seconde celui de « libération », afin de les distinguer dans mes traductions. Dans le chapitre consacré à l'analyse des œuvres d'Aggyeya, le choix de traduire ces deux mots par l'un ou l'autre des correspondants français dépendra essentiellement de leur contexte d'utilisation.

particulier. Toutefois, comme pour l'ensemble des autres termes, une certaine connotation négative ressort des définitions, en raison de l'usage répété de la particule négative *na*, « non », ou des préfixes privatifs *be-* et *nir*, « sans ».

Quand le terme apparaîtra dans les textes d'Agyeya, ce sera donc son contexte qui indiquera le sens et la traduction correspondante à lui attribuer. En attendant et quand cela s'avérera nécessaire, je le traduirai de préférence par « liberté », le mot français qui couvre lui aussi le plus grand éventail de signifiés. Les autres termes hindi, comme nous le verrons ci-dessous, présentent tout de même un ensemble de sens plus circonscrit, malgré leur réelle polysémie.

uddhār

D'origine sanskrite, ce terme signifie littéralement « le fait de s'élever », mais c'est surtout selon ses sens dérivés de « extraction », « sélection », et même « extinction » ou « délivrance » qu'il apparaît dans les dictionnaires. Das le définit ainsi :

1. *mukti. chuṭkārā. trāṇ. nistār. duḥkhnivṛtti* ; 2. *burī daśā se acchī daśā meṁ ānā. sudhār. unnati. abhyuday.*

1. Libération. Délivrance. Salut. « Franchissement » ou délivrance. Cessation de la souffrance.
2. Passer d'une mauvaise à une bonne condition. Réforme. Progrès. Ascension.

De l'ensemble de ces définitions, et de celles provenant des autres dictionnaires (qu'il est inutile d'insérer ici du fait qu'elles sont très similaires), l'idée principale se dégagant du terme *uddhār* est celle d'un changement de condition évoluant vers le positif, celle donc d'une « délivrance ».

chuṭkārā

Un terme anciennement peu fréquent, mais devenant un des plus utilisés chez Agyeya, est le substantif masculin hindi *chuṭkārā*, du radical *chūṭ*, « être délivré, libéré ». Dans le *Hindī śabdāsāgar* il est défini comme suit :

1. *kisī bandhan ādi se chūṭne kā bhāv yā kriyā. mukti. rihāī* ; 2. *kisī bādḥā, āpatti yā cintā ādi se rakṣā. nistār* ; 3. *kisī kām se chuṭṭī. kisī kāryabhār se mukti.*

1. Action ou état d'être délivré d'une entrave, etc. Libération. Délivrance.
2. Le fait d'être protégé contre l'adversité, le malheur ou l'anxiété. « Franchissement » ou délivrance.
3. Congé ou licenciement. Libération d'une charge de travail.

L'idée principale qui se dégage de cette définition est clairement celle de la *cessation* d'une souffrance, d'une situation pénible ou d'une contrainte ; il s'agit en somme littéralement d'une *délivrance*. D'aucune manière elle ne peut se concevoir comme l'expression d'une forme de liberté « positive », au sens où l'entend Berlin (voir ci-dessous, 3.1.2).

mukti* et *mokṣa

Les études indiennes, empreintes de philosophie brahmanique classique, nous ont habitués à concevoir les deux termes *mukti* (f.) et *mokṣa* (m.) comme équivalents de l'idée de « libération » appartenant au domaine spirituel. Toutefois, et même si la lexie « *mukti* »⁹ est également un des termes les plus fréquents chez Agyeya, son signifié comprend bien plus que cette seule notion de « libération spirituelle ». Cela apparaîtra clairement dans l'analyse des textes de l'écrivain. En attendant, voici comment le définit, succinctement et par une simple liste de synonymes, le *Hindī śabdāsāgar* :

1. *chuṭkārā* ; 2. *āzādī. svatantrātā* ; 3. *mokṣa. brahmasvarūp kī prāpti*.

1. Délivrance. 2. Liberté. Indépendance. 3. Libération. Obtention de la nature de *brahman*.

Par contre, Das est plus précis et plus détaillé quand il définit *mokṣa* :

1. *kisī prakār ke bandhan se chūṭjānā. mocan. chuṭkārā* ; 2. *śāstrom aur purāṇom ke anusār jīv kā janm aur maraṇ ke bandhan se chūṭjānā. āvāgaman se rahit ho jānā. mukti. najāt*.

1. Devenir libre de tout lien. Libération ou libérateur. Délivrance. 2. D'après les *Śāstras* et les *Purāṇas*, le fait pour l'être (le *jīva*) d'être libéré des liens de la naissance et de la mort. Devenir dépourvu de transmigration. Libération. Libération.

Selon cette définition son champ sémantique est avant tout, voire exclusivement, lié au domaine religieux. Le dictionnaire *Nālandā* suit pour l'essentiel la même voie, tout en apportant les précisions suivantes sous « *mukti* » :

1. *bandhan, abhiyog ādi se chūṭne kā bhāv. chuṭkārā. rihāi. release*¹⁰ ; 2. *niyam, paṇbhār ādi se chuṭkārā pāne kī kriyā yā bhāv. exemption* ; 3. *dhārmik viśvās ke anusār vah daśā jismem*

⁹ Celui de *mokṣa* n'est quasiment pas employé par Agyeya.

¹⁰ En anglais dans le texte, comme le terme *exemption* au point 2.

manuṣyā bār-bār janmāgrahaṇ karne se chuṭkārā pā letā hai tathā uskī ātmā īśvar meṁ mil athāvā svarg pahur̥c jāti hai. mokṣa.

1. Le fait d'être délivré d'une entrave, d'une accusation, etc. Délivrance. Délivrance. *Release*.
2. Action ou fait d'être délivré d'une restriction, d'une charge, etc. *Exemption*.
3. Selon la croyance religieuse, cet état dans lequel l'être humain n'a plus à continuellement renaître et dans lequel son soi (*ātmā*) est uni à Īśvara ou a atteint le ciel. Libération.

Comme dans les deux dictionnaires précédents, le *Mānak hindī koś* s'étend beaucoup plus sur cette paire lexicale que sur tous les autres termes de cette liste :

1. *mukt karne yā hone kī avasthā, kriyā yā bhāv* ; 2. *kisī prakār ke jañjāl, jhañjhaṭ, pās, bandhan ādi se chuṭkārā milnā* ; 3. *dhārmik kṣetr meṁ, vah sthiti jismeṁ yah samjhā jātā hai ki paramātmā meṁ mil jāne ke kāraṇ jīv āvāgaman yā janm-maraṇ ke bandhan se chūṭ jātā hai. mokṣa. (emancipation)¹¹* ; 4. *mṛtyu ke phalsvarūp sāṁsārik kaṣṭ-bhogoṁ kī honevālī samāpti athāvā unse milnevālā chuṭkārā* ; 5. *dāyitvā, den ādi se chūṭne kī avasthā yā bhāv*.

1. Condition, action de libérer ou fait d'être libéré.
2. Obtention de l'affranchissement de toute difficulté et de tout ennui, piège, entrave, etc.
3. Dans le domaine religieux, cette condition dans laquelle on considère qu'un être (*jīva*) est libéré des liens de la transmigration ou de la naissance et de la mort en raison de sa résorption dans (ou de son union avec) l'Être suprême. Libération. *Emancipation*.
4. Extinction ou délivrance imminente des souffrances et des jouissances mondaines suite à la mort.
5. Condition ou fait d'être libéré des responsabilités, des dettes, etc.

Relevons encore que le dictionnaire ourdou de Platts, outre son habituelle énumération de synonymes, définit les deux mots dans le même sens religieux hindou. Concernant la forme adjectivale *mukt*, les définitions qui lui sont attribuées sont intimement liées à celles de la forme nominale, si ce n'est le double sens supplémentaire de « libre de s'en aller » (*calne ke liye chūṭā huā*) et « rejeté » (*phemkā huā*). Dans le langage courant, il se rapproche passablement de l'adjectif persan *āzād*.

Il ressort de ce point consacré à ces deux termes qu'ils possèdent, plus que tous les autres, une longue histoire et une signification bien précise, ce qui en fait des termes clés de ce travail¹². Cela n'est pas surprenant bien entendu, mais il sera d'autant plus

¹¹ En anglais dans le texte, translittéré en devanagari.

¹² Cette prééminence lexicale se retrouve d'ailleurs dans la majorité des études consacrées à la « liberté » en Inde. Nous ne nous en étonnerons qu'à moitié, étant donné la longue prédominance des conceptions issues du brahmanisme, et notamment de la philosophie du *vedānta*, dans les études indiennes. On pourra consulter sur le concept de *mukti/mokṣa*, outre l'article de Michel Hulin dans Auroux (1990 : 2861-2862), Prasad (1971) et la lecture critique de ce dernier par

intéressant d'en analyser l'usage qu'en fait Agyeya dans ses textes. Par ailleurs, soulignons que *toutes* les définitions susmentionnées de *mukti* lient le terme aux notions de *contrainte* et de *cessation* du fait qu'elles impliquent toutes l'idée d'une *rupture* et de la *fin* d'un état dominé par les limitations et les contraintes. Le terme *chutkārā* (avec sa forme verbale *chūṭnā*) intervient partout : la liberté n'est donc jamais conçue, selon les dictionnaires utilisés, comme un état vers lequel il faudrait tendre. Elle n'est jamais perçue selon une perspective téléologique, mais toujours comme une libération *de* quelque chose de négatif. Cela implique aussi que cette approche de la liberté ne peut correspondre à la liberté dite « positive » telle que définie par les philosophes occidentaux (voir 3.1.2). De même elle se démarque de la « liberté négative » proprement dite en ce sens qu'elle ne met pas, comme dans cette dernière, l'accent principal sur le *rapport* d'une liberté individuelle en constante tension avec les contraintes sociales. La notion de *mukti* se focalise sur un autre aspect ; ce sur quoi elle insiste en priorité, c'est l'idée de *changement*, de *passage* radical et irréversible d'un état régité par les limitations à un autre état totalement et définitivement libre.

svatantrātā et svādhīnātā

Enfin, se doit d'être citée la paire d'origine sanskrite suivante, très fréquemment utilisée dans le contexte de l'Indépendance : *svatantrātā* (f., ou *svātantrya*) et *svādhīnātā* (f.). Dans le dictionnaire de Das, le premier terme est défini comme :

1. *svatantrā hone kā bhāv. svādhīnātā. āzādī*; 2. *maulikātā*; 3. *kāmācār. svecchācāritā. svacchandātā*¹³.

1. Le fait d'être indépendant. Autonomie. Liberté. 2. Originalité. 3. Caprice. Comportement arbitraire. Libre arbitre.

La définition du *Nālandā* se veut légèrement plus développée :

binā bāhrī dabāv ke svayaṃ sab kuch kar sakne kī śakti yā adhikār. āzādī. freedom.

Capacité à ou droit de pouvoir faire personnellement toute chose sans pression extérieure, liberté. *Freedom.*

Bhatt (1976).

¹³ Son équivalent *svādhīnātā* est défini de manière homologue au point 1 de cette définition.

Le *Mānak hindī koś* est le plus complet quant à la définition de ce terme. A la première définition correspondant au point 1 de Das ci-dessus et à la deuxième reprenant de manière quelque peu plus élaborée la définition du *Nālandā* (en incluant lui aussi le terme anglais *freedom*), il ajoute une troisième définition, qui dit :

Vah avasthā, jismeṁ binā kisī prakār kī rājākīya yā śāsanik bādhā yā rok-ṭok ke sabhī ucit aur saṅgat kām yā vyavahār karne kā adhikār hotā hai. svātantryā. āzādī. (liberty).

Cette condition dans laquelle existe le droit de se comporter ou de faire toute action appropriée et pertinente sans obstacle ni restriction étatique ou gouvernementale d'aucune sorte. Indépendance. Liberté. (*Liberty*).

Sous la forme adjectivale *svatantra*, nous trouvons chez Das :

1. *jo kisī ke adhīn na ho. svādhīn. mukt. āzād* ; 2. *apne icchānusār calnevālā. manmānī karnevālā. svechhācārī. nirañkuś* ; 3. *alag. judā. bhinn. pṛthak* ; 4. *kisī prakār ke bandhan yā niyam ādi se rahit athāvā mukt.*

1. Qui ne serait dépendant de rien ni de personne. Autonome. Libéré. Libre. 2. Celui qui agit selon son propre désir. Celui qui fait ce dont il a envie. Sans restriction. 3. Séparé. Distinct. Distinct. Distinct. 4. Dépourvu de toute contrainte ou restriction.

Enfin, pour *svādhīn*, nous trouvons la précision suivante chez Das : « celui qui ne serait dépendant de personne d'autre que de lui-même »¹⁴. Si le *Mānak* n'apporte pas de précision supplémentaire à la définition de l'adjectif, il se révèle par contre très instructif quant au substantif *svādhīnātā*. Il précise ainsi :

aīsī sthiti, jismeṁ vyaktiyom rāṣṭrom ādi ko bāharī niyantraṅ, dabāv, ādi prabhāv se mukt hokar apnī icchā se sab kām karne kā adhikār prāpt hotā hai aur ve kisī bāt ke lie dūsrom ke mukhāpekṣī nahīm hote.

Cette situation dans laquelle les personnes, les nations, etc., libérées des contraintes extérieures, de leur pression, de leur effet, etc., obtiennent le droit de toujours agir selon leur propre volonté et ne dépendent d'autrui d'aucune manière.

Plus intéressante encore est la note explicative qui lui fait suite et qui dit :

La principale différence entre *svādhīnātā*, *svatantrātā* et *svacchandātā* est la suivante : l'usage de la première dans les domaines politiques et légaux implique qu'une personne

¹⁴ « *jo apne sivā aur kisī ke adhīn na ho* ».

possède les pleins pouvoirs de diriger ou de gérer personnellement l'ensemble de ses actions ; *svatantrātā* est un mot principalement associé aux domaines mondains et sociaux, et il caractérise avant tout le fait d'être libre (*mukt*) ou dépourvu (*rahit*) de système ou de gouvernement extérieur ; *svacchandātā* est prioritairement un mot rattaché aux domaines comportementaux et pratiques ; il implique avant tout un état dépourvu des règles de civilité reconnues et des restrictions propres aux comportements et manières appropriés¹⁵.

Selon ce dernier alinéa, il paraît justifié de choisir, en règle générale, comme traduction de *svatantrātā* le terme français « indépendance » – alors qu'on traduira plus volontiers son synonyme *svādhīnātā* par « autonomie ». L'idée dominante est en effet celle d'une liberté d'action potentielle ou effective hors de toute contrainte extérieure, de toute dépendance, donc « indépendante ». C'est d'ailleurs généralement ce mot (*svatantrātā*) qui est utilisé en hindi pour désigner la lutte pour l'indépendance du pays. Conscient de la différence établie dans la dernière définition entre ces synonymes, nous serons par ailleurs attentifs à la présence ou non de cette distinction dans les écrits d'Agyeya.

Toutefois, l'emploi du mot « liberté » n'est pas à exclure non plus, dans le sens où ces définitions de *svatantrātā* et *svādhīnātā* correspondent à la définition de la « liberté négative » présentée ci-dessous et qui met justement l'accent sur l'absence de contrainte extérieure.

Lexies moins courantes

Outre les termes importants développés ci-dessus, les dictionnaires hindi et ourdou mentionnent encore une dizaine de vocables signifiant peu ou prou « liberté » et ses sens dérivés. N'apparaissant pas ou qu'à de très rares occasions dans les fictions d'Agyeya, ils ne sont pas développés ici afin de ne pas alourdir cette section. Une observation mérite tout de même un commentaire de notre part : sur les dix termes restants¹⁶, sept sont

¹⁵ Comme cette définition est conséquente, je me contente de la version française dans le corps du texte ; voici la version originale : « *svādhīnātā, svatantrātā aur svacchandātā meṁ mukhyā antar yah hai ki svādhīnātā kā prayog rājñītik aur vaidhānik kṣetroṁ meṁ yah sūcit karne ke lie hotā hai ki apne sab kāmōṁ ko vyavasthā yā sañcālan karne kā kisī ko pūrā adhikār hai. Svatantrātā mukhyataḥ laukik aur sāmājik kṣetroṁ kā śabd hai aur ismeṁ parkīyā tantra yā śāsan se mukt yā rahit hone kā bhāv pradhān hai. Svacchandātā mukhyataḥ ācārik aur vyāvahārik kṣetroṁ kā śabd hai aur ismeṁ śiṣṭ sammat niyamōṁ aur vidhi-vidhānoṁ ke bandhanōṁ se rahit hone kā bhāv pradhān hai.* »

¹⁶ Les termes en question sont les suivants : *istikhlās* (m.), *khlās* (m. & adj.), *takhlīs* (f.) et *nijāt* (f.), tous d'origine arabe, auxquels Platts fait correspondre de manière récurrente les termes anglais « *deliverance, liberation, release, delivering* » ou encore « *liberty, freedom* ». D'origine persane, il y a *mukhlīsī* (f.), *yala* (m.) et *rihāī* (f.), dont la définition s'étend de « *free, set loose* » à

d'origine arabo-persane ; seuls *nivṛtti*, *nistār* et *paritrāṇ* proviennent du sanskrit. Cette différence importante entre le nombre de mots ourdous renvoyant à l'idée de liberté et le peu de place qui leur est attribuée dans les textes d'Agyeya montre bien le fort ancrage linguistique sanskrit de l'auteur. Cette préférence accordée à une catégorie de termes plutôt qu'à l'autre est directement révélatrice de l'appartenance culturelle de l'auteur, qui se retrouve, plus diffuse, dans les représentations culturelles et conceptuelles formant la matière de ses fictions.

Synthèse opératoire

Sans chercher à adopter une traduction française figée pour chacun des termes hindi/ourdou répertoriés ci-dessus, ni vouloir résumer en quelques mots ce que l'analyse des textes s'évertuera à développer en profondeur, il est toutefois possible de dégager certaines grandes lignes terminologiques et sémantiques des pages précédentes. Cette démarche a pour but de synthétiser les multiples sens évoqués par les termes en fonction de certains aspects sémantiques transversaux ou selon leur origine linguistique. Une plus grande explicitation aidera également à mieux cerner les usages « standards » et particuliers qu'en fait Agyeya dans ses textes. En somme, ces lignes aideront à confronter les significations générales, issues des définitions de ces lexies, aux usages contextualisés des vocables dans les récits de l'écrivain.

La démarche s'avère d'autant plus justifiée et pertinente dans le cadre d'une traduction en français que les textes traduits en anglais – généralement par Agyeya lui-même – se limitent dans leur grande majorité à ne faire appel qu'au terme global de *freedom*, plus rarement à ceux de *liberty* et de *independence*. Si l'auteur n'a apparemment pas estimé nécessaire de différencier les vocables anglais au même titre que les originaux hindi, il ne nous est pas obligé de suivre la même logique en français – bien au contraire.

Sommairement, le terme *āzādī* véhicule un sens large, le plus large probablement de la liste, qu'il ne paraît pas erroné de traduire – a priori du moins – par « liberté ». Il s'agit aussi de l'un des très rares termes ourdou traversant aisément les frontières linguistiques et culturelles – un terme proprement « hindoustani ».

« *escape, salvation, absolution* ». Enfin restent les trois *tatsam* que sont *nivṛtti* (f.), *nistār* (m.) et *paritrāṇ* (m.), dont le premier signifie « cessation » ou « libération », le deuxième « franchissement », « délivrance » et le troisième « protection » ou « délivrance ». Parmi tous ces termes, seuls *rihāī* et *nistār* interviennent à une ou deux reprises chez Agyeya.

Un certain nombre de mots peuvent ensuite être regroupés sous l'étiquette de « libération *de*, émancipation, délivrance », dans le sens où tous présentent la liberté comme un état ou un fait résultant de la *cessation* ou de la *suppression* d'une contrainte ou d'un état non désiré : *istikhlās*, *uddhār*, *khalās*, *chuṭkārā*, *nijāt*, *nivṛtti*, *mukhlisī* et *rihāī*. Il s'agit essentiellement d'une liberté ou d'une libération de nature « négative », impliquant l'idée d'*échapper* à quelque chose de non désirable et non désiré. Les termes « libération », « émancipation », « délivrance » permettent de traduire cette idée.

Traduisant une autre perspective – sans que l'on puisse parler de vision opposée – le mot *nistār* – et dans une certaine mesure *takhlīs* également – met plus l'accent sur le fait d'avoir atteint « l'autre rive », sur l'action ou l'état *accompli*. Plutôt que de parler d'une libération *de (from)*, le terme renvoie en premier lieu à l'idée d'une libération *vers*, d'un « accomplissement ».

Naviguant entre les deux acceptions décrites ci-dessus, *mukti* et *mokṣa* peuvent s'interpréter dans un sens – libération *de* – ou dans l'autre – libération, accomplissement – selon l'orientation interprétative ou l'aspect privilégié par le contexte : soit l'accent est mis sur l'*extinction* et la libération des liens et contraintes, soit est souligné l'état d'*accomplissement* et de libération absolue.

Enfin, la paire *svatantrātā* et *svādhīnātā* signifie clairement, de par les composants des deux termes, le fait d'être « indépendant », « autonome », d'agir selon sa volonté propre.

Rappelons encore, avant d'entamer la section suivante, que lors de l'analyse des textes d'Agyeya il sera important de garder à l'esprit le genre de questions suivantes afin de mieux cerner le sens particulier et le champ d'application de chacun des termes : pour qui et dans quel but est conçue la liberté ? De quoi est libérée cette personne ? Cette libération est-elle individuelle ou collective, psychologique ou matérielle, temporaire ou permanente, perçue comme la cessation d'une peine, d'une contrainte ou comme l'expérience positive d'un état de libre action, de libre pensée, de réalisation, d'union avec le Soi, etc. ? Pendant l'analyse des textes, ces questions serviront en somme à rappeler l'existence toujours présente d'une intention derrière l'usage littéraire de ce thème de la liberté.

3.1.2. La « liberté » dans la philosophie occidentale moderne

Le but de ce paragraphe est de brièvement présenter les conceptions majeures qui ont façonné le regard « occidental » sur la question de la liberté, afin d'explicitier les principaux fondements historiques de notre perception actuelle de la liberté d'une part, et de rappeler quelles furent les théories importantes qui participèrent à l'éducation philosophique occidentalisée (d'origine britannique essentiellement) d'un auteur comme Agyeya d'autre part. Ce second aspect s'avère incontournable à l'examen du thème de la liberté dans le contexte de l'Inde moderne. En effet, comme l'éducation des intellectuels indiens aux XIX^e et XX^e s. se fit selon le modèle anglais, l'élite indienne – qui a fourni l'essentiel des réflexions sur la notion de « liberté » – connaissait une bonne partie des grands classiques littéraires et philosophiques de l'Europe en général et de l'Angleterre en particulier¹⁷. Un texte comme *On Liberty* (1859) de J.S. Mill faisait partie de leur lecture de base. Si tous les auteurs indiens n'intégrèrent certes pas sciemment les conceptions et les modèles occidentaux sur la liberté pour commenter et interpréter les questions de leur temps et la situation sociopolitique du sous-continent, il est cependant évident – à lire la littérature de cette époque – que la terminologie anglaise imprégnait alors peu ou prou l'ensemble des discours, dont la plupart furent justement directement écrits en anglais (voir les auteurs indiens dans la section suivante) – bien sûr, cela ne signifie pas pour autant que la notion de liberté ait été inexistante en Inde avant la présence britannique¹⁸.

Les pages suivantes ne recherchent pas l'exhaustivité : il ne s'agit pas de faire une histoire de la liberté en contexte européen, mais d'apporter quelques éclairages philosophiques et politiques à la contextualisation des œuvres d'Agyeya sur ce thème. Seules seront par conséquent synthétisées dans ces pages les grandes lignes

¹⁷ Voir, à titre d'exemple, l'étude de cas de McDonald (1966) sur l'éducation anglaise de l'élite indienne à Mumbai (Bombay) vers la fin du XIX^e s., qui mentionne notamment l'importance de *The Advancement of Learning* (1605) du philosophe des sciences Francis Bacon, ou de *The Analogy of Religion* (1736) de Joseph Butler, sans oublier les positions philosophiques et scientifiques développées par John Stuart Mill, Herbert Spencer ou encore Charles Darwin. Voir aussi les informations données par Agyeya (Vatsyayan 1957 : 76, 84).

¹⁸ En cela, je me démarque de Kaviraj (2002 : 102) qui affirme : « As long as caste rules controlled the details of social lives of individuals, there could be no pre-figuration of the modern conception of freedom ». Certes, là où je préfère intégrer à la notion toute conception et toute forme de liberté, Kaviraj se limite à sa forme moderne – mettant donc l'accent sur la notion d'individu et de liberté de croyance, d'expression, d'association, etc. – pour affirmer que « la liberté ne fait sens que dans le contexte de la société » (*ibid.* : 103), ce qui invalide à ses yeux l'idéal hindou de *mutki* et la liberté du *samnyāsin*.

argumentatives faisant sens pour ce travail. Il va de soi que l'auteur n'a pas été nourri aux seules théories et pratiques occidentales. Sa formation intellectuelle était forcément aussi indienne, et c'est principalement à ses compatriotes – spécialement aux élites hindiphones – qu'il s'est adressé. La diversité des conceptions de la liberté en Inde est telle qu'une section entière lui est consacrée ci-après (3.2).

La « liberté » : plusieurs niveaux

En introduction et comme base conceptuelle de ce travail, il paraît judicieux de circonscrire le terme français « libre » en explicitant les différents niveaux et sens qui lui sont associés. Pour ce faire, je reproduis ci-dessous quelques lignes de l'article de Paul Ricœur consacré à ce mot dans l'*Encyclopædia Universalis* :

À un premier niveau, celui du langage ordinaire, « libre » est un adjectif qui caractérise certaines actions humaines [...] *intentionnelles* ou faites dans une certaine intention ; on les explique par des motifs, en donnant à ce mot le sens de « raison d'agir » plutôt que celui de « cause » ; on les assigne à un *agent responsable*, etc. [...] À un deuxième niveau, celui de la réflexion morale et politique, [...] le mot désigne une tâche, une exigence, une valeur, bref *quelque chose qui doit être et qui n'est pas encore* ; réfléchir sur la liberté, c'est réfléchir sur les *conditions de sa réalisation* dans la vie humaine, dans l'histoire, au plan des institutions. [...] À un troisième niveau, celui de la philosophie fondamentale, le discours sur la liberté procède d'une [double] question : [...] *qu'est-ce que la réalité* pour que l'homme y soit un agent, c'est-à-dire l'auteur de ses actes, tel que le premier discours l'aura décrit ? Et qu'est-ce que la réalité pour que soit possible une entreprise morale et politique de libération, telle que le second discours l'aura prescrite ?¹⁹

Les distinctions mentionnées dans cette citation répartissent la notion de liberté en trois domaines interconnectés, selon un niveau d'abstraction croissant : le domaine pratique et individuel, où l'action dépend d'un agent humain et de ses intentions ; le domaine social et institutionnel, dans lequel la réflexion et les enjeux dépassent le cadre individuel pour inclure des considérations morales et politiques ; et le domaine proprement philosophique, ontologique. Je ne m'attarderai pas sur les critères de cette catégorisation (là n'est pas mon propos) si ce n'est pour dire qu'il sera utile de la garder à l'esprit dans les sections suivantes, en ce sens qu'elle est, par le caractère totalisant de son rayon d'action, présente dans tout discours sur la liberté. Ce qu'il importe d'observer est le fait que l'ensemble des propositions de cette citation répond à une définition dite

¹⁹ Ricœur, Paul, « Liberté », in *Encyclopædia Universalis*, DVD, version 7, 2001 (je souligne).

« positive » de la liberté. Conçue ainsi, la liberté est l'objet d'une réflexion « sur les conditions de sa *réalisation* dans la vie humaine » (*ibid.*).

John Stuart Mill : l'utilitarisme et la liberté négative

John Stuart Mill (1806-1873) est un auteur important pour notre sujet, et ce à double titre. Non seulement il fut l'un des plus influents représentants de la liberté négative, mais, qui plus est, son essai *On Liberty* (1859) marqua probablement comme nul autre les développements modernes de l'Inde, par la place qu'il occupa dans l'éducation anglaise des élites indiennes. Il paraît très plausible que l'ensemble, ou presque, des auteurs présentés dans la section 3.2 aient lu tout ou partie de cet ouvrage²⁰.

Comme le précise Mill lui-même, l'objet de son livre est de « poser un principe très simple, fondé à régler absolument les rapports de la société et de l'individu dans tout ce qui est contrainte ou contrôle » (Mill 1990 : 74). Ce rapport entre un individu et ses semblables, et entre l'individu et la société est clairement un rapport de non-nuisance : la liberté d'un individu n'a pour limite que la nuisance qu'il pourrait causer à autrui²¹. Cette conception s'inscrit pleinement dans une définition « négative » de la liberté, comme la nomme Berlin. La liberté de l'individu, fondamentale pour Mill, se définit donc avant tout par son rapport à celle des autres et dans les limites que pose la société à son égard. Une personne peut se dire libre tant qu'elle n'enfreint pas certaines limites et tant qu'elle ne subit pas de contraintes externes.

Toutefois, bien qu'a priori chacun soit en droit d'aspirer à cette liberté, la règle ne s'applique pas à toutes les situations. En effet, le discours de Mill ne concerne ni le cas des enfants ni celui des « barbares », comme il les nomme. Cette précision apporta d'ailleurs des arguments à la justification de la politique colonialiste à l'égard de l'Inde :

un souverain progressiste peut [...] se permettre d'utiliser n'importe quel expédient pour atteindre un but, autrement inaccessible. Le despotisme est un mode de gouvernement

²⁰ Vérifier cette assertion dépasserait bien sûr le cadre de ce travail. Tout au moins, elle paraît sensée si l'on se fie à l'affirmation de McLane (1988 : 50) pour qui, dans les deux premières décennies de l'histoire du Congrès, « most [of its leaders] did not look beyond John Stuart Mill's writings on representative government and liberty for theoretical guidance ». Selon lui, les dirigeants de l'époque se souciaient avant tout de pouvoir citer à bon escient les traités faisant autorité, les « *shastris* », et non d'organiser concrètement l'agitation politique.

²¹ « La seule liberté digne de ce nom est de travailler à notre propre avancement à notre gré, aussi longtemps que nous ne cherchons pas à priver les autres du leur ou à entraver leurs efforts pour l'obtenir » (Mill 1990 : 79).

légitime quand on a affaire à des barbares pourvu que le but vise à leur avancement et que les moyens se justifient par la réalisation effective de ce but. (*ibid.* : 75)

On sait à quel point l'argument servit. Jusqu'à Gandhi qui estima pendant de longues années, à l'encontre des nationalistes « extrémistes », que les Indiens n'étaient pas encore prêts, pas assez mûrs, pour réclamer et gérer seuls l'indépendance du pays²².

L'existentialisme français : l'engagement et la liberté positive

Illustrant la deuxième conception de la liberté, la « positive », le cas de l'existentialisme français, notamment celui de Sartre, est tout autant nécessaire à la compréhension des œuvres d'Agyeya, spécialement d'AAA. Chez Jean-Paul Sartre (1905-1980) la liberté est avant toute chose une question de *choix*. L'être humain a toujours à choisir, car il est toujours *en situation* et se doit d'*agir*. Sa liberté est donc une liberté *vers* : Sartre ne parle pas de liberté en tant qu'absence de contrainte – tout le contraire de Mill. Toutefois, cette liberté de l'individu n'est pas sans responsabilité. Ses choix et ses actions l'engagent vis-à-vis des autres. Comme ces choix sont sensés être parfaitement adaptés à la situation, ils représentent chacun une valeur universelle. Une tension se crée ainsi entre l'individualité de l'agent qui exprime et confirme sa liberté fondamentale dans le choix qu'il opère à chaque instant et le caractère universel de la valeur de son choix du fait qu'il s'inscrit toujours dans une relation à autrui.

En résumé, la liberté sartrienne, exposée en priorité dans son ouvrage *L'être et le néant* (1943), est une liberté radicale et engageante : aucun déterminisme pour excuser les choix de l'individu, aucune valeur suprême ou divine ; mais pas de relativisme non plus. La liberté en action, par laquelle la vie de l'être devient authentique, implique le plein engagement de chaque individu dans ses choix et face aux autres. Pourtant, au final, l'individu reste seul face à autrui.

Pour Simone de Beauvoir (1908-1986) également, les êtres incarnent des libertés radicalement distinctes les unes des autres. Toutefois, contrairement à Sartre, l'écrivaine considère que la liberté d'un individu dépend de sa *reconnaissance par autrui*. Comme le résume Kruks (1990 : 87) : « Bien que je crée librement mon propre projet, le sens qu'il a *pour moi* dépend de l'existence des autres et de leur volonté et capacité à confirmer sa signification. » Beauvoir insiste sur la nécessité de l'égalité, de la générosité, des *témoins*

²² Cette remarque ne signifie pas que Gandhi s'inspira directement de Mill pour établir son point de vue ; mais il est indéniable que le premier ne fut pas indifférent à ce type d'arguments véhiculés par les Britanniques.

pour que vive cette liberté. Ces deux positions face à la question de la liberté de l'individu et de sa reconnaissance méritent d'être gardées à l'esprit : l'attitude de Yoke/Mariam dans le roman AAA résonnera alors d'un écho particulier²³.

Isaiah Berlin : la liberté « négative » et la liberté « positive »

La distinction présentée ci-dessus entre l'idée d'une « liberté positive » et celle d'une « liberté négative » ne peut se concevoir actuellement sans la présentation qu'en a faite Isaiah Berlin (1909-1997) dans son célèbre essai de 1958, *Two Concepts of Liberty* (Berlin 1990 : 118-172). Selon la seconde (négative), la liberté ainsi définie est essentiellement perçue comme *absence* de contrainte extérieure, d'ingérence, de coercition. Ce type de liberté est historiquement le plus courant dans la philosophie occidentale et se rattache plus particulièrement à l'empirisme anglais (Hobbes, J.S Mill, Locke, Hume, etc.)²⁴.

A cette liberté « négative », toujours liée à la notion de contrainte, Berlin oppose donc la liberté « positive », qui couvre selon lui l'idée qu'un individu a la possibilité de choisir, selon sa volonté propre, une certaine forme de vie afin d'être « son propre maître ». En somme, l'individu possède dans cette optique la *capacité de s'accomplir*²⁵. Rapporté au politique – domaine dans lequel s'inscrit prioritairement son essai – la

²³ Ces deux auteurs ne représentent toutefois que deux des nombreux courants associés à l'existentialisme européen. Ils sont importants pour notre travail en ce sens qu'ils fournissent tous deux des pistes d'interprétation à l'analyse de AAA (entre autres), mais ils ne constituent pas l'unique source d'inspiration ni le seul modèle existentialiste aux yeux de l'auteur hindi. Au contraire, celui-ci ne s'est intéressé à Sartre qu'en tant qu'il représentait un auteur d'une certaine importance à un moment donné de l'histoire du XX^e s. Ses connaissances en matière de philosophie existentialiste se sont étendues aux œuvres de Gabriel Marcel (1889-1973) et de Karl Jaspers (1883-1969) – qu'il rencontra d'ailleurs lors de son premier séjour en Europe en 1955 (voir Agyeya 2003 : 51 *sq.*). Parmi les auteurs qui mériteraient aussi une mention – si le propos de ce travail était d'étudier toutes les relations et sources d'inspirations personnelles de l'écrivain – citons le philosophe indien J.L. Mehta (1912-1988).

²⁴ Les contraintes de cette liberté négative ne s'appliquent toutefois pas aux incapacités d'ordre physique ou mentale. Par « coercition » il faut entendre, selon Berlin (1990 : 122), « the deliberate interference of other human beings within the area in which I could otherwise act ». C'est d'ailleurs cette acception de la liberté qui est retenue en premier lieu comme définition du terme dans *Le Grand Robert de la langue française* : « État d'indépendance, d'autonomie par rapport aux causes extérieures ; absence, suppression ou affaiblissement d'une contrainte » (<http://dicos.unil.ch/grandrobert> ; 29.09.2010).

²⁵ « The 'positive' sense of the word 'liberty' derives from the wish on the part of the individual to be his own master. I wish my life and decisions to depend on myself, not on external forces of whatever kind » (Berlin 1990 : 131).

distinction se traduit par ces deux questions : pour la négative, « jusqu'à quel point y a-t-il interférence du gouvernement ? » et, pour la positive, « qui me gouverne ? » (Berlin 1990 : 130). En lien avec cette dichotomie, Berlin évoque deux formes de recherche de liberté développées durant l'histoire de l'Europe et qui ne sont pas sans intérêt pour la compréhension de l'idéal de liberté dans l'Inde moderne :

the first, that of *self-abnegation* in order to attain independence ; the second, that of *self-realization*, or total self-identification with a specific principle or ideal in order to attain the selfsame end. (*ibid.* : 134 ; je souligne)

Nous trouvons ici, comme dans les définitions en hindi de la partie précédente, la distinction de base entre l'idée d'une absence de contrainte (*freedom from*) et celle d'une liberté téléologique (*freedom to*), même si la frontière entre les deux reste au demeurant très perméable et souple. En poursuivant ce parallèle – à fonction heuristique et non universalisante dans ce travail – entre les définitions de Berlin et celles qui ressortent des dictionnaires hindi, il apparaît que le deuxième type de liberté, dans sa visée téléologique, présente une certaine convergence de vue avec l'idéal indien de *mokṣa*, même si – une nouvelle fois, une certaine réserve s'impose dans cette esquisse de comparaison – dans le second cas (l'indien) une dimension absolue et définitive est généralement évoquée, ce dont paraît dépourvu le premier cas, occidental.

Pour clore ce passage consacré à l'essai de Berlin, rappelons brièvement qu'il reste sceptique quant au bien-fondé de la liberté dite « positive » : selon lui, l'Histoire a montré que le risque est trop grand que les idéaux de raison et de bien pour tous, sur lesquels elle est bâtie, ne se muent en une forme de tyrannie, de despotisme, en un autoritarisme qui ne peut qu'étouffer, voire anéantir, la liberté individuelle²⁶. Face à ce risque trop conséquent pour la liberté individuelle, seule la conception « négative » de la liberté semble envisageable à Berlin, du moment qu'elle se base sur la garantie de certains droits minimaux et d'une sphère privée inviolable (*ibid.* : 165-166), comme le concevait par exemple John Stuart Mill. De plus, elle seule peut répondre à l'exigence fondamentale de la société moderne, celle du pluralisme éthique.

²⁶ Le tyran, ou le sage « éclairé » pourrait être conduit à penser comme suit, en survalorisant la raison (selon la formule citée de Fichte : « No one has... rights against reason ») : « I must do for men (or with men) what they cannot do for themselves, and I cannot ask their permission or consent, because they are in no condition to know what is best for them » (Berlin 1990 : 151).

En conclusion

Cette partie pourrait être développée à l'infini. Rappelons toutefois que les limites et les sélections opérées ci-dessus ont pour seul but d'éclairer certaines facettes de la question de manière externe, hors du seul cadre indien – quand bien même elles y ont occupé un rôle capital. Dans l'analyse des œuvres d'Agyeya au chapitre suivant, nous aurons alors soin d'inclure dans la réflexion les arguments présentés ci-dessus. Plus spécialement, nous retiendrons l'idée que la liberté peut être perçue comme un rapport entre trois éléments : un *agent*, des *contraintes* et une *fin*²⁷. Une attention portée à la présence et à l'importance respective de chacun de ces trois éléments dans une situation donnée nous aidera alors à mieux distinguer les types de liberté proposés par le narrateur, sans nous arrêter à l'opposition entre approche « positive » et approche « négative » de la liberté.

3.2. LA NOTION DE « LIBERTÉ » CHEZ QUELQUES INTELLECTUELS DE L'INDE MODERNE

Afin d'illustrer les principaux points de vue sur la liberté exprimés aux XIX^e et XX^e s. en Inde, les auteurs suivants seront traités dans cette section : Dayananda Sarasvati, Pandita Ramabai Sarasvati, Vivekananda, Aurobindo Ghose, Rabindranath Tagore, Bal Gangadhar Tilak, Mohandas Karamchand Gandhi, Vinayak Damodar Savarkar, Muhammad Iqbal, Bhimrao Ramji Ambedkar, Manabendra Nath Roy, Subhas Chandra Bose, Jawaharlal Nehru et Sarvepalli Radhakrishnan. Cette liste n'a pas pour prétention d'être exhaustive et les points de vue de ces auteurs ne représentent pas non plus l'ensemble des opinions exprimées sur ce thème. Par contre, et là est le but de cette liste, leurs différentes opinions permettent de comprendre dans les grandes lignes quels étaient les discours dominant les décennies précédant l'Indépendance et les années qui suivirent immédiatement. C'est dans ce contexte général de quête d'indépendance politique et économique, d'affranchissement social, de libération spirituelle, etc. que s'est forgée la pensée d'Agyeya – ce qui ne signifie pas pour autant que celui-ci ait aveuglément suivi les positions des auteurs cités, ni d'ailleurs celles des penseurs occidentaux mentionnés dans la section précédente.

²⁷ Cette aspectualisation triple de la liberté correspond à l'approche « cohérentiste » proposée, notamment, par Gerald McCallum (1925-1987).

Cette partie du travail et la sélection opérée se justifient par le fait que les auteurs évoqués furent des figures marquantes de leur époque. S'il est évidemment permis, et nécessaire, de sans cesse questionner l'histoire « officielle », telle qu'elle nous est présentée dans les documents provenant des institutions au pouvoir ou dans les études devenues « classiques », la tâche de cette thèse n'est pas de rechercher les voix étouffées de l'histoire ; pour cela, il sera plus avantageux de se tourner vers les courants des *subaltern studies* et autres branches des *cultural studies*. Cependant, comme Agyeya appartenait effectivement à l'élite intellectuelle et influente, et ce malgré son rejet des institutions et surtout des pensées institutionnalisées, il est justifié de baser ce chapitre sur les intellectuels mentionnés.

Nous aurons noté que, comme bien souvent dans les études portant sur les figures marquantes de l'Inde moderne, les noms masculins prédominent largement. Dans l'écrasante majorité de ces études aucune place n'est accordée aux auteures femmes. Pour trouver des informations à leur sujet, il est nécessaire de consulter des articles ou des monographies qui leur sont spécialement consacrés. Il me paraît alors instructif d'ajouter à la liste des « incontournables » masculins une femme au moins : Pandita Ramabai Sarasvati. Celle-ci, par ses idées et le parcours atypique de sa vie, peut assurément apporter quelque éclairage original au thème de ce travail²⁸.

Le matériel utilisé provient prioritairement des sources. Il s'agit soit de l'ensemble des œuvres d'un auteur, quand celles-ci sont disponibles sur papier ou sur support informatique, soit d'ouvrages que j'ai estimés essentiels pour le sujet abordé. Une exception toutefois à cette règle, celle de Pandita Ramabai justement, dont les œuvres n'ont à ma connaissance pas encore été collectées à l'exception d'une sélection inaccessible et épuisée au moment d'écrire ces lignes²⁹. Dans ce cas, l'analyse s'est faite sur la base de la monographie de Chakravarti (1998).

La majorité des sources consultées est en anglais, soit que l'auteur ait directement

²⁸ Il va de soi que malgré cela la représentativité féminine demeure ici réduite à la portion congrue. La célèbre théosophe et présidente de l'Indian National Congress en 1917, Annie Besant (1847-1933), aurait pu faire partie de cette liste de par l'influence qu'elle eut, politiquement et culturellement, sur l'Inde moderne. Toutefois, comme le but premier de cette sélection est de présenter les différentes approches qui ont abordé le thème de la liberté, il ne me paraît pas nécessaire de l'inclure en ce sens que son discours à ce propos n'apporterait pas d'éclairage supplémentaire à ce panorama. Pour quelques exemples liés à la question de la libération au féminin à l'époque moderne, voir Burger (2008) ; pour cette question mais à l'époque de Shankara (VIII^e s.), voir Young (2005).

²⁹ Kosambi, Meera (éd.), 2000, *Pandita Ramabai through Her Own Words : Selected Works*, New Delhi/New York, Oxford University Press.

écrit dans cette langue (par exemple S. Radhakrishnan ou J. Nehru), soit que sa langue d'origine me soit inaccessible (comme chez R. Tagore et B.G. Tilak). À quelques reprises les textes étaient disponibles en hindi (soit comme langue source soit comme traduction) ; le travail a alors été fait sur cette base-là, ainsi que sur celle de la version anglaise. C'est en effet majoritairement dans cette langue coloniale – touchant un public pas forcément plus vaste que celui des *bhāṣā* mais certainement plus influent – qu'ont été écrits, ou traduits dans un deuxième temps, les textes fondateurs de l'Inde moderne.

Les auteurs sont abordés dans un ordre prioritairement chronologique, en fonction des dates de publication de leur(s) œuvre(s) principale(s), et regroupés dans certains cas en fonction de leurs liens géographiques respectifs. Rappelons encore qu'il ne s'agit pas ici d'analyser chacune des œuvres et les divergences de doctrine ou de pratique entre les auteurs abordés, ni les points spécifiques qui les rapprochent, mais d'éclairer les points saillants relatifs à la question de la liberté et de se focaliser sur les passages utiles à leur comparaison ultérieure avec les textes d'Agyeya.

3.2.1. Dayananda Sarasvati (Swami Dayananda, 1824-1883)

Si le premier auteur de cette liste n'a, à ma connaissance, pas directement inspiré Agyeya – contrairement à Yashpal par exemple, dans ses premières années – sa place ici n'en est pas moins justifiée du fait de l'importance globale qu'eut l'Arya Samaj dans l'Inde religieuse moderne et sur le nationalisme hindou.

Chez Dayananda Sarasvati³⁰, la *dimension morale*, incluant l'obligation de renoncer au culte des idoles, est concomitante à la quête de libération – le terme sanskrit/hindi généralement employé est celui de *mukti*, traduit par *Emancipation* et *Salvation* dans la version anglaise. Cette recherche implique de se détacher des fautes morales et conceptuelles pour se tourner vers l'action et la pensée vertueuses. L'extrait suivant, comme tous les autres, provient de son magnum opus en version anglaise, *Light of Truth* (1915, ci-après LT) :

Virtuous acts, the worship of one true God and correct knowledge lead to *Emancipation* [*mukti*]³¹, whilst an immoral life, the worship of idols (or other things or persons in place of

³⁰ Pour une étude approfondie de la vie et des idées de Dayananda, voir Jordens (1978).

³¹ Entre crochets, ici et par la suite, les termes utilisés dans la version hindi (*Satyārth prakāś*, 1875, ci-après SP) sont ajoutés par mes soins.

God), and false knowledge are the cause of the *Bondage* of the soul. No man can ever, for a single moment be, free from *actions, thoughts* and *knowledge*. Performance of righteous acts, as truthfulness in speech, and the renunciation of sinful acts, as untruthfulness, alone are the means of Salvation [*mukti*]. (LT : 274)

Ce type de quête libératoire paraît essentiellement de nature négative : il s'agit avant tout pour l'individu de se libérer *de (from)* quelque chose, d'*abandonner* les pratiques erronées. Et comme le soi est à jamais lié à ses actes, qui sont réels et éternels chez Dayananda, il ne peut se libérer de leurs conséquences néfastes que par une conduite juste et morale. Ainsi, au chapitre 1 de son LT, dans une section dédiée à l'étymologie des différents noms divins, l'auteur définit « *mukt* » comme :

Mukta (much – to free) is One who is always free *from* all sin and impurity, and frees souls *from* sin and suffering. (LT : 14 ; je souligne)

Même si Dayananda présente une conception de l'état de libération finale peu conventionnelle – qui n'est en fait jamais totalement atteinte à l'échelle individuelle – son approche à l'égard du chemin vers l'émancipation se veut « classique ». Elle cherche à s'inscrire, par un recours abondant aux sources védiques et à leur interprétation très personnalisée, dans la continuité du savoir védique et met l'accent sur la nécessité de s'approcher du divin, auprès duquel l'ignorance et les autres limitations s'effacent au profit du bonheur absolu et de la réalisation des désirs les plus chers :

'That Supreme Spirit, Who is free from sin, decay and death, pain and sorrow, hunger and thirst, Whose thoughts and desires are the very essence of truth, should be sought after. It is by contact with the Divine Spirit that an emancipated soul attains to all the conditions it wishes for, and realizes all its desires, and it is through the knowledge of the Supreme Soul that it learns the means of salvation and the ways of self-purification.' CHHAANDOGYA UPANISHAD, 8 : 7, 1.

So this emancipated soul sees all through pure spiritual eyes, and a pure manas and thereby enjoys extreme bliss. The soul that rests in the All-Glorious, Supreme Being – Omnipresent, Omniscient Spirit, the Inward Controller of all – Whom all men of learning, imbued with piety and desirous of obtaining salvation, worship and adore (by the practice of yoga), enjoys the beatitude of emancipation. Verily it obtains all its heart's desires and whatsoever worlds and states it wishes to attain to. The emancipated soul leaves off its mortal coil and roam about in space in the All-pervading God by the help of the Spiritual body.

As long as the soul is embodied, it can never be free from worldly pains and sorrows. (LT : 282-283)

Chez Dayananda, l'émancipation finale – ou libération, délivrance – ne peut se concevoir

que *dans un autre monde*, divin, et non dans ce monde-ci. Dayananda privilégie d'ailleurs nettement le terme de *videhamokṣa* (libération après la mort) par rapport à celui de *jīvanmukti* (libération dans cette vie)³². Toutefois, comme cela a été évoqué ci-dessus, cette émancipation n'est jamais définitive chez lui. Comme l'action (*karman*) est inhérente au soi individuel (*jīva*), qui est lui-même éternel au même titre que Dieu (*Īśvara*, God) et la Nature primordiale (*prakṛti*), l'action n'est jamais totalement inexistante. Par conséquent, et comme le monde est par ailleurs réel selon Dayananda, la libération ne peut être que *transitoire*, jamais définitive, puisque ni le monde, ni le soi, ni l'action ne peuvent cesser d'exister indéfiniment. Cette conception d'une libération momentanée, qui ne durerait au maximum « que » le temps d'un grand cycle (*mahākalpa*) (LT : 285), est unique et n'apparaît, sauf erreur, dans aucun autre système hindou.

Enfin, la notion d'émancipation demeure essentiellement empreinte de considérations éthiques, religieuses et spirituelles. Les dimensions politique, économique, sociale et artistique ne sont de loin pas sa priorité, même si son œuvre a pu servir d'autres causes par la suite, notamment en politique³³.

Avant d'examiner les textes d'autres « fondateurs » de l'hindouisme « moderne » et de poursuivre avec certaines des figures dominantes de l'Inde moderne, il est utile de s'arrêter un instant sur un contre-exemple : Pandita Ramabai.

3.2.2. Ramabai Sarasvati (Pandita Ramabai, 1858-1922)

Si l'idéal de libération ou de liberté est central à la quête de Pandita Ramabai, il évolue toutefois fortement au fil de sa vie³⁴. Par contre, une règle constante est le fait qu'elle n'a jamais suivi de voie conventionnelle. Son père déjà lui montra l'exemple, par l'apparent paradoxe de sa position intellectuelle : brahmane orthodoxe *et* réformateur, il enseigna le sanskrit à son épouse, contre toutes les règles de l'époque, défendant avec panache le droit d'accéder aux textes sanskrits pour les femmes et les *sūdras*, contre l'avis

³² Voir à ce propos Pozza (2010a).

³³ A titre d'exemple, citons les campagnes de *śuddhi* ('reconversion') mises en œuvre par les membres de l'Arya Samaj dès 1885 et mettant l'accent sur les critères socioreligieux puis, dès les années 1930, sur les critères politico-religieux. Voir Jaffrelot (1994), mais aussi Clémentin-Ojha (1994) pour des avis distincts sur la nature de ces « (re)conversions » et leur lien à la « tradition hindoue ».

³⁴ Pour une étude monographique sur la vie de Pandita Ramabai, voir Chakravarti (1998).

« autorisé » des pandits de sa tradition des Madhva Vaishnava. Ramabai eut alors le privilège d'apprendre le sanskrit grâce à sa mère et de pouvoir lire les textes dans cette langue, notamment les *Purānas* – par contre, apprendre l'anglais lui fut totalement interdit ainsi que l'accès à une éducation séculariste, du fait que tout contact avec l'étranger et le monde extérieur était perçu par son père comme un obstacle sur le chemin de la libération et comme raison de perdre son statut de caste. Malgré le caractère en partie anticonformiste de son père, sa première notion de l'idéal de liberté fut basée sur le modèle orthodoxe vishnouite de la libération (*mokṣa*) :

The reading of the Puranas served a double purpose. The first and the foremost was that of getting rid of sin, and of earning merit in order to obtain Moksha. The other purpose was to earn an honest living, without begging³⁵.

Comme ce but restait inaccessible aux femmes selon les textes orthodoxes qu'elle consultait alors et que les inégalités de traitement et de statut à l'égard des *śūdras* la rendaient de plus en plus mal à l'aise face au modèle hindou, elle perdit « toute foi en la religion de ces ancêtres »³⁶. S'ensuivirent une rencontre avec Keshub Chandra Sen, son mariage avec un bengali et une rencontre déterminante avec un missionnaire baptiste. Suite au décès de son mari et à un besoin inassouvi de religion qui lui parlât³⁷, elle eut finalement l'occasion de partir en Angleterre, où elle se convertit au christianisme en 1883 – sans pour autant rejeter complètement ses origines indiennes et « hindoues ».

Par la suite – en passant sous silence tout le chemin personnel parcouru – sa quête ultérieure la guida de plus en plus vers une liberté personnelle et complète, ne se basant ni sur les règles du patriarcat brahmanique ni sur celles de l'autorité anglicane. Sa

³⁵ Extrait de son autobiographie : <http://www.payer.de/dharmashastra/dharmash08b.htm> ; 12.09.2010.

³⁶ « there were two things on which all those books, the Dharma Shastras, the sacred epics, the Puranas and modern poets, the popular preachers of the present day and orthodox high-caste men were agreed : women of high and low caste, as a class, were bad, very bad, worse than demons, and that they could not get Moksha as men. The only hope of their getting this much-desired liberation from Karma and its results, that is, countless millions of births and deaths and untold suffering, was the worship of their husbands » (*ibid.*). Bapat (1995 : 228) est passablement critique quant à la conception de Ramabai Sarasvati au sujet de l'impossibilité pour une femme d'atteindre la libération. Il tient à préciser que sa connaissance de l'hindouisme était limitée au cadre de l'orthodoxie vishnouite et qu'elle n'avait su se départir de cette image patriarcale de la libération.

³⁷ « I was desperately in need of some religion. The Hindu religion held out no hope for me ; the Brahmo religion was not a very definite one » (<http://www.payer.de/dharmashastra/dharmash08b> ; 12.09.2010).

conversion au christianisme était essentiellement un moyen pour « aller de l'avant », pour mettre en œuvre ses ambitions réformatrices et sociales, mais aussi pour vivre son amour du Christ, et non la fin d'un parcours personnel :

I have with great effort freed myself from the yoke of the Indian priestly tribe so I am not at present willing to place myself under another similar yoke by accepting everything that comes from the priests as authorised command of the Most High. (Chakravarti 1998 : 322)

Plus encore que ses contemporains probablement, Ramabai Sarasvati, « la femme indienne la plus controversée de son temps » (*ibid.* : 311), a donné une dimension pratique, sociale, éthique à sa quête de liberté. C'est ainsi qu'elle fonda en 1889 la Mukti mission, un centre consacré aux femmes déshéritées et aux orphelins près de Pune. Ce qu'il faut retenir pour le sujet de cette section, c'est la volonté de « démocratiser » l'accès au savoir et à l'émancipation, sinon religieuse au moins sociale ; l'ancrage de cet idéal dans des actions sociales concrètes ; et le besoin personnel constant de Pandita Ramabai de chercher une autonomie à l'égard des formes d'autorité traditionnelles.

Radicale dans son action à l'échelle individuelle, elle n'était pas pour autant révolutionnaire d'un point de vue sociopolitique. De ce point de vue là, elle était plutôt pragmatique. C'est ainsi qu'elle était malgré tout prête à reconnaître la possibilité d'une vie heureuse pour l'épouse hindoue ayant la chance de vivre dans une famille aimante, malgré l'absence de liberté basique indissociable à sa condition de femme :

Where the conjugal relation is brightened by mutual love, the happy wife has nothing to complain of except the absence of freedom of thought and action ; but since wives have never known from the beginning what freedom is, they are generally well content to remain in bondage. (Sarasvati 1888 : 48)

Rejetant lui aussi toute forme de tutelle et d'autorité autre que celle issue de la conscience personnelle, Agyeya se distinguait néanmoins de Ramabai autant par la nature révolutionnaire de son action (à ses débuts en tout cas) que par son côté idéaliste. Ceci s'explique aisément par la différence majeure suivante, à savoir que l'écrivain n'eut pas à lutter contre le système patriarcal au même titre que Ramabai ni à changer de tradition religieuse pour se faire une place dans la société.

Cette remarque en appelle une autre, plus générale : celle de l'importance capitale qu'occupaient la classe d'origine et le statut social des réformateurs et des révolutionnaires de l'époque. On se souviendra que la grande majorité des penseurs des XIX^e et XX^e s. provenait des classes supérieures de la hiérarchie brahmanique : ainsi de

Nehru, Gandhi, Vivekananda, Tagore, Tilak, Radhakrishnan, etc. – et bien sûr Agyeya. Ceux-ci, par l'autorité que leur conférait leur statut socioreligieux élevé, se trouvaient donc en « position de force » pour faire passer leurs réformes et leurs arguments et ne rencontraient que relativement peu d'oppositions ou de condamnations à leur rencontre – à l'exception évidemment de celles des traditionalistes ou de celles provenant des luttes internes d'opinions. Toute autre fut la situation de personnages comme Ambedkar ou Ramabai, dont le statut de *śūdra* pour l'un et de femme – veuve de surcroît – pour l'autre les condamnait à être décriés par la société brahmanique et par l'élite fortement empreinte de patriarcat. Si les leaders masculins des hautes classes ont pu naviguer « à leur guise » au sein des multiples courants de la société hindoue et tenter d'imprimer à celle-ci de nouvelles directions, il en fut tout autrement pour les autres. Ces derniers (ces dernières) n'eurent d'autre choix que celui de *s'affranchir* de ce système brahmanique, et de le *condamner*, pour trouver une place légitime ailleurs, dans un autre système : le bouddhisme pour Ambedkar, le christianisme pour Ramabai³⁸.

Il sera d'autant plus intéressant de se souvenir de ce conditionnement socioreligieux en analysant les conceptions de la liberté chez Agyeya.

3.2.3. Vivekananda (Swami Vivekananda, 1863-1902)

Avec Dayananda Sarasvati, deux autres « maîtres » ont véritablement marqué de leur empreinte l'hindouisme moderne : Vivekananda et Aurobindo Ghose. Tous trois visèrent la même finalité – *mokṣa* – et partagèrent un discours d'essence avant tout religieuse, même si les modalités pour parvenir au but et leurs conceptions philosophiques, spirituelles et sociales différaient fortement l'une de l'autre. Après Dayananda Sarasvati, poursuivons avec les réflexions de Vivekananda.

Dans *The Complete Works of Swami Vivekananda* (ci-après CW), Vivekananda se penche à plus d'une reprise sur la question de la liberté³⁹. La première chose qui le distingue de Dayananda et de Tilak est l'idée que tout être, grâce à l'*ātman*, est *par nature libre*. C'est là la condition sine qua non pour que la libération (*mukti*) soit un but

³⁸ Ambedkar est très clair à ce propos : « I am glad I do not belong to that class of patriots. I belong to that class which takes its stand on democracy and which seeks to destroy monopoly in every form. Our aim is to realise in practice our ideal of one man one value in all walks of life – political, economical and social » (<http://www.ambedkar.org> ; 15.01.2010).

³⁹ Le moteur de recherche du logiciel répertorie 940 occurrences de la lexie « free » dans les 9 volumes de la collection.

réalisable : « Ainsi, s'il est possible pour nous d'atteindre la libération, il s'ensuit inévitablement que l'âme (*soul*) est de par sa nature libre »⁴⁰. La notion de liberté est intimement liée à celle d'*ātman* : « L'âme (*soul*) fait un avec la Liberté (*Freedom*) » (CW II : 193).

Pour le *vedāntin* Vivekananda, l'être humain est donc ultimement déjà et toujours libre ; ce n'est que sous l'effet de la *māyā* qu'il se retrouve enchaîné à ce monde. Il lui « suffit » de le reconnaître pour retrouver son état originel de liberté⁴¹. C'est cet état originel qui explique le fait que derrière les limitations « imaginaires » de la *māyā* il est dans la nature même de chaque être de tendre à la liberté :

All human life, all nature, therefore, is struggling to attain to freedom. The sun is moving towards the goal, so is the earth in circling round the sun, so is the moon encircling round the earth. To that goal the planet is moving, and the air is blowing. (*ibid.* : 127)

Mais au contraire de cette liberté originelle, celle que l'on rattache au libre arbitre, au choix volontaire n'est qu'une illusion, en raison de la loi de la causalité :

we see at once that there cannot be any such thing as free will ; the very words are a contradiction, because will is what we know and everything that we know is within our universe, and everything within our universe is moulded by the conditions of space, time, and causation. Everything that we know, or can possibly know, must be subject to causation, and that which obeys the law of causation cannot be free. [...] To acquire freedom we have to get beyond the limitations of this universe ; it cannot be found here⁴².

Retenons de cette citation d'une part le fait que, comme chez Dayananda, la liberté (*freedom*) n'est possible que *hors de ce monde* limité et conditionné par la *māyā* – même si Vivekananda reconnaît par ailleurs la possibilité de *jīvanmukti*⁴³ – et, d'autre part, le

⁴⁰ CW II : 196 (chapitre intitulé « The Freedom of the Soul » transcrivant un exposé délivré à Londres le 5 novembre 1896).

⁴¹ « That ideal of freedom that you perceived was correct, but you projected it outside yourself, and that was your mistake. Bring it nearer and nearer, until you find that it was all the time within you, it was the Self of your own self. That freedom was your own nature, and this Maya never bound you » (*ibid.* : 128 ; chapitre intitulé « Maya and Freedom » transcrivant un exposé délivré à Londres le 22 octobre 1896).

⁴² CW I : 95-96, 97 (chapitre intitulé « Freedom », appartenant à la partie « Karma Yoga »). De même : « So far as the universe is concerned, existence is ruled by law, and beyond that is freedom. As long as you are in the network of time, space, and causation, to say you are free is nonsense, because in that network all is under rigorous law, sequence and consequence » (CW III : 14).

⁴³ Sur le thème de *jīvanmukti* chez Vivekananda, voir Fort (1998).

rejet de l'idée même de libre arbitre, de libre choix, en raison de la loi de causalité qui régit ce monde⁴⁴. Vivekananda prône en outre comme seul moyen de libération le renoncement à tout attachement, à toute idée de possession ; la libération est le résultat d'un *total abandon* :

there is only one way to attain to that freedom which is the goal of all the noblest aspirations of mankind, and that is by giving up this little life, giving up this little universe, giving up this earth, giving up heaven, giving up the body, giving up the mind, giving up everything that is limited and conditioned. If we give up our attachment to this little universe of the senses or of the mind, we shall be free immediately (CW I : 97-98)⁴⁵.

Si le détachement (*vairāgya*) constitue une étape incontournable à la démarche de Vivekananda, il ne faut toutefois pas oublier que selon la métaphysique du swami il n'est pertinent que dans les limites de ce monde conditionné par la *māyā*. Au-delà de ces limites, dans l'absolu, sa nécessité disparaît.

Enfin, pour revenir à la question des composantes sociales touchées par le concept de liberté, il est vrai que Vivekananda n'enferme pas ce dernier dans le seul domaine de la « religion » :

Not only religion – you must not take this word in its narrow sense – but the whole life of society is the assertion of that one principle of freedom. All movements are the assertion of that one freedom. (CW II : 126).

Cependant le moteur essentiel de cette quête demeure bien chez lui la « religion » ; c'est cette dernière qui représente le substrat signifiant du monde, de la société, de toute action, pour les « hindous » en tout cas :

Well, one Indian scholar asks, 'What is the use of keeping the soul of the nation in religion ? Why not keep it in social or political independence, as is the case with other nations ?' [Réponse de Vivekananda :] As the same fire is manifesting itself in different forms, so the same one great Force is manifesting itself as political independence with the French, as

⁴⁴ Ce postulat sera rejeté par Aurobindo comme contraire à sa conception synthétique du monde, cf. *infra* 3.2.4.

⁴⁵ Toutefois, même si Vivekananda insiste sur le renoncement par un détachement total de ce monde, il n'estime pas pour autant nécessaire de se retirer du monde comme le prônait Shankara. Chez le *vedāntin* moderne l'action désintéressée, en vue du bien social, est un élément clé de son *karma-yoga* : « This freedom is indeed the goal of Karma-Yoga » (CW I : 107). Deux moyens principaux aident à atteindre la libération : le détachement (*vairāgya*) à l'égard du monde et la pratique constante (*abhyāsa*) d'un des yogas (CW VIII : 152).

mercantile genius and expansion of the sphere of equity with the English, and as the desire for Mukti or spiritual independence with the Hindu. (CW V : 459-460)

Et si l'aspect social, par le service aux autres, prend une dimension très importante chez Vivekananda et son « *practical Vedānta* », ce n'est de nouveau que sur une base théologique⁴⁶.

Nous retiendrons de Vivekananda les idées centrales de renoncement allié au service social et de libération « transcendantale » réalisable uniquement hors de ce monde conditionné.

3.2.4. Aurobindo Ghose (Sri Aurobindo, 1872-1950)

La vie adulte d'Aurobindo Ghose présente clairement deux phases du point de vue social⁴⁷ : une première, marquée par son engagement public auprès des nationalistes « extrémistes » – une étiquette qu'il rejetait, préférant se décrire comme « nationaliste »⁴⁸ – et qui dura jusqu'en 1908-1909, année de son emprisonnement⁴⁹ ; et une seconde, tournée vers la vie intérieure et l'expérimentation spirituelle, de 1910 à 1950. Bien que la première puisse être catégorisée comme « politique » et la seconde comme « spirituelle », toutes deux ne sont pas sans continuité quant à sa perception du monde et sa quête de liberté absolue.

Première phase : la période « politique »

Aurobindo ne fut pas homme à se contenter de demi-mesures. Dès son engagement pour la cause nationaliste en 1906 (principalement en réaction à la partition du Bengale de 1905), il soutint la capacité et la nécessité pour le pays d'obtenir son indépendance totale dans les plus brefs délais. Ceci l'amena à dénoncer sans ambiguïté la retenue et la

⁴⁶ Ainsi : « It is only through the idea of the Impersonal God that you can have any system of ethics » (CW III : 129).

⁴⁷ Comme pour les autres auteurs, mais encore plus pour Aurobindo dont l'œuvre est gigantesque, il va de soi qu'on ne trouvera dans ces pages qu'un résumé très condensé des positions et des idées de l'auteur ; ne seront retenues que celles paraissant utiles à la compréhension de notre propos.

⁴⁸ Voir SABCL I : 297-298.

⁴⁹ Aurobindo revient notamment sur ses années politiques dans « On Himself », un texte écrit à la troisième personne (voir SABCL XXVI).

mollesse des « modérés » (tels que Gopal Krishna Gokhale, 1866-1915) et la trahison des « loyalistes » (tels que Pherozeshah Mehta, 1845-1915)⁵⁰.

Élément moteur des « extrémistes » au côté de B.G. Tilak (cf. infra, 3.2.6), l'activiste bengali ne rejetait pas l'usage pragmatique de la violence dans la lutte nationaliste, même s'il ne prit pas lui-même directement part à des actions violentes⁵¹. Autre point de similarité avec Tilak en particulier et son époque en général : son discours sur l'apport d'une Inde libre pour le bien de l'humanité. Aurobindo percevait la lutte pour l'autonomie, le *svarāj*⁵², comme une triple nécessité, selon un champ d'action croissant : tout d'abord comme nécessité de la *vie nationale* indienne, ensuite comme première condition au *développement et au bien-être de la société*, dans ses dimensions « intellectuelles, morales, industrielles et politiques », et enfin comme étape essentielle permettant à l'Asie et plus particulièrement à l'Inde de mener *l'humanité* toute entière vers le progrès non matériel, « en tant que peuple libre (*free people*) pour le bénéfice spirituel et intellectuel de la race humaine (*human race*) »⁵³.

Soucieux de toujours bien définir les étapes et les niveaux de liberté, Aurobindo estime nécessaire dans ses textes de distinguer trois sortes de liberté, afin de déterminer laquelle est essentielle au développement de la « vie nationale » :

There is a *national liberty* or freedom from foreign control ; there is an *internal liberty* or that freedom from the despotism of an individual, a class or a combination of classes to which the name of self-government is properly given ; and there is *individual liberty* or the freedom of the individual from unnecessary and arbitrary restrictions imposed on him either by the society of which he is a part or by the Government. (SABCL I : 305-06 ; je souligne)

Si la « liberté nationale » est dans cette situation la réponse attendue, les deux autres libertés, à savoir l'individuelle et l'interne (ou *self-government*) sont toutefois indispensables à la première. A ce stade de l'Histoire – en 1907-1909 – l'élément déterminant pour le développement futur de l'humanité est selon lui l'évolution de la

⁵⁰ Pour un exemple de cette critique, voir SABCL I : 300-303, et 298 : « The Nationalists hold that Indians are as capable of freedom as any subject nation can be and their defects are the result of the servitude and can only be removed by the struggle for freedom ; that they have the strength, and, if they get the will, can create the means to win independence ».

⁵¹ Voir O'Connor (1977 : 21).

⁵² Sur ce terme, voir le récit d'Aurobindo retranscrit dans O'Connor (1977 : 19).

⁵³ SABCL I : 465 (paru le 3 juillet 1907 dans *Bande Mataram*, le quotidien dont il fut le fondateur, avec Bepin Chandra Pal, et le rédacteur en chef).

nation. Si cette entité ne constitue ni l'étape de base de la liberté – qui est en fait celle de l'individu, du soi – ni la dernière du processus – celle de l'humanité – elle n'en demeure pas moins une étape cruciale : « Le nationalisme est le *dharma* de cette époque, et Dieu lui-même se révèle à nous dans notre Mère commune » (SABCL II : 108). Ces pages de l'hebdomadaire *Karmayogin*⁵⁴ consacrées à l'idéal nationaliste contiennent une notion clé de l'époque et de la lutte pour l'indépendance : le *sacrifice de soi*. Si cette notion n'est pas inconnue à la longue histoire culturelle du sous-continent, elle prend toutefois en ce début de XX^e s. une dimension nouvelle, rassembleuse, dont la pleine potentialité ne deviendra effective que quelques années plus tard, lorsqu'elle sera popularisée par l'action de Gandhi, puis exaltée par Bose. En attendant, Aurobindo en fait déjà la condition indispensable à l'épanouissement de la nation : il faut désormais être prêt à sacrifier sa personne, ses intérêts de famille, de classe ; sa vie même⁵⁵. Pourtant la nation ne représente pas l'objectif ultime de ce sacrifice chez Aurobindo. C'est l'humanité qui devra en bénéficier au final – mais pour cela, et à de rares exceptions près, les consciences ne sont pas encore prêtes, estime-t-il.

Cette vision « humaniste » prolonge le discours devenu « classique » de Vivekananda qui faisait de l'Inde, « par essence spirituelle », la seule nation à même de pouvoir sauver l'humanité. Tout comme le swami et la plupart de ses contemporains, le philosophe oppose une Inde spirituelle libératrice à un Occident enchaîné à son matérialisme⁵⁶. Résumant cette conception, une phrase symbolise à elle seule presque toute la philosophie d'Aurobindo : « L'auto-libération graduelle des liens à la Nature est le véritable progrès de l'humanité » (SABCL III : 382). Nous y retrouvons sa perspective évolutionniste, la quête fondamentale de la liberté du soi, et le but ultime qu'est le progrès de l'humanité, symbolisant la totalité des sois individuels et la présence du *brahman* dans le monde.

Mais, pour que cette liberté soit réellement possible, pour qu'elle soit positive et pas

⁵⁴ Journal dirigé et principalement rédigé par Aurobindo, qu'il crée en mai 1909 à la suite de son acquittement et qu'il maintient jusqu'en février 1910, avant son départ pour Chandernagore et son retrait de la politique.

⁵⁵ SABCL II : 108. En une phrase : « Every act of the new Nationalism has been a call for suffering and self-sacrifice » (*ibid.* : 110). Ce sacrifice peut d'ailleurs se faire au prix de son sang s'il le faut, voir SABCL I : 909.

⁵⁶ « We are Hindus and naturally spiritual in our temperament, because the work which we have to do for humanity is a work which no other nation can accomplish, the spiritualisation of the race » (*ibid.* : 799, *Bande Mataram*, 28 mars 1908). « The East alone has some knowledge of the truth, the East alone can teach the West, the East alone can save mankind » (*ibid.* : 800).

seulement une absence de contrainte, ou une simple chimère, ou encore un résultat soumis à la loi de la matière (*Nature*) – comme chez Dayananda, – quelque chose de réel, de supérieur à cette dernière, d'absolu, doit exister – faisant ainsi une nouvelle fois écho au védantisme de Vivekananda. Cette entité fondamentalement libre est l'*ātman*, qui doit son essence absolue, non conditionnée, à son identité foncière avec le *brahman* :

This entity the Hindu teaching finds in the spirit ever free and blissful which is one in essence and in reality with the Supreme Soul of the Universe. The spirit does not act, it is nature that contains the action. If the spirit acted, it would be bound by its action. [...] It is this power of sanction that forms the element of freewill in our lives. (*ibid.* : 381)

S'inscrivant aussi, de cette manière, dans la lignée interprétative du *sāṅkhya*, Aurobindo identifie l'esprit éternel, l'âme (*soul*) au *puruṣa*, l'observateur, le jouisseur et le seul à même de permettre à la *prakṛti* (la Nature) d'agir. L'affirmation du philosophe lui permet de résoudre la triple erreur d'interprétation de la liberté et de la prédestination commise selon lui par ses prédécesseurs. Sa conception se veut une réponse : 1) à ceux qui ne peuvent concevoir de liberté pour l'être humain, le sort de ce dernier étant lié à la prédestination, à la volonté d'une Puissance suprême ou de Dieu – en fait la position du « fatalisme calviniste » comme il le nomme ; 2) aux scientifiques qui font des lois naturelles les causes aveugles de cette prédestination ; et 3) aux bouddhistes et à « l'hindouisme postbouddhique » qui font tous deux de la théorie du karman une loi elle aussi inexorable, à laquelle personne ne peut échapper si ce n'est au moment de son extinction (*ibid.* : 379).

C'est pour contrer l'ensemble de ces conceptions négatives, et spécialement la philosophie matérialiste, qu'Aurobindo propose la solution du *yoga* – ceci à la suite de son expérience yogique intense et de sa sortie de prison :

It is from these false and dangerous doctrines of materialism which tend to subvert man's future and hamper his evolution that Yoga gives us a means of escape. It asserts on the contrary man's freedom from matter and gives him a means of asserting that freedom⁵⁷.

Qu'en est-il de la suite ? Sa conception de la liberté change-t-elle radicalement lorsqu'il se retire à Pondichéry en 1910 ?

⁵⁷ SABCL III : 376 (« Man – Slave or Free ? » *The Harmony of Virtue*, 26 juin 1909).

Seconde phase : la période « spirituelle »

Comme je l'ai mentionné ci-dessus, les deux phases (ainsi divisées) ne sont pas indépendantes l'une de l'autre. Lors de ses années d'activisme politique Aurobindo nourrissait déjà les colonnes de *Bande Mataram* de ses réflexions sur les liens entre le monde, le soi et le *brahman*, et sur la libération du soi à la mort. Sa pensée a-t-elle évolué sur ce point ?

En 1908 il écrivait que la mort du corps représente une première délivrance (*release*), celle des liens corporels, et la « mort » de l'âme (*soul*) une seconde, ultime cette fois, correspondant à la délivrance des liens spirituels – même si « l'âme » ne meurt pas réellement⁵⁸. Une douzaine d'années plus tard, il reprend cette idée et la développe par un usage précis des termes, notamment pour montrer par comparaison les limites de la conception bouddhiste. Comme pour cette dernière aucune entité absolue n'existe, la libération ne peut être que de l'ordre de la *dissolution* des liens unissant les différents éléments constituant les choses et de l'*extinction* de l'idée de soi. Mais, souligne Aurobindo en distinguant bien *liberation* de *freedom*, si l'extinction peut effectivement être appelée « libération », elle ne représente toujours pas la liberté en tant qu'*état*. Car pour qu'il y ait état, il faut que préexiste quelqu'un ou quelque chose de permanent et de libre (SABCL XVI : 136).

L'argument est sensiblement le même à l'égard des « illusionnistes », c'est-à-dire des tenants de l'*advaita vedānta* (comme Tilak), qui ne peuvent concevoir de liberté éternelle que dans la cessation de l'ignorance et des liens karmiques. Chez eux également, selon le maître du yoga intégral, est établie une séparation erronée entre les deux mondes de l'action et de l'extinction. Suivant cette perspective, la liberté est d'ordre négative : il s'agit d'une cessation, d'une extinction, d'une *libération de (from)*. Au contraire, la liberté envisagée par Aurobindo est d'ordre positive ; elle est permanente, absolue, *liberté de (of)* quelque chose de réel, d'un soi individuel. Et comme ce soi est éternel, déjà là, et qu'il ne joue qu'un rôle d'observateur face à l'action, sa liberté peut s'accomplir dans le monde karmique lui-même, qui n'est ainsi plus séparé et opposé au monde absolu :

⁵⁸ SABCL I : 711. Rappelons que l'existence du soi constitue la condition sine qua non pour qu'une réelle liberté soit possible. Aurobindo le rappelle dans les années 1919-21 dans sa revue *Arya* : « Only if there is a soul or self which is not a creation, but a master of Nature, not a formation of the stream of universal energy, but itself the former and creator of its own Karma, are we justified in our claim of an actual freedom or at least in our aspiration to a real liberty » (SABCL XVI : 135).

Man, too, may well be capable of a release, *mokṣa*, into the unconditioned Infinite by cessation of all action, mind and personality. But that is not the whole of the Spirit's absolute freedom ; it is rather an incomplete liberty, since it endures only by its inaction. But the freedom of the Spirit is not so dependent ; it can remain unimpaired in all this action of Karma and is not diminished or abrogated by the pouring of its energies into the whirl of the universe. (*ibid.* : 141-42)

Au chapitre des différences présentes entre les deux phases, mentionnons aussi la primauté grandissante accordée à *l'individu*, au détriment de celle attribuée auparavant à l'idée de nation. Ce qui devient central à la pensée d'Aurobindo à partir des années 1910 est l'accomplissement de la liberté individuelle. Non pas bien sûr dans une acception matérialiste, égocentrique, mais au sens où le développement de la société parfaite puis de l'humanité dans son ensemble ancre ses racines dans la possibilité pour l'individu de se développer librement et de s'accomplir dans cette voie : « Nous devons donc partir de l'individu ; il est notre indice (*index*) et notre base » (SABCL II : 66)⁵⁹.

Pour qualifier cet idéal, Aurobindo parle de « *self-realisation* »⁶⁰. Toutefois, afin d'écartier toute idée d'individualisme égotique qui pourrait s'en nourrir (SABCL XV : 601), et dont le début du XX^e s. commence à s'empreindre, il estime nécessaire de préciser les conditions de cette liberté individualisée et de consacrer un article (au moins) à la notion très en vogue alors de « *self-determination* »⁶¹. S'il souscrit à l'importance de ce principe d'autodétermination, il estime toutefois indispensable de le conditionner à une vie ancrée dans l'infini et issue, « comme l'enjoint le *vedānta*, de notre être 'auto-existant' » (*ibid.* : 599).

Si, parmi les textes appartenant à cette seconde phase, les deux notions de volonté (*will*) et d'être humain (*man*)⁶² paraissent centrales à son propos en faisant de l'individu la clé de l'évolution de la société et de l'humanité, la dimension universelle leur est cependant indissociable. L'individu n'est jamais isolé ; non seulement il est fondamentalement relié au Soi éternel, mais en plus il fait un avec lui comme « avec l'humanité entière et tous les autres êtres »⁶³.

⁵⁹ Cette volonté de faire de l'individu la condition et la mesure du progrès de la société se retrouvera au cœur du Radical Humanist Movement de M.N. Roy (voir *infra* 3.2.11).

⁶⁰ Ou de développement de soi : « The primal law and purpose of the individual life is to seek its own self-development » (SABCL XV : 29).

⁶¹ Voir « Self-Determination », in *ibid.* : 598-607.

⁶² Voir SABCL XVI : 146 sq.

⁶³ *Ibid.* : 160.

3.2.5. Rabindranath Tagore (1861-1941)

Les essais de Tagore poursuivent dans les grandes lignes la conception védantique du concept de *mukti* en tant que « libération spirituelle »⁶⁴ – un état dont l'accès ne se limite pas au seul sage ou au philosophe mais qui peut être accessible aussi au villageois et au poète. Les éléments essentiels de sa conception de la liberté – car il est permis chez lui de parler d'essentialisme – sont les notions d'*unité*, de *vérité*, de *relation* et d'*universalité*⁶⁵. En bref, la liberté (*freedom, mukti*) correspond à la *réalisation de la vérité dans l'unité*⁶⁶. Elle est donc plus qu'une simple négation de l'esclavage, plus que l'indépendance qui se limite, elle, au seul moi (*ego*). Elle est *union*, à l'opposé de l'isolement du moi et des choses qui l'entourent :

Freedom in the mere sense of independence has no content, and therefore no meaning. Perfect freedom lies in a perfect harmony of relationship, which we realize *in this world* not through out response to it in knowing, but *in being*. [...] Therefore the further world of freedom awaits us there where we *reach truth*, not through feeling it by our senses or knowing it by our reason, but through the *union of perfect sympathy*. (Tagore 1988 : 106 ; je souligne)

Cette union, cette quête d'harmonie ne se limite pas au monde des relations humaines, mais s'étend à la nature dans son ensemble. Cette conception correspond selon Tagore à un héritage philosophique très ancien, qui voyait l'origine de la réalisation dans l'harmonie avec la nature. C'est dans les profondeurs de l'univers, dans la divinité inhérente aux éléments de cette nature que réside la possibilité de liberté⁶⁷. Nous verrons dans l'analyse des œuvres d'Agyeya que cette perception philosophico-poétique de la nature est un élément essentiel à la quête de sens de l'auteur hindi. Pour l'heure, faisons remarquer que cette conception de la liberté, accessible en ce monde et de nature positive, nous renvoie à celle d'Aurobindo, mais exprimée dans une veine plus poétique que philosophique.

Selon Tagore, qui prend à témoin les « sages orientaux », la plus haute forme de liberté s'obtient par l'émancipation personnelle (*self-emancipation*), au cœur de

⁶⁴ Ou « *freedom in truth* », Tagore (1988 : 45).

⁶⁵ « Relationship is the fundamental truth of this world of appearance » (*ibid.* : 14).

⁶⁶ *Ibid.* : 115.

⁶⁷ « It arouses in us a great desire to seek our freedom, not in the man-made world but in the depth of the universe ; and it makes us offer our reverence to the divinity inherent in fire, water and trees, in everything moving and growing » (Tagore 1961 : 291).

« l'éternel », et non par quelque résultat issu d'un processus extérieur nommé « salut » (*salvation*)⁶⁸. Plaçant l'humain et son expérience dirigée vers l'absolu au-dessus de toutes les autres approches, le poète bengali contraste ensuite cette conception de la liberté avec la vision européenne, qu'il considère égocentrique et limitée :

Europe is tirelessly singing paeans to Freedom, which to her means freedom to acquire, freedom to enjoy, freedom to work. This freedom is by no means a small thing. But our sages found no final satisfaction in it, still questioning : 'What then ?' To them this freedom was not ultimate ; for it was their quest to gain freedom even from desire and from action. (Tagore 1961 : 87)

Nous aurons compris ce que cette comparaison, courante dans l'Inde moderne et non spécifique à Tagore, a de fallacieux. Comparer dans une même perspective une vision atemporelle et idéalisée de l'Inde ancienne vue sous l'angle de ses « sages » à l'Europe moderne dans son quotidien sociopolitique, elle aussi imaginée par l'auteur, ne peut que biaiser le tableau – tout autre aurait été celui-ci si le poète avait comparé l'Inde ancienne à l'Europe des stoïciens. Ainsi, en opposition à ce qu'il conçoit comme la liberté occidentale, qui serait à chercher hors des contraintes mondaines mais qui resterait fragmentée, Tagore valorise l'idéal hindou de la libération complète de l'individu, qui passerait par l'acceptation de limites⁶⁹ et s'obtiendrait grâce au sacrifice de ses inclinations personnelles : « La liberté est un bénéfice qui ne peut s'obtenir qu'à condition que vous présentiez un capital adéquat de restriction personnelle (*self-restriction*) » (*ibid.* : 88). Formulé autrement, la véritable liberté n'est pas l'absence de liens, d'esclavage, ni de service. Elle réside au contraire dans l'amour et dans le service, deux façons d'être au monde incarnant l'idée centrale de *relation*⁷⁰.

Mais chez Tagore – et en cela il y a une grande différence entre les deux poètes – la libération est par ailleurs intimement liée aux notions d'« homme universel » et de *dharma* – qui représente chez lui « la nature essentielle » de l'homme, de chaque chose⁷¹.

⁶⁸ *Ibid.* : 86.

⁶⁹ Dans la tradition de *yama* et *niyama* (« réfrènements » et « observances »), à la base de toute quête spirituelle indienne.

⁷⁰ « Our will attains its perfection when it is one with love, for only love is true freedom. This freedom is not in the negation of restraint. It spontaneously accepts bondage, because bondage does not bind it, but only measures its truth. Non-slavery is in the cessation of service, but freedom is in service itself » (Tagore 1921b : 24).

⁷¹ « We gain our freedom when we attain our truest nature. [...] When we know the highest ideal of freedom which a man has, we know his *dharma*, the essence of his nature, the real meaning of his self. At first sight it seems that man counts that as freedom by which he gets

Pour illustrer ses propos, il s'inspire des grands « prophètes » qui ont réalisé par eux-mêmes la vérité de « la relation spirituelle et universelle de l'être humain », ou du Bouddha qui a su aspirer à « cette liberté qui nous permet de réaliser le *dharma*, la vérité de l'Homme Éternel » (Tagore 1988 : 97 et 96). « L'homme éternel » dépasse les limites du soi et représente l'aboutissement d'un long chemin fait de plusieurs étapes libératrices. Nous retrouvons ici la perspective évolutionniste, en vogue chez les intellectuels bengalis, qui présente comment l'être humain a franchi diverses étapes, commençant par une « liberté physique » gagnée grâce à « l'émancipation de ses mains », puis une « liberté mentale » et d'action grâce à son imagination, ce qui le distingue des autres êtres, et enfin la liberté spirituelle qui a lui permis d'entrer en « relation avec Dieu » (Tagore 1921a : 32-33)⁷².

En bref, le dépassement de notre moi limité et la réalisation de notre nature essentielle, de notre *dharma*, représentent chez Tagore l'idéal constant et ultime de la liberté. Enfin, mentionnons que le poète bengali, tout comme les auteurs vus jusqu'ici, s'inscrit clairement dans une terminologie et un système de pensée essentiellement hindous – en relation avec les notions occidentales bien sûr ; l'apport culturel et linguistique musulman du sous-continent est par contre ignoré.

3.2.6. Bal Gangadhar Tilak (Lokmanya Tilak, 1856-1920)

En parallèle avec la série de penseurs bengalis, l'Inde de l'Ouest apporta également son lot de contributeurs à la cause nationaliste et à sa recherche d'indépendance. Contemporain de Ramabai Sarasvati, mais totalement opposé à elle pour tout le reste, si ce n'est la force de caractère, Tilak – avec Savarkar notamment – incarne le discours radical des anciens leaders nationalistes de l'actuel Maharashtra⁷³. Tilak peut être considéré comme le modèle de l'activiste ayant fondé son discours et son action

unbounded opportunities of self-gratification and self-aggrandisement. But surely this is not borne out by history. Our revelatory men have always been those who have lived the life of self-sacrifice » (Tagore 1921a : 125, 127-28). Le livre, destiné à un public occidental, est en fait un recueil de discours de l'auteur faits en bengali à l'adresse de ses étudiants à Bolpur (université de Santiniketan) et traduits en anglais par des connaissances à lui.

⁷² « Every true freedom that we may attain in any direction broadens our path of self-realisation, which is in superseding the self » (Tagore 1921a : 33-34).

⁷³ Tilak, tout comme Aurobindo, était étiqueté comme « extrémiste », en opposition aux membres « modérés » du Congrès.

politique sur des bases « religieuses » en s'inspirant de la *Bhagavadgītā* tout en réinterprétant à sa manière l'enseignement de celle-ci⁷⁴. Ayant compris l'importance capitale de ce texte tout au long de l'histoire indienne et plus encore dans la modernité, il en fit la base de son magnum opus, le *Śrīmad Bhagavadgītā Rahasya or Karma-Yoga-Śāstra*, rédigé en marathi (1915, ci-après GR)⁷⁵.

Publiquement, le défi majeur que poursuivit Tilak fut la libération du pays du joug des Britanniques. Un autre de ses chevaux de bataille fut d'instaurer de nouveaux festivals – à connotation politico-religieuse – en l'honneur de Shivaji, le roi marathe du XVII^e s., et du dieu Ganapati (Ganesha), deux figures emblématiques du nationalisme marathe⁷⁶. Le socle scriptural de son engagement fut donc la *Gītā*. Mais comme ni le renoncement total exigé par Shankara ni la doctrine de la non-violence prônée par Gandhi ne lui paraissaient des moyens adéquats pour arriver à l'émancipation politique recherchée, Tilak fit de *l'action politisée* le moyen réellement privilégié par la *Gītā*⁷⁷. C'est dans cette veine « moderniste » qu'il comprenait la notion de *karma-yoga*. Toutefois, en accord avec l'enseignement de la *Gītā*, les actions se devaient d'être dirigées non pas vers soi-même, pour son propre bénéfice, mais devaient avoir pour finalité l'amélioration et le *bien-être du monde (lokasaṅgraha)* ainsi que la libération et l'autonomie de la nation indienne – deux buts prévalant au début du XX^e s. L'action est à ce point importante chez lui qu'il estime que si une personne a atteint la libération elle se doit de continuer à agir, afin que ses actions contribuent encore et toujours au bien du monde (GR : 417, 431, 537 et 343)⁷⁸.

⁷⁴ « In this philosophical justification *cum* rationalization he sought (a) to revitalize his tradition, Hinduism, (b) to supplant Western philosophy, and (c) to legitimize political activism » (Harvey 1986 : 322).

⁷⁵ C'est la version anglaise qui sera utilisée pour les citations. Cette traduction, faite en 1935 par Bh.S. Sukthankar, répond au souhait exprimé par Tilak « de donner à son livre une diffusion internationale » (GR : vii).

⁷⁶ Pour de plus amples informations biographiques, voir Brown (1958 : 204 *sq.*)

⁷⁷ Ses lectures ultérieures, à savoir « the Mahābhārata, the Vedānta-Sūtras, the Upaniṣads and other Sanskrit and English treatises on Vedānta » le convainquirent que « the original Gītā did not preach the Philosophy of Renunciation (*nivṛtti*), but of Energism (Karma-Yoga) » (GR : xliv). L'action a donc constitué le cœur de la philosophie de Tilak : selon lui, c'est d'elle que dépend la bonne marche du monde – à l'exemple de ce que fit Krishna ; sans elle le monde courrait à sa perte et l'unité fondamentale entre Dieu, les humains et le monde serait brisée (GR : xxvi). Tilak associe de cette manière une conception brahmanique très ancienne du monde (l'action sacrificielle perçue comme moyen de maintenir l'ordre de l'univers) à une conception résolument moderne (l'action pour le bien de la « nation » et pour sa liberté).

⁷⁸ Si dans un premier temps, Tilak affirme que le *jñāna-yoga* et le *karma-yoga* sont deux voies « equally good (*tulyabala*), from the point of view of Release, after Realisation has come », très

Intention, mode de vie et action sont indissociables pour Tilak et ne peuvent être conçus comme entités séparées. Dans le même registre, l'idée que la liberté n'a pour finalité que le bien-être commun et non celui de l'individu isolé le fait contester l'utilitarisme et le libéralisme de J.S. Mill.

Concernant sa conception théologique de la libération, si Tilak est convaincu, comme Dayananda, que le *brahman*, les humains et le monde sont tous réels et forment une unité fondamentale, il estime, au contraire du Gujarati, qu'une fois libéré l'homme est uni à Dieu et se fond dans l'absolu *brahman* – Krishna dans ce cas. Enfin, nous aurons compris que les dimensions sociales et politiques sont indissociables de la dimension religieuse ; l'une ne saurait se justifier sans la présence des deux autres⁷⁹.

3.2.7. Mohandas Karamchand Gandhi (Mahatma Gandhi, 1869-1948)

Bien que considéré par Tilak comme trop « modéré » dans ses moyens d'action et décrié par les « extrémistes » pour son attachement inflexible au principe de non-violence, M.K. Gandhi représenta et représente aujourd'hui encore pour le grand public la figure par excellence de la lutte pour l'Indépendance. Ceci s'explique notamment par l'usage constant qu'il fit du concept de *svarāj* (ou, sous forme anglicisée, *swaraj*)⁸⁰ et par sa capacité à mettre en scène les moyens qu'il s'était donnés pour atteindre cet objectif. Alors qu'il ne présenta fondamentalement rien qui n'eût déjà été proposé par ses prédécesseurs comme Mahadev Govind Ranade (1842-1901) ou Aurobindo Ghose, il sut comme nul autre diffuser ses convictions et inciter les Indiens, hors des classes limitées de l'élite, à participer au mouvement d'indépendance.

vite il tient à préciser que « out of these two paths THE WORTH OR IMPORTANCE OF KARMA-YOGA IS GREATER (*viśiṣyate*) » (GR : 423, 425, Tilak traduisant la *Bhagavadgītā* 5.2 ; les majuscules sont dans le texte). Pour plus de détails sur les conditions de cette libération, voir Pozza (2010a).

⁷⁹ « In particular, Tilak tried to expand the notion of dharma from a concept of specific varṇa duties to a concept of it being the pan-Indian duty of the Indian people to strive for 'Home Rule' or liberation from the British. Tilak's social and political activism can be viewed as an implementation of this general and particular understanding of Karma-yoga Dharma » (Harvey 1986 : 329).

⁸⁰ Le terme *svarāj*, dans son sens politique d'« autonomie » (*self-government*) semble avoir été utilisé pour la première fois dans le mouvement nationaliste par Dadabhai Naoroji (1825-1917) lors de son allocution comme Président du Congrès à la session de 1906 à Calcutta (voir <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/576336/swaraj> (05.09.2010), et *Mahatma Gandhi : The Essential Writings* (MG) : 152 avec la note p. 385).

Si nous retrouvons chez le Gujarati la visée universaliste propre aux acteurs de son époque, toute autre est sa vision de l'Histoire. Alors que les auteurs présentés ci-dessus s'inscrivaient pour l'essentiel dans une perspective évolutionniste, Gandhi percevait l'Histoire de manière opposée. Pour lui il s'agissait de se défaire de la civilisation moderne, « matérialiste », importée par les Britanniques et de la remplacer par une civilisation plus spirituelle, basée sur l'idéal de l'autarcie villageoise – en fait selon le modèle romantique du retour à un âge d'or hindou, bien sûr hypothétique⁸¹. Comment cette vision se traduit-elle dans son discours sur « l'indépendance » ?

Tout d'abord, avant même l'idéal sociopolitique de *svarāj*, Gandhi pose comme but ultime de sa quête, la libération personnelle, *mokṣa* : « Je ne serais pas prêt à abandonner ma lutte pour *mokṣa*, même au prix du *swaraj* » (MG : 5). Cette libération représente, comme il l'explique dans son introduction à *An Autobiography* (1927), la motivation essentielle de sa vie et de tous ses efforts :

What I want to achieve – what I have been striving and pining to achieve these thirty years – is self-realization, to see God face to face, to attain *Moksha*. I live and move and have my being in pursuit of this goal. (Gandhi 1995 : x)

Loin d'être un philosophe systématique comme Aurobindo, Gandhi conçoit le chemin vers cet état de liberté selon une démarche privilégiant avant tout l'autodiscipline et le *détachement*⁸² ainsi que la *bhakti*, entendue ici comme l'attitude de celui qui se « dévoue à son devoir et dont le cœur est plein de l'amour pour Dieu » et sans laquelle « il ne peut y avoir de délivrance »⁸³.

Même si l'idéal de *mokṣa* semble représenter pour Gandhi la valeur ultime de sa quête, c'est toutefois son utilisation du concept de *svarāj* qui occupa le devant de la scène

⁸¹ L'Inde en tant que pays libre ne peut se concevoir selon Gandhi qu'en terme de modèle de vie basé sur le village. Selon cette vision romantique, l'Inde véritable ne peut être que l'Inde rurale : « I am convinced that if India is to attain true freedom and through India the world also, then sooner or later the fact must be recognised that people will have to live in villages, not in towns, in huts, not in palaces. Crores of people will never be able to live at peace with each other in towns and palaces. They will then have no recourse but to resort to both violence and untruth. I hold that without truth and non-violence there can be nothing but destruction for humanity. We can realise truth and non-violence only in the simplicity of village life » (Gandhi 1997 : 150, « Letter to Nehru, Oct. 1945 »).

⁸² « The first step towards *mokṣa* is freedom from attachment » (MG : 25).

⁸³ « Without *bhakti* there can be no deliverance. Only he, therefore, wins deliverance who is devoted to duty and fills his heart with love of God » (Gandhi 1999, vol. 33 : 328 ; speech at Wardha, December 21, 1925).

politique indienne et internationale. Utilisé très tôt par Gandhi, ce terme devint effectivement la pierre angulaire de sa démarche. Il le définit en ces termes en 1936-37 :

It is complete independence of alien control and complete economic independence. So at one end you have *political* independence, at the other the *economic*. It has two other ends. One of them is *moral and social*, the corresponding end is *dharma*, i.e., *religion* in the highest sense of the term. (MG : 277 ; je souligne, sauf pour *dharma*).

Cette définition est doublement intéressante pour le propos de cette thèse, en ce sens qu'elle montre premièrement l'étendue des domaines touchés par son application : loin de se limiter à la seule question politique du pouvoir territorial elle inclut également les aspects économiques, sociaux et religieux. En second lieu elle fait intervenir la question de la terminologie indigène par rapport au thème de « liberté ». Si Gandhi mentionne ici le terme anglais « *independence* » sans le remettre outre mesure en question, il est beaucoup plus véhément dans un article plus ancien consacré explicitement à cette question terminologique. Pour lui, le terme indigène « *svarāj* » présente trois avantages par rapport au mot anglais : il inclut et dépasse largement ce dernier ; il peut être compris par l'ensemble de la population indienne et non seulement par la « microscopique minorité » d'Indiens éduqués à l'anglaise ; et il a déjà été « sanctifié » par les sacrifices de milliers d'Indiens (MG : 152)⁸⁴.

Gandhi conçoit donc deux formes opposées d'indépendance. D'un côté, une liberté de nature occidentale et moderne, ancrée dans une culture qui rend la vie humaine « artificielle », de l'autre une liberté totale et « véritable », englobant dans sa réalisation *et l'individu, et le pays, et le monde*. Nous reviendrons sur cet aspect totalisant.

En attendant, remarquons que l'indépendance prônée par Gandhi repose principalement sur deux aspects concrets. D'une part, la liberté est affaire d'*expérience personnelle* ; elle ne se satisfait pas de l'expulsion des Britanniques ou de tout autre obstacle extérieur à soi-même, ni d'une aide d'origine extérieure : « Si nous devenons libres, l'Inde est libre. [...] le *swaraj* doit être vécu par chacun d'entre nous » (Gandhi 1997 : 73). Cette affirmation mène à une conclusion bien connue des lecteurs, qui insiste sur le lien de dépendance inévitable entre l'acquisition de la liberté intérieure et l'accès à la liberté politique :

⁸⁴ « Indeed the word *swaraj* is all-embracing. It does include complete independence as it includes many other things. To give it one definite meaning is to narrow the outlook, and to limit what is at present happily limitless » (MG : 151).

The outward freedom therefore that we shall attain will only be in exact proportion to the inward freedom to which we may have grown at a given moment (MG : 148).

Le second aspect nécessaire à l'accomplissement de l'idéal de *svarāj* est la notion de « *swadeshi* » (*svadeśī* : « dont l'origine est indigène »). Celle-ci implique concrètement d'utiliser uniquement ce qui est produit sur place – d'où la production privilégiée d'habits *khādī* et le rejet de toute industrie textile étrangère – mais aussi l'idée plus abstraite de force personnelle comme seule autorité acceptable. C'est dans cet ordre des choses que Gandhi concevait le village en tant qu'unité modèle du *svarāj*, représentant à lui seul une république complète, indépendante des autres villages pour ses besoins vitaux mais reliée à eux pour le reste (MG : 102). Telle qu'il la concevait, l'indépendance ne devait pas isoler l'individu de la société et du monde environnant, mais devait au contraire être poursuivie *pour le bénéfice d'autrui*, comme une forme de *sacrifice* :

Swadeshi is service, and if we understand its nature we shall simultaneously benefit ourselves, our families, our country and the world. *Swadeshi* is not intended to serve self-interest but is pure altruism, and hence I call it a form of *yajna* [sacrifice]. (MG : 275, discours fait au début 1937)

Cet idéal d'altruisme souligne le lien indissociable que posent les penseurs de cette époque entre la recherche de libération personnelle et le bienfait que celle-ci se doit d'apporter à la société indienne et au monde dans son entier – comme l'ont montré les exemples de Tilak, Vivekananda, Aurobindo et Tagore ci-dessus. En partageant cette perspective universaliste, Gandhi – comme ses contemporains – se démarque ainsi clairement du retrait du monde propre aux anciennes conceptions hindoues. Ce qui s'applique au niveau de l'individu vaut également pour la question de la nation :

The present plan for securing *swaraj* is not to attain a position of isolation but one of full self-realization and self-expression *for the benefit of all*. (MG : 14, écrit en 1925 ; je souligne)

Bien sûr, ce souci de ne pas isoler l'individu du monde dont il fait inévitablement partie n'est pas propre à l'Inde et à ses penseurs modernes. Gandhi cite à cet égard une de ses sources d'inspiration favorites, *Unto this Last* (1862) de John Ruskin (1819-1900) dont il a retenu en premier lieu le message suivant : que le bien de l'individu est intrinsèque au bien de tous⁸⁵. A cet égard, la responsabilisation de l'individu est énorme ; il est bien connu que Gandhi se refusait à vouloir l'indépendance complète du pays tant que les

⁸⁵ Voir Gandhi (1995 : 250).

Indiens n'avaient pas eux-mêmes et individuellement intégré son idéal de liberté interne, s'opposant par cette exigence éthique à la volonté des « extrémistes » d'obtenir l'indépendance de façon immédiate – et reprenant à sa manière la vision orientaliste de J.S. Mill⁸⁶. Par ailleurs, la liberté indienne ne pouvait se limiter à reproduire le modèle du colonisateur. L'Inde, une fois libre, se devait d'être le modèle du monde, d'agir pour le bien de toutes les nations. Tous les niveaux de l'échelle humaine devenaient ainsi interdépendants, dans une succession menant de l'individu à l'humanité :

I would like to see India free and strong so that she may offer herself as a willing and pure sacrifice for the betterment of the world. The individual, being pure, sacrifices himself for the family, the latter for the village, the village for the district, the district for the province, the province for the nation, the nation for all. (MG : 17, écrit en 1925)

Outre le bien commun – ou *sarvodaya* chez Gandhi – abordé dans les paragraphes précédents, un autre aspect capital intervient dans cette citation, celui de « sacrifice ». Ne peut être libre que celui qui est prêt à se sacrifier pour une cause à laquelle il doit adhérer totalement, radicalement. Le sacrifice se traduit par deux attitudes essentielles chez Gandhi : le *satyāgraha*, « ténacité par rapport à la vérité », que son auteur distingue de la résistance passive à laquelle ce concept était souvent associé⁸⁷ et qui est indissociable de la notion de « Vérité », et le détachement, *vairāgya*, ou renoncement à toute richesse, à la famille, aux amis : « Sans véritable *vairāgya* en tête, on ne peut pas aspirer au *moksha* » (MG : 26). Ainsi réunis chez Gandhi, ces deux concepts forment les deux facettes de la liberté indienne moderne. D'un côté le renoncement, de l'autre l'activisme éthique et politique.

Enfin, et sans s'étendre sur ce sujet, la question de la non-violence (ou non-nuisance), *ahimsā*, sous-tend évidemment toute l'action de Gandhi et sa conception du *satyāgraha*. Elle représente la fin et les moyens du parcours vers la liberté personnelle et nationale, mais aussi tout le drame de l'indépendance acquise au prix toutefois des violences irréparables de la partition du pays. Lui qui avait refusé toute idée d'indépendance en l'absence d'unité entre les communautés se retrouve, quelques semaines avant la date historique, à devoir accepter la « vivisection » de l'Inde⁸⁸.

⁸⁶ Voir par exemple MG : 54.

⁸⁷ « [passive resistance] is different from *satyagraha* in three essentials: *Satyagraha* is a weapon of the strong; it admits of no violence under any circumstance whatever, and it ever insists upon truth » (MG : 326).

⁸⁸ En février 1924 il écrivait : « It is clear that, without unity between Hindus, Mahomedans,

Pour conclure et résumer cette longue partie consacrée à Gandhi, soulignons que la liberté que recherche ce dernier, qu'il s'agisse de *mokṣa* ou de *svarāj*, englobe tous les domaines du social et concerne tous les échelons de la société, de l'individu à l'ensemble de l'humanité, en passant par l'entité villageoise et la nation. Comme il l'énonce lui-même : « Fight for swaraj means not mere political awakening but an all-round awakening – social, educational, moral, economic and political » (MG : 245).

Il a probablement été attribué de trop nombreuses innovations à Gandhi dans les recherches qui lui ont été consacrées. S'il a su adapter d'anciens termes aux temps modernes et s'il a su leur donner une ampleur sémantique et politique qu'ils n'avaient peut-être jamais eue auparavant, il n'en demeure pas moins que nombre de ses idées et affirmations avaient déjà été formulées par ses prédécesseurs, soit Indiens comme Vivekananda ou Aurobindo, soit Européens comme Tolstoï ou Ruskin. Son grand mérite – et c'est ce qui explique la place importante qui lui a été consacrée dans cette section – fut de trouver l'action et le discours appropriés à son époque et à ses divers interlocuteurs. Cette « théâtralité », cette maîtrise de la situation d'énonciation, et sa présence charismatique aussi il est vrai, expliquent certainement l'influence inégalée qu'il pu avoir sur le discours de ses successeurs (qu'ils fussent écrivains, hommes politiques ou religieux) qui ne purent, et ne peuvent encore, que difficilement s'exprimer sans se positionner par rapport au mahatma. Cela est aussi vrai pour Agyeya qui ne fait explicitement référence dans ses œuvres narratives qu'à Gandhi, bien que ses sources d'inspiration débordent largement le cadre de ce dernier.

3.2.8. Vinayak Damodar Savarkar (Veer Savarkar, 1883-1966)

Dans son livre *The Indian War of Independence 1857* (1909)⁸⁹, perçu alors par les

Sikhs, Parsis and Christians and other Indians, all talk of swaraj is idle » (MG : 195). Une position qu'il réaffirmait en avril 1947 : « India is now on the threshold of independence. But this is not the independence I want. To my mind it will be no independence if India is partitioned » (*ibid.* : 160). Avant de capituler deux mois plus tard : « Let not the coming generations curse Gandhi for being a party to India's vivisection. But everyone is today impatient for independence. Therefore there is no alternative » (*ibid.* : 161).

⁸⁹ Ce livre, rédigé en Marathi en 1908 mais interdit avant même sa publication, a été édité en anglais, en Hollande, l'année suivante. Alors qu'il était coutume de parler de « Indian Rebellion of 1857 » ou de « Sepoy Mutiny », Savarkar (1947 : 307) présente cet événement comme la première guerre d'indépendance de l'Inde : « This was no mutiny, it was a War of Independence ! »

Britanniques comme hautement subversif et interdit pour de nombreuses années, Savarkar fait de l'indépendance le thème capital de sa politique nationaliste. Si derrière cet objectif nationaliste interviennent de fait des considérations économiques, sociales et religieuses, il n'en reste pas moins que son discours se veut avant tout politique, ou politico-religieux dans la mesure où des arguments « religieux » viennent toujours soutenir et justifier le but politique. Et si l'idée de sacrifice personnel intervient comme chez nombre de ses contemporains, il s'agit essentiellement chez Savarkar d'un sacrifice militaire, patriotique, tel qu'on le retrouvera chez Bose⁹⁰.

S'il fallait résumer en une citation son discours sur la notion d'indépendance, la suivante pourrait parfaitement jouer ce rôle :

It is then inevitable that we must resist sword in hand and wage a relentless struggle to win back our political independence and to safeguard the honour of the ashes of our fathers and the temples of our gods. (Savarkar 1947 : 64)

Contrairement à Tagore, Aurobindo, Gandhi ou encore Radhakrishnan, Savarkar n'utilise pas le concept de liberté comme un idéal hautement spirituel. La liberté qui lui est chère est celle, très concrète chez lui, de la nation, des droits du peuple, celle qui résulte de l'affranchissement du joug britannique : « L'idéal était d'instaurer la liberté du pays en brisant les terribles chaînes de l'esclavage » (*ibid.* : 200). Dans son optique, l'individu et sa liberté n'ont aucune importance ; c'est toujours la *nation* qui prime sur l'individu⁹¹. Les moyens pour y parvenir n'ont rien de philosophique : il s'agit de lutter, avec les armes s'il le faut⁹². Certes Savarkar ne se limite pas au récit concret des événements de 1857. Il fait intervenir certains symboles clé de la patrie, comme celui de l'Inde identifiée à la Mère toute-puissante. C'est en usant de ce symbolisme qu'il décrit par exemple le rôle historique de la reine de Jhansi : « Oui, c'est elle l'idée centrale, la personnification éclatante du *svarāj* ! Elle est l'inspiratrice, elle est l'incarnation de la Liberté ! » (*ibid.* : 341).

⁹⁰ « Of the great sacrifices, including the sacrifice of life itself, made by these noble patriots for the lofty ideals of Swaraj and freedom. History will ever be proud ! » (*ibid.* : 160).

⁹¹ « Individuals – peasants or kings – may live or die, but the nation should not die, must not die » (*ibid.* : 200).

⁹² « For, in Swadesh, even in their own Hindusthan, the people have been reduced to be slaves and have foreign masters : the Swaraj is no more, they have lost their natural rights of liberty ! All the attempts to win back the country and its independence by conciliation and by money, and by appeal, had so far failed ; hence, be ready for war » (*ibid.* : 69).

Derrière l'idéal d'indépendance et de liberté s'incarne donc une nation entière⁹³. L'unité nationale occupe encore à ce moment le devant de la scène dans l'imaginaire de Savarkar. Ce n'est que plus tard, avec son pamphlet *Hindutva, Who Is a Hindu ?* (1923)⁹⁴ que l'idée d'une division essentielle entre les communautés hindoue et musulmane et de l'exclusivisme hindou prendra le pas sur cette unité opposée aux Britanniques.

Si les « alliances » changent à partir des années 1920, la primordialité de la nation demeure chez Savarkar, moyennant toutefois un réajustement – non négligeable pour l'histoire du pays. Le concept d'indépendance et de liberté devient prioritairement rattaché à l'idée, ou l'idéal, de la nation hindoue, au détriment de l'unité hindoue-musulmane qui alimentait encore le traité commenté ci-dessus. Par contre, comme avant, les considérations proprement spirituelles, humanistes, sociales, artistiques n'apparaissant que rarement dans *Hindutva*.

3.2.9. Muhammad Iqbal (Sir M. Iqbal, 1877-1938)

Considéré comme le « père spirituel » du Pakistan, le philosophe et poète Muhammad Iqbal occupe une place considérable dans l'histoire de l'Inde. Originaire du Panjab, il suivit une formation classique pour les intellectuels de l'époque : université gouvernementale à Lahore, puis études de philosophie et de droit à Cambridge et Heidelberg, retour en Inde où il travailla un moment pour le gouvernement britannique, avant de se mettre à son compte comme avocat et de consacrer son talent et sa vie à la poésie ourdou et à la cause de l'islam dans le sous-continent. Au même titre qu'un Aurobindo ou qu'un Tagore – son « alter ego » indien – du côté hindou, il n'eut de cesse de repenser et de redynamiser l'islam pour le faire sortir de « l'état d'apathie » dans lequel il estimait qu'il était tombé en Inde, tout en s'inspirant de figures philosophiques européennes comme Bergson ou Nietzsche. Comme la plupart des intellectuels de cette liste, il représente la puissance d'une pensée nourrie au métissage des cultures et des philosophies des XIX^e et XX^e s. Dans l'air de son temps, Iqbal insista sur l'importance de

⁹³ « Men and women, rich and poor, young and old, Sepoys and citizens, Moulvies and Pandits, Hindus and Mahomedans – all attacked the foreign slavery with their swords drawn under the banner of their country. It was on account of this extraordinary patriotism and love of freedom, and a confirmed hatred of the English, that the words of the women of Meerut could raise the throne at Delhi once more from the dust ! » (*ibid.* : 105).

⁹⁴ Savarkar (2003).

l'action⁹⁵ et de la raison :

No one would hazard action on the basis of a doubtful principle of conduct. Indeed, in view of its function, religion stands in greater need of a rational foundation of its ultimate principles than even the dogmas of science. (Iqbal 1954 : 2)

Par conséquent, et en lien avec la place primordiale dévolue à la communauté dans l'islam, il lui était impossible de penser à ce dernier autrement qu'indissociablement lié à la vie en société. Penser à la religion en termes d'objet individuel représentait à ses yeux une aberration. C'est pourquoi il ne pouvait concevoir une Inde libre qui distinguerait la sphère politique, publique, de la religion, alors reléguée à la sphère privée. Partant de cet axiome, Iqbal ne pouvait que soutenir l'idée d'une région autonome, puis d'un pays distinct, dans lequel l'islam occuperait la place centrale. Il fut donc le premier Indien à soumettre – lors de son discours du 29 décembre 1930 en tant que président de la Ligue musulmane – l'idée d'un état séparé pour les musulmans.

Si la communauté occupe une place importante dans l'islam de Iqbal, le rôle actif de l'individu n'est pas pour autant ignoré. Celui-ci reste libre de ses actions et de ses décisions dans cette vie. Pas de fatalisme, ni de déterminisme ; mais pas de libération finale non plus. L'être humain n'échappe pas à la finitude ; c'est dans les limites de celle-ci qu'il doit décider et agir :

[The ego] shares in the life and freedom of the Ultimate Ego Who, by permitting the emergence of a finite ego, capable of private initiative, has limited this freedom of His own free will. This freedom of conscious behaviour follows from the view of ego-activity which the Quran takes. (*ibid.* : 109)

Whatever may be the final fate of man it does not contemplate complete liberation from finitude as the highest state of human bliss. The « unceasing reward » of man consists in his gradual growth in self-possession, in uniqueness, and intensity of his activity as an ego. (*ibid.* : 117)

L'idéal de liberté joue assurément un rôle moteur important chez Iqbal. Mais contrairement à la *mukti*, cette libération impersonnelle tant convoitée par les

⁹⁵ C'est justement par l'absence d'action et par l'influence « néfaste » de la théorisation grecque que l'islam a régressé selon Iqbal : « In fact the influence of the Greeks who, as Briffault says, were interested chiefly in theory, not in fact, tended rather to obscure the Muslim's vision of the Quran, and for at least two centuries kept the practical Arab temperament from asserting itself and coming to its own. I want, therefore, definitely to eradicate the misunderstanding that Greek thought, in any way, determined the character of Muslim culture » (Iqbal 1954 : 131).

intellectuels hindous, et contrairement aussi à la liberté socio-économique revendiquée par les penseurs humanistes, celle du poète ourdou est intimement liée à l'individu, en tant toutefois que membre d'une communauté et en tant qu'il se reconnaît dans un rapport contemplatif à Dieu :

The free man who knows good and evil,
his spirit cannot be contained in Paradise.
The mullah's Paradise is wine and houris and page boys,
the Paradise of free men is eternal voyaging ;
the mullah's Paradise is eating and sleeping and singing,
the lover's Paradise is the contemplation of Being. (Iqbal 1966 : 93)

L'homme est libre chez Iqbal dans la mesure seule où il s'en remet à Dieu, uniquement s'il se considère comme son « serviteur » :

The servant of God has no need of any station,
no man is his slave, and he is the slave of none ;
the servant of God is a free man, that is all,
his kingdom and laws are given by God alone. (*ibid.* : 61)

Malgré l'esprit poétique qui anima autant Iqbal qu'Agyeya, leur conception du monde et de l'individu était trop différente pour que l'écrivain hindi puisse, semble-t-il, trouver une source d'inspiration, autre que poétique, chez le poète ourdou. Plus important est de constater qu'Iqbal, à l'instar des autres intellectuels indiens du XX^e s., relit et réinterprète les principes et l'histoire de « sa » religion à la lumière des théories et des conditions modernes. Et tout comme ses alter ego hindous, il émaille ses textes de références à des auteurs européens, alors que rien n'est dit explicitement des penseurs hindous. L'inverse est tout aussi vrai. Ce constat nous permet de comprendre que le silence d'Agyeya vis-à-vis du monde musulman est révélateur d'une pratique apparemment courante dans l'Inde du XX^e s. (en dehors bien sûr du discours clairement anti-musulman des adeptes de l'*hindutva*).

3.2.10. Bhimrao Ramji Ambedkar (Dr. Babasaheb Ambedkar, 1891-1956)

Restons encore un moment du côté ouest de l'Inde pour examiner un auteur qui joua un rôle public de premier plan dans l'Inde indépendante : le Dr. Ambedkar. Son lien à la notion de liberté ne se limite toutefois de loin pas à sa fonction de rédacteur de la

première Constitution indienne. Issu d'une caste défavorisée, les Mahars, il consacra sa vie entière à essayer d'affranchir les « classes opprimées », les *dalits*⁹⁶, des restrictions et des contraintes imposées par le système brahmanique. Parmi tous les leaders indiens des XIX^e et XX^e s. il fut un des très rares personnages à pouvoir se faire entendre sans être issu d'une des trois classes supérieures du brahmanisme – un fait qui ne sera pas sans influence sur son discours et sa conception de la libération.

Résolument moderne, Ambedkar s'est inspiré des *Principles of Social Reconstruction* (1916) de Bertrand Russell pour privilégier une approche socio-économique qui permette à l'individu un développement libre (*free growth*) conciliable avec les avancées technologiques de l'ère industrielle⁹⁷. Nettement moins critique que Gandhi par rapport à la société industrielle et surtout beaucoup plus concerné par le sort des *dalits*, il désapprouve vivement l'image romantique du village chère à Gandhi :

In this Republic [i.e. the Indian village], there is no place for democracy. There is no room for equality. There is no room for liberty and there is no room for fraternity. The Indian village is the very negation of a Republic. If it is a republic, it is a republic of the Touchables, by the Touchables and for the Touchables. The republic is an Empire of the Hindus over the Untouchables. It is a kind of colonialism of the Hindus designed to exploit the Untouchables. (WS, « Untouchables or The Children of India's Ghetto »)

Les fondements de son discours reposent sur un effort constant pour améliorer la condition des *dalits*, mais aussi et surtout sur une lutte acharnée contre le système hindou qui rend cette condition inévitable. Dans le même article, Ambedkar compare diverses situations d'esclavage dans le monde avec celle des *dalits* dans les villages indiens pour montrer en quoi la condition de ces derniers est pire que celle des esclaves, en ce sens qu'elle est basée sur une discrimination religieuse interne au système hindou, dans une société apparemment – mais seulement apparemment – libre. Dans ce cas, toute promesse, toute idée affirmant que les *dalits* sont des citoyens libres, qu'ils ont des

⁹⁶ J'utilise ci-après le terme hindi (qui signifie « opprimé ») actuellement revendiqué par les principaux concernés en lieu et place de l'ancienne terminologie de « intouchable » (*achūt*), encore utilisée dans les textes de l'époque. Rappelons que le terme « *harijan* », les « enfants de Hari », utilisé par Gandhi n'a jamais été approuvé par les *dalits*.

⁹⁷ Dans un compte rendu de cet ouvrage, paru en 1918 ('Mr. Russell and the Reconstruction of Society', *Journal of the Indian Economic Society* 1), Ambedkar cite Russell : « It is only by some such method, I believe that the free growth of the individual can be reconciled with the huge technical organizations which have been rendered necessary by industrialism ». Toutes les citations de ce paragraphe consacré à Ambedkar proviennent de ses « Writing and Speeches » (WS) publiés sur le site <http://www.ambedkar.org/> ; 14.01.2010.

droits au même titre que les autres personnes et qu'ils ont la possibilité de s'affranchir de leur oppression n'est que pur mensonge pour Ambedkar. C'est ce mensonge qui rendrait alors leur condition pire que celle des esclaves⁹⁸.

Ambedkar va ainsi jusqu'à affirmer que l'esclavage des systèmes sans société libre présente des avantages par rapport à l'intouchabilité d'une société « libre » comme celle de l'Inde : l'esclave a droit à l'éducation, a le droit d'être nourri et logé et sa santé est prise en charge par son maître. Au contraire, un intouchable, alors qu'il est de droit un individu libre, n'a de fait accès à aucun de ces avantages⁹⁹.

De cet article et d'autres essais de cette nature, il apparaît clairement que pour Ambedkar le religieux et le social vont de pair. Il ne saurait y avoir de liberté religieuse sans un changement de la société hindoue¹⁰⁰. Mais comme celle-ci est incapable de changer – d'après l'expérience qu'il en a faite et selon les sources brahmaniques dont il tire nombre d'exemples pour étayer sa thèse – la seule issue possible pour les castes comme la sienne est de s'émanciper du système hindou lui-même – si tant est que cela soit véritablement possible et efficace¹⁰¹.

En lien avec la question de la liberté, la dimension sociale est toujours capitale chez Ambedkar, même quand l'accent semble se porter sur l'aspect politique d'un problème.

⁹⁸ « Slavery, it must be admitted, is not a free social order. But can untouchability be described as a free social order ? [...] Slavery was never obligatory. But untouchability is obligatory. [...] In untouchability there is no escape. Once an Untouchable always an Untouchable. The other difference is that untouchability is an indirect and therefore the worst form of slavery. A deprivation of a man's freedom by an open and direct way is a preferable form of enslavement. It makes the slave conscious of his enslavement and to become conscious of slavery is the first and most important step in the battle for freedom. But if a man is deprived of his liberty indirectly he has no consciousness of his enslavement. Untouchability is an indirect form of slavery. To tell an Untouchable 'you are free, you are a citizen, you have all the rights of a citizen', and to tighten the rope in such a way as to leave him no opportunity to realise the ideal is a cruel deception » (*ibid.*).

⁹⁹ Si sa critique de la vision romantique idyllique des villages indiens est fondée, sa conception de l'esclavage n'échappe à son tour pas à une certaine vision idéalisée. Mais cela n'enlève rien, je crois, à la profondeur de sa pensée et à sa lecture critique du lien entre savoir et pouvoir, bien avant Foucault et les *postcolonial studies*.

¹⁰⁰ L'aspect social est capital chez lui : « A people and their religion must be judged by social standards based on social ethics. No other standard would have any meaning if religion is held to be necessary good for the well-being of the people » (« Quotations », in <http://www.ambedkar.org/> ; 14.01.2010).

¹⁰¹ Outre la conversion à une autre religion, notamment l'islam et le christianisme (je ne parlerai pas ici de la nature, forcée ou non, de ces conversions), un autre moyen, plus fréquent en Inde, d'échapper aux conditions défavorables de la hiérarchie du système brahmanique est ce que le sociologue et anthropologue M.N. Srinivas (1916-1999) a nommé le phénomène de « sanskritisation ». Sur l'utilisation de ce concept, voir Srinivas (1956).

Pensons par exemple à l'épisode historique de sa confrontation avec Gandhi en 1932 au sujet de l'établissement ou non d'un électorat séparé pour les *dalits* (Communal Award ; Ambedkar céda finalement aux exigences de Gandhi qui avait entamé une grève de la faim en signe de désaccord avec cette solution). Si les enjeux et les conséquences de ce point de discorde paraissent être prioritairement de nature politique, électoraliste, la dimension sociale du conflit et de la place qui devrait être accordée aux « intouchables » constitue en fait la base du problème pour Ambedkar¹⁰². Les enjeux sociaux (i.e. la situation et la place des *dalits* dans la société indienne) prédominent sur la nécessité politique de lutter contre le gouvernement britannique en place : « La tyrannie politique n'est rien comparée à la tyrannie sociale et un réformateur qui défie la société est plus courageux qu'un politicien défiant le Gouvernement »¹⁰³.

Tout au long de ses écrits et de sa vie, la question de l'intouchabilité demeura la thématique prioritaire pour Ambedkar. Alors que Gandhi avait promis que l'indépendance du pays ne se ferait pas sans que ne soit abolie l'intouchabilité, Ambedkar condamne fermement, en insistant sur le manque de sincérité de Gandhi et du Congrès, le retournement de décision du mahatma peu avant la date fatidique de l'Indépendance :

No one in India, at any rate no one from among the Untouchables believed in this declaration of Mr. Gandhi and his Congress that for them removal of untouchability was a condition precedent to Swaraj¹⁰⁴.

¹⁰² Dans ce cas aussi la rhétorique d'Ambedkar utilise largement l'opposition esclavage vs salut (*salvation*) des *dalits* : « There can be no doubt that the real salvation of the Untouchables lies in making the Hindus dependent upon the suffrages of the Untouchables. This is what the Communal Award did. To make the Untouchables depend upon the suffrages of the Hindus is to make them the slaves of the Hindus which they already are. This is what the Poona Pact does. The Communal Award was intended to free the Untouchables from the thralldom of the Hindus. The Poona Pact is designed to place them under the domination of the Hindus. [...] I had always the feeling that what actuated Mr. Gandhi to fast against the Communal Award was not any desire to liberate the Untouchables as to save the Hindus from disruption » (WS, « Essays on Untouchables and Untouchability : Political »). Notons que dans l'ensemble de cet essai le terme *independence* apparaît très fréquemment. Toutefois il est toujours lié à l'idée d'indépendance des *dalits* vis-à-vis des hindous, et non d'indépendance du pays à l'égard des Britanniques. De même, dans le texte suivant, « Essays on Untouchables and Untouchability : Religious », il est toujours essentiellement question de lutte pour les droits et la liberté des *dalits* face à « l'hindouisme » dominant ; les enjeux sont de l'ordre du social et ne concernent ni la spiritualité ni la philosophie.

¹⁰³ « Quotations », in <http://www.ambedkar.org/> ; 14.01.2010.

¹⁰⁴ WS, « Essays on Untouchables and Untouchability : Political ». Ambedkar rappelle ainsi les affirmations antérieures de Gandhi : « In the *Young India* of December 29, 1920, Mr. Gandhi wrote : 'Non-cooperation against the Government means cooperation among the governed, and if

L'aspect économique intervient également dans sa réflexion. Accorder aux *dalits* le respect qui leur est dû serait bénéfique autant à leur propre économie qu'à la prospérité de la nation¹⁰⁵. Si les aspects communautaires économiques et socioreligieux constituent des facteurs concomitants de l'émancipation des *dalits*, la dimension individuelle et rationnelle n'est pas pour autant absente de sa conception de la liberté. Les notions de libre arbitre et de rationalité que nous avons déjà rencontrées chez plusieurs auteurs sont également perçues par Ambedkar comme essentielles à la définition de l'homme libre :

He who does not lead his life under the direction of others, who sets his own goal of life according to his own reasoning and decides for himself as to how and in what way life should be lead, is a free man. In short, who is a master of his own free will, him alone I call a free man¹⁰⁶.

Cette définition de la liberté évoque très clairement l'idée d'autonomie telle que la définit le *Mānak hindī koś* sous l'entrée *svādhīnātā* (voir supra p. 66). C'est aussi celle qui se rapproche le plus de l'idée occidentale de liberté positive (voir supra la citation de Berlin, p. 75).

Pour conclure cette partie consacrée à Ambedkar, mentionnons encore les trois principes qui forment chez lui l'idée de *justice* et les piliers de sa « philosophie sociale ». Ce sont la *liberté*, l'*égalité* et la *fraternité* – l'auteur se défend toutefois d'avoir emprunté ces notions à la Révolution française ; leur source d'inspiration est « religieuse » et dérive de l'enseignement du Bouddha (*ibid.*). Le Bouddha occupe d'ailleurs une place de choix chez lui comme modèle révolutionnaire ayant su reconnaître les droits des *śūdras* et des femmes que leur déniait la « société aryenne »¹⁰⁷. A son tour la *liberté*, pour qu'elle

Hindus do not remove the sin of untouchability, there will be no Swaraj in one year or one hundred years...' ». Son opinion pour le moins sceptique à l'égard du Congrès se résume dans cette remarque piquante : « But how long is the Congress going to last ? The Congress is Pandit Nehru and Pandit Nehru is Congress. But is Pandit Nehru immortal ? » (WS, « Thoughts on Linguistic States », 1955).

¹⁰⁵ « Untouchability has ruined the Untouchables, the Hindus and ultimately the nation as well. If the depressed classes gained their self-respect and freedom, they would contribute not only to their own progress and prosperity but by their industry intellect and courage would contribute also to the strength and prosperity of the nation » (« Quotations », in <http://www.ambedkar.org/> ; 14.01.2010).

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ « Women and Shudras were beyond salvation. Buddha broke this Aryan rule in the case of women as he did in the case of the Shudras » (WS, « Revolution and Counter-Revolution in

soit réelle, se doit d'être accompagnée de certaines *conditions sociales* : égalité sociale, sécurité économique et accès à la connaissance – un programme très moderniste en fait. Sans ces conditions, aucune liberté n'est garantie. Mettant l'hindouisme à l'épreuve de ces critères, il va sans dire qu'Ambedkar ne lui trouve aucune circonstance atténuante :

Taking these facts into consideration Hinduism is opposed to the conditions in which liberty can thrive. It is therefore denial of liberty. (WS, « Philosophy of Hinduism »)

Moins radical qu'Ambedkar, Agyeya n'en est pas pour autant moins critique à l'égard de la société brahmanique. Bien sûr, l'écrivain étant d'une toute autre origine sociale – appartenant par naissance à l'autre extrémité de la hiérarchie brahmanique – sa conception du monde et surtout les moyens pour y parvenir ne peuvent être comparés à ceux d'Ambedkar. Mais quoi qu'il en soit de ces différences, il paraît important de voir en Ambedkar une figure clé pour l'interprétation des œuvres d'Agyeya.

3.2.11. Manabendra Nath Roy (1887-1954)

Né Narendranath Bhattacharya dans une famille de brahmanes du Bengale, Roy s'est très tôt senti appelé par les idées révolutionnaires. En ce sens, l'idéal de « libération » fut forcément dès le début au cœur de son action. Un idéal qui se confirmera tout au long de sa carrière intellectuelle et politique, notamment avec la fondation du Mouvement Humaniste Radical en 1948, dont la liberté individuelle en constituait la pierre angulaire¹⁰⁸.

Dans la première phase de sa vie, son programme est pleinement empreint de la rhétorique révolutionnaire marxiste, appliquée au contexte indien :

L'avenir politique des Indes repose donc sur une intensification de la lutte pour la libération nationale, au nom d'un idéal démocratique révolutionnaire, et cette lutte devra être menée sous l'étendard d'un parti du peuple. Le prolétariat, guidé par son propre parti – le parti communiste – exercera l'hégémonie dans cette lutte révolutionnaire pour la liberté

Ancient India »).

¹⁰⁸ « The philosophy which will give modern mankind a new hope and a new faith must put a concrete content into the concept of freedom. [...] Quest for freedom can be referred back to man's struggle for existence. [...] In modern society, an individual, to be free, must not only be able to enjoy economic sufficiency and security, but live in a social psychological atmosphere free from cultural regimentation and helpful to the development of his intellectual and other human potentialities » (Roy 1981 : 38).

nationale démocratique. (Roy [1927] : 105)¹⁰⁹

Dans ce contexte de lutte pour l'indépendance, les enjeux socio-économiques, i.e. de « classes », à la base de cette rhétorique sont intimement liés aux enjeux politiques : pas de révolution économique pour le « prolétariat hindou » sans changement d'ordre politique, comme la fin de « l'impérialisme » britannique¹¹⁰. La citation suivante résume tout le programme de Roy dans les années 1930 :

Our programme, no doubt, calls for the socio-economic freedom of the producing classes. But to say that we must first of all work for a generation to improve the economic condition of the workers, is putting the cart before the horse. [...] Economic and social emancipation can only follow upon a complete change in the present political order. [...] Our task which demands the organization of a working-class party altogether free from upper-class meddling, is to organize and lead the toiling masses in the fight which will conquer step by step, the freedom of their class and eventually of the whole society. Therefore, let us clarify our views by such a formulation of the question :

'Our object is the economic freedom of the producing classes ; this ultimate goal will be attained after a long and bitter struggle ; therefore, our primary task is to organize the masses and lead them in the struggle for economic freedom.'¹¹¹

L'opposition idéologique de Roy a pour cible première l'élite économique indienne, la « bourgeoisie réformiste ». Gandhi est par conséquent au cœur de ses critiques, non seulement comme représentant de cette « bourgeoisie », mais aussi en tant que figure de ce que Roy appelle le « patriotisme spirituel »¹¹². Pour le révolutionnaire, la religion

¹⁰⁹ « Un parti démocratique du peuple avec un programme de nationalisme révolutionnaire (indépendance complète, instauration d'une république, transformation radicale du système agraire, législation sociale avancée, etc.), fera l'union de toutes les classes actuellement opprimées aux Indes, à savoir, la petite bourgeoisie, les paysans et le prolétariat. [...] Le prolétariat donnera le branle révolutionnaire, la masse des paysans agira de son poids formidable, et les intellectuels de la petite bourgeoisie apporteront leur instruction et leur savoir » (Roy [1927] : 104).

¹¹⁰ « La lutte du prolétariat [...] est étroitement liée à la lutte pour la liberté nationale et démocratique. [...] Chaque action pour défendre ou développer les droits économiques les plus élémentaires du prolétariat hindou revêt un caractère essentiellement politique, car elle s'attaque aux fondements mêmes de la domination britannique » (*ibid.* : 90, 91).

¹¹¹ Roy (1924), « On Non-Violence and the Masses » (November 10, 1923).

¹¹² Gandhi, par son attitude conciliante à l'égard du pouvoir britannique et son rejet de la rhétorique révolutionnaire, était en effet considéré comme un exemple typique de la « bourgeoisie indienne ». Illustrant cette critique, Trotsky, dans « An Open Letter to the Workers of India » en juillet 1939, a cette formule lapidaire à son égard : « The leader and prophet of this bourgeoisie is Gandhi » (Trotsky 1939).

n'offre aucune solution au problème de la liberté¹¹³. Aucune terminologie n'est empruntée au discours hindou. À aucune reprise d'ailleurs n'apparaît, dans les textes de Roy mentionnés en bibliographie, les termes « *mukti* » ou « *mokṣa* ».

Concernant la question controversée de l'usage de la violence, Roy s'opposait également à Gandhi. S'il n'était pas aveuglément en faveur de son usage pour arriver à l'indépendance de l'Inde, il n'y était pas non plus opposé du moment que la situation était telle qu'aucun autre moyen ne fût envisageable. L'obtention de l'indépendance politique et de l'amélioration de la condition économique des masses primait sur les moyens pour y parvenir¹¹⁴.

Une parenthèse s'impose ici, pour accorder quelques lignes à la figure de Bhagat Singh (1907-1931), révolutionnaire marxiste au même titre que Roy et dont le parcours éclair représente une illustration concrète et extrême des premières œuvres (SÉJ et premières nouvelles) du jeune Agyeya – condamné comme Singh à la pendaison en 1930-1931. La position du révolutionnaire panjabi est toutefois plus radicale et inflexible que celle de Roy. Contrairement à celui-ci, c'est pour avoir effectivement usé de violence à plusieurs reprises durant ses brèves années de lutte qu'il fut condamné à la pendaison en octobre 1930, peine exécutée le 23 mars de l'année suivante et à laquelle il ne chercha pas à se soustraire. Si ce sont surtout l'éclat de ses actions et la brièveté de sa vie qui retiennent l'attention des historiens, la motivation fondamentale de son activisme fut d'obtenir l'indépendance du pays et, par extension, l'émancipation économique de l'humanité¹¹⁵.

¹¹³ « Here you see the fundamental difference between spiritual patriotism and revolutionary patriotism. The former says that if the masses will not be spiritualized, let them go to the devil, and we will console ourselves with bottles of whiskey or the Upanishads ; but the latter says that Nationalism is no moonshine. It is a material question. We want freedom, not to save the world, but to save ourselves » (Roy 1924, « On Patriotism » ; discours prononcé le 12 juin 1923 suite à l'échec en 1922 du Mouvement de non-coopération lancé par Gandhi en 1920).

¹¹⁴ « Let me remind you again that we do not preach violence out of any love for it. We are not more bloodthirsty than Maharaj Budha, or the Mahatmaji. But we are realists enough to see that the economic condition of the masses cannot be in any way improved unless first of all, the monopoly of Imperialist capital is broken. What does this lead to ? It means that a party of Workers and Peasants must necessarily fight for complete national freedom and the establishment of a Republic » (*ibid.* : « On Non-Violence and the Masses »). De la même source : « We have never preached the use of indiscriminate violence. What we have done, still do and will always do is to oppose the cult of Non-violence, which is a dangerous cult, and must be exposed in its true sinister significance. [...] But there is a great difference between not preaching violence and preaching non-violence with a vengeance ».

¹¹⁵ « Without any selfish motive of getting any reward here or in the hereafter, quite disinterestedly have I devoted my life to the cause of freedom. I could not act otherwise. The day

Roy, de son côté, se fit de plus en plus critique à l'égard de la politique répressive du Parti communiste de l'Inde (PCI)¹¹⁶ et finit par abandonner le Parti pour fonder en 1940 un mouvement dissident, le Radical Democratic Party, avant de remplacer ce dernier par le Radical Humanist Movement en 1948¹¹⁷. La rhétorique de la lutte des classes n'était plus de rigueur pour lui¹¹⁸. Partisan dès lors d'un « nouvel humanisme », il plaça au cœur de sa lutte la liberté individuelle, fondée sur la *raison* et l'*éthique*, deux notions au centre du discours des leaders indiens comme nous l'avons déjà vu chez la plupart des auteurs précédents. Mais c'est véritablement avec Roy que *l'individu* devient la mesure et la racine de la liberté : le progrès d'une société se mesure alors à l'aune de la liberté acquise par les individus et non l'inverse.

Radicalism thinks in terms neither of nation nor of class ; its concern is man ; it conceives freedom as freedom of the individual. Therefore, it can also be called New Humanism, new, because it is Humanism enriched, reinforced and elaborated by scientific knowledge and social experience gained during the centuries of modern civilization. [...] Guided by the dictum of ancient wisdom that man is the measure of everything, the philosophy of the future should proclaim that the merit of any pattern of social organisation or political institution is to be judged by the actual measure of freedom it gives to the individual. (Roy 1981 : 36-37, 39)

Sans prôner une société où l'élite intellectuelle aurait une place dominante, Roy défend encore et toujours l'engagement social et politique de tous les individus en vue de l'objectif primordial qu'est la liberté individuelle dans une « démocratie radicale

shall usher in a new era of liberty when a large number of men and women, taking courage from the idea of serving humanity and liberating them from sufferings and distress, decide that there is no alternative before them except devoting their lives for this cause » (Singh 1930). L'idéal du sacrifice personnel pour une cause qui dépasse largement l'individu est de l'ordre du leitmotiv à cette époque. D'ailleurs les grèves de la faim qu'il mena en prison incitent Nair (2009) à le qualifier lui aussi de « *satyagrahi* », un qualificatif habituellement attribué à son « rival », Gandhi.

¹¹⁶ Les avis, notamment entre les différents mouvements communistes indiens, divergent quant à la date de création du Parti (octobre 1920 à Tachkent ou décembre 1925 à Kanpur), mais quelle que soit l'événement fondateur, M.N. Roy fut un des artisans du communisme en Inde et au Mexique.

¹¹⁷ Sur cet épisode et les différentes étapes idéologiques de Roy, en lien avec l'idéal de liberté, voir Dalton (1970).

¹¹⁸ Dans son manifeste de 1947, comportant 22 thèses à la base des principes de la « Radical Democracy », il écrit sous la septième : « For creating a new world of freedom, revolution must go beyond an economic reorganisation of society. Freedom does not necessarily follow from the capture of political power in the name of the oppressed and exploited classes and abolition of private property in the means of production » (Roy 1981 : 55).

idéale »¹¹⁹.

Par de nombreux points, tels que la rhétorique de lutte des classes ou la recherche du bien socio-économique pour tout individu, et un intérêt très faible – à tout le moins secondaire – pour les questions de nature religieuse ou spirituelle, Roy et Ambedkar partageaient une même conception de la nécessité et de la nature de la liberté à atteindre. Par contre, tous deux visaient assurément des publics très différents. Il va de soi que leurs origines sociales et culturelles opposées jouèrent un rôle non négligeable dans cette différence. Confirmant ce lien entre origine sociale et champ d'action privilégié, l'œuvre d'Agyeya offre de nombreuses similitudes avec le parcours intellectuel et politique de M.N. Roy.

3.2.12. Subhas Chandra Bose (Netaji, 1897-1945)

L'engagement de Bose pour l'indépendance de l'Inde va de pair avec celui de Gandhi et de Nehru, tout en s'y opposant radicalement autant par les moyens choisis pour l'atteindre que par les effets concrets de son action¹²⁰. Au bénéfice d'une excellente éducation, il fut fortement impressionné à l'adolescence par l'exemple de ses prédécesseurs bengalis : Vivekananda, Ramakrishna et Aurobindo. Par la suite, après avoir démissionné de l'Indian Civil Service auquel il se destinait pourtant, il mena au sein du Congrès et aux côtés de Nehru la campagne pour l'obtention de l'indépendance totale à la fin des années 1920. Après une première année (1938) comme Président du Congrès, il se présente à nouveau pour ce poste en janvier 1939. Elu à une assez faible majorité cette fois, il finit toutefois par démissionner de la Présidence suite au désaccord radical qui s'installe entre lui et la politique de Gandhi, soutenue par le Working Committee, quant à la question du bien-fondé de relancer immédiatement un nouveau mouvement de désobéissance civile ou non¹²¹. Emprisonné par la suite, il réussit à s'évader en 1941 pour se rendre à Berlin où débutent les préparatifs de son action armée dans le cadre de

¹¹⁹ « The ideal of Radical Democracy will be attained through the collective efforts of spiritually free men united in the determination of creating a world of freedom. [...] Consistently with the goal of freedom, their political practice will be rational and therefore ethical » (*ibid.* : 60, thèse 19).

¹²⁰ Sur le désaccord fondamental entre la méthode adoptée par Gandhi dans le mouvement de non-coopération et la position de Bose en particulier et des Bengalis en général, voir Som (2004 : 26 sq.).

¹²¹ Pour les détails de cet épisode, voir Chandra (2001 : 443 sq.).

l'Indian National Army (INA) qu'il dirigera depuis Singapore et le front birman dès 1943.

C'est dans ces années-là que son action et son discours nous intéressent particulièrement pour la mise en contexte des œuvres d'Agyeya. Mais si sa fascination pour les dictatures européennes et surtout pour celle de Mustapha Kemal 'Atatürk' paraît l'élément déterminant de sa politique activiste, cette dernière n'est pas exempte de considérations sociales et prône bien plus une ouverture à la diversité qu'une attitude exclusiviste¹²².

Pour atteindre ses objectifs, Bose adopta donc une stratégie radicalement distincte de celle de Gandhi. Si ce dernier refusa toujours la violence physique comme moyen d'action, le premier en fit un instrument indispensable et le seul capable d'arriver aux fins que s'étaient fixés les nationalistes indiens : « La désobéissance civile doit se transformer en lutte armée » (Bose 2007 : 18). Mais si l'usage du sang paraît inéluctable, essentiel même, à la conquête de la liberté pour le Commandant de l'Armée nationale indienne¹²³, un idéal commun anime toutefois les deux leaders nationalistes, celui du *sacrifice* total de soi : « En tant que soldats vous aurez toujours à chérir et être à la hauteur des trois idéaux que sont la fidélité, le devoir et le sacrifice », ou : « Pour l'accomplissement d'une telle mission, aucun sacrifice n'est trop grand – pas même celui de notre propre vie » (*ibid.* : 47, 48). Le sacrifice, allié à la souffrance du combat et de la lutte armée, est le prix à payer pour cette liberté tant convoitée (*ibid.* : 44, 58).

Deux éléments sont encore intéressants pour notre propos. Premièrement, Bose exploite l'idée d'une « conscience asiatique » qui lutterait contre le joug colonialiste. Cette unité d'intérêt postulée permet à Bose de faire appel au soutien du Japon pour son armée et d'en faire une sorte d'allié des autres nations asiatiques « asservies » et notamment de l'Inde :

Moreover, there is in Japan, today [1943], what one might call an Asiatic consciousness, which manifests itself in a desire to help other Asiatic nations to achieve their liberation. This is a unique development, which affords a golden opportunity to all enslaved nations in Asia to emancipate themselves and set up a new order based on freedom, justice and

¹²² « I have no doubt in my mind that our chief national problems relating to the eradication of poverty, illiteracy and disease, and to scientific production and distribution, can be effectively tackled only along socialistic lines. [...] So far as our *lingua franca* is concerned, I am inclined to think that the distinction between Hindi and Urdu is an artificial one. [...] Our policy [regarding the script to be used] should not be one of exclusion » (cité dans Hay 1992 : 310-11).

¹²³ « Only when the blood of freedom-loving Indians begins to flow, will India attain her freedom », « I demand of you – Blood » (Bose 2007 : 28, 211).

morality. (*Ibid.* : 43)¹²⁴

Enfin, mentionnons l'importance réelle que Bose accorda à la présence et à l'engagement des femmes dans la sphère publique et notamment dans son armée en tant que forces du Rani of Jhansi Regiment. Chez lui, la volonté de voir agir les femmes sur un pied d'égalité avec les hommes n'est pas feinte ; il reconnaît la valeur de leur engagement, leur capacité d'endurance face aux difficultés de la lutte pour la liberté et sait, « par expérience », qu'il peut compter sur leurs forces (*ibid.* : 56).

3.2.13. Jawaharlal Nehru (Panditji, 1889-1964)

Historiquement inséparable de la figure de Gandhi, et affectivement très proche de lui, Jawaharlal Nehru n'en fut pas moins très éloigné de ce dernier quant à sa vision de la société et de la nature de la liberté. Au contraire du mahatma qui ne pouvait concevoir la politique sans une dimension religieuse, le pandit chercha constamment à délimiter les champs de compétence de chacun des deux domaines, rejetant fermement la propension des religieux à vouloir s'immiscer dans les débats portant sur des questions d'ordre essentiellement politique, social et économique, comme celles de l'intouchabilité ou des élections¹²⁵. La religion n'avait selon lui pas à s'emparer de ces questions, au risque de faire preuve d'ingérence dans les affaires politiques et d'invalidier par là même la raison d'être du Congrès et des organisations politiques¹²⁶.

¹²⁴ Plus affirmative encore est la citation suivante : « India and Japan have in the past been bound by deep cultural ties that are about twenty centuries old. In recent times these ties have been interrupted because of the British domination in India. It is, however, certain, that once India is free these ties will be revived and strengthened » (*ibid.* : 19). Certes, Bose élabore ce discours à l'occasion d'une conférence de presse à Tokyo ; son public n'est donc pas anodin. Mais il paraît peu douteux qu'il crût vraiment à cette union au-delà de ses intérêts stratégiques et militaires.

¹²⁵ A cet égard, sa position était tranchée quant aux prérogatives du Congrès : « The Congress does not acknowledge the right of the British Parliament to interfere with us politically or otherwise, much less is it likely to agree to any dictation or interference from religious or communal organizations in the social or economic sphere » (Nehru 2003 : I, 141 ; « Politics and Religion », in *The Bombay Chronicle*, 17 May 1928).

¹²⁶ Voir *ibid.* : I, 140-141. De même, « Gandhiji was continually laying stress on the religious and spiritual side of the movement [of noncooperation]. His religion was not dogmatic, but it did mean a definitely religious outlook on life, and the whole movement was strongly influenced by this and took a revivalist character so far as the masses were concerned. [...] I used to be troubled sometimes at the growth of this religious element in our politics, both on the Hindu and the Moslem side. I did not like it at all » (Nehru 1958 : 71). Nehru exprime son mécontentement plus

De même, derrière le but commun que poursuivaient les deux hommes – l'indépendance de l'Inde – et qui les unissait au-delà de leurs divergences d'opinion, la façon d'atteindre leur objectif différait nettement. Si Gandhi incluait cet objectif dans une démarche personnelle, la rendant dépendante de la recherche par chacun d'une libération d'ordre spirituel, l'objectif de Nehru appartenait essentiellement au domaine de la politique et du social, en lien avec le domaine économique. Son éducation très laïque n'est certainement pas étrangère à cette approche résolument scientifique et rationnelle. Comme il le précise dans son autobiographie, ses racines le rattachaient à la tradition humaniste libérale du XIX^e s.¹²⁷. Son background « bourgeois » et moderniste eut pour effet qu'il vit toujours d'un œil distant et critique autant le discours des leaders religieux que les excès dogmatiques du communisme, malgré son intérêt prononcé pour la théorie marxiste¹²⁸. Si les quelques années passées à fréquenter les membres de la Société Théosophique durant son adolescence eurent un certain effet sur sa vision de l'hindouisme et lui laissèrent une forte impression, elles ne furent toutefois pas décisives au point de lui faire perdre de vue la politique comme objectif premier de toute sa démarche.

Fortement attiré par l'idéal marxiste¹²⁹, Nehru n'en resta pas moins très critique à l'égard des communistes dogmatiques et de leurs attaques répétées contre le Congrès. C'est à ce titre qu'il a pu écrire, au début des années 1930, que la lutte pour l'indépendance indienne était avant tout d'ordre politique et appartenait au mouvement bourgeois – dans une optique allant donc clairement à l'encontre de celles d'Ambedkar ou de Roy :

The Indian national movement is obviously not a labor or proletarian movement. It is a bourgeois movement, as its very name implies, and its objective so far has been, not a change of the social order, but political independence. (Nehru 1958 : 234)

directement encore à l'occasion d'une des célèbres grèves de la fin de Gandhi lors du deuxième mouvement de noncoopération en 1932 : « I felt angry with him at his religious and sentimental approach to a political question, and his frequent references to God in connection with it » (*ibid.* : 237).

¹²⁷ Voir *ibid.* : 348. Mais son éducation fut aussi imprégnée de la culture indo-persane véhiculée par son père (*ibid.* : 130).

¹²⁸ D'un point de vue socio-biographique, le cas de Nehru présente donc d'intéressantes similarités avec celui d'Agyeya.

¹²⁹ « It was the essential freedom from dogma and the scientific outlook of Marxism that appealed to me » (*ibid.* : 230).

Mais si l'objectif premier est d'ordre politique, il n'est pas pour autant dépourvu de toute dimension sociale et individuelle. La liberté et l'indépendance du pays, bien que primordiales à ce moment-là, ne sont qu'une étape vers celle, plus large, de la société libre et du développement de ses individus (*ibid.* : 128). S'exprimant sur cet objectif en 1928 dans une lettre parue dans *The Bombay Chronicle*, Nehru nous fournit une définition précise, et très moderne, de ce qu'il entend par « liberté sociale » :

There can be only one end to them [i.e the two struggles against political reaction and social reaction] : complete political freedom or independence, and complete social freedom, that is, *the right of every man and woman to have the fullest opportunity for development without any restrictions or barriers of religion, caste, custom or economic privilege* » (Nehru 2003 : I, 141).

Associant donc liberté civile et indépendance politique comme conditions primordiales du développement et du progrès de la nation (*ibid.* : I, 378), Nehru accordait cependant une importance certaine à la dimension internationale de la liberté¹³⁰. Comme la plupart des leaders de l'époque et des membres du Congrès, le Pandit voyait large, au-delà des enjeux nationalistes. Il répondait ainsi parfaitement à une certaine vision du monde, empreinte d'internationalisme et de service à l'humanité – parallèlement et en opposition bien sûr à l'esprit fascisant qui régnait dans les années 1930.

Du point de vue humain, ce n'est pas tant l'émancipation individuelle de celui-ci, ou sa libération spirituelle, qui lui importait que celle de l'humanité dans son ensemble. Son action fut avant tout motivée par le constat de l'absence concrète de libertés civiles dans la société, non par un questionnement d'ordre philosophique¹³¹.

C'est donc à une perspective globale, humaniste, internationale que correspond la vision libératrice de Nehru, et non à une perspective individualiste ou religieuse¹³².

Un autre trait caractéristique de la vision progressiste de Nehru est son souci d'inclure les femmes dans la lutte pour l'indépendance, de les voir agir dans la sphère publique. Mais conscient que leurs droits étaient loin d'être reconnus par la société patriarcale indienne, il évoqua une deuxième lutte pour celles-ci : l'émancipation hors de la « tyrannie masculine ».

¹³⁰ Voir Nehru (1958 : 267) et (2003 : II, 41).

¹³¹ Voir Nehru (1996 : 21-22).

¹³² Son *Discovery of India* se termine d'ailleurs par cette citation qu'il emprunte au romancier russe Nicolai Ostrovski : « All my life and my strength were given to the first cause of the world – the liberation of mankind » (*ibid.* : 566).

For all of us, therefore, the first problem that presents itself is how to free India and remove the many burdens of the Indian masses. But the women of India have an additional task and that is to free themselves from the tyranny of man-made customs and laws. They will have to carry on this second struggle by themselves, for man is not likely to help them¹³³.

Cette remarque évoque indéniablement le rôle qu'Agyeya attribue à plusieurs de ses personnages féminins, comme Shashi dans *SEJ* ou Rekha dans *ND*. Est-ce là pour autant une réelle position « féministe » de la part des intellectuels œuvrant en faveur de l'égalité des droits des femmes, ou le signe d'une simple revalorisation de leur statut au profit de la cause nationaliste, tout en insistant sur l'importance de leur rôle dans la sphère domestique et sur leurs « qualités féminines » que seraient l'abnégation et la résistance passive ? En somme, les intellectuels leur attribuaient-ils une place à part entière, ou ne faisaient-ils qu'utiliser la figure du personnage féminin comme symbole d'une notion abstraite – comme chez Gandhi¹³⁴ ? Je ne chercherai pas à répondre à cette question au sujet de Nehru ; celle-ci sera par contre abordée dans le chapitre suivant consacré à l'analyse des œuvres d'Agyeya. Gardons à l'esprit pour l'heure que sur ce point comme sur plusieurs autres, les positions de Nehru feront régulièrement écho aux discours et aux actions des personnages de l'écrivain.

3.2.14. Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975)

À l'instar de nombreux auteurs indiens du XX^e s., le Dr. Sarvepalli Radhakrishnan¹³⁵ fit de la libération spirituelle, *mokṣa*, la fin ultime de l'être humain. Pour y parvenir, le philosophe et politicien considérait que le chemin devait mener de l'ignorance à la sagesse (*wisdom*) et à la plénitude (*fullness*), tandis que le *dharma* en représentait le moyen. Dans la lignée d'Aurobindo et de Tagore, il considérait que cette libération ne devait pas être atteinte hors de ce monde mais qu'elle était accessible en ce monde-ci et en relation avec les autres humains¹³⁶. Adoptant par contre une attitude traditionaliste

¹³³ Nehru 2003 : II, 21 (« The Role of Women », 1934).

¹³⁴ Sur le rôle des femmes dans la lutte nationaliste chez Gandhi, voir Sethi (1999) et Mondal (2002) – qui tous deux basent leur analyse sur *Kanthapura* de Raja Rao.

¹³⁵ Un des très rares personnages originaires du sud de l'Inde qui soit cité dans les anthologies d'auteurs et de leaders ayant marqué de leur empreinte les années précédents l'Indépendance.

¹³⁶ « The purpose of human life is to cross the line, to emerge from insufficiency and ignorance to fullness and wisdom. This is mokṣa, or liberation into the light of superconsciousness. It is parama puruṣārtha, the supreme end of life, and the means to it is dharma. Mokṣa or liberation is

quant aux moyens de l'obtenir, le philosophe soutenait l'idée d'une liberté (*freedom*) accessible uniquement par l'intermédiaire de la discipline (Radhakrishnan 1969 : 108).

Ses propos philosophiques et spirituels reprennent une terminologie néo-hindoue plutôt conventionnelle. D'un point de vue sociétal et politique, son progressisme est à son tour illustrateur des discours réformateurs de l'époque. Radhakrishnan parle ainsi, en lien avec le « dharma hindou » dont le contenu doit s'adapter aux conditions modernes, « d'émancipation des femmes » et d'autres thèmes progressistes à « considérer dans un esprit libéral » (*ibid.* : 115). Chez lui, tout est affaire de juste équilibre entre le maintien en vie d'un passé hindou valorisé et le rejet de pratiques sclérosées issues d'une orthodoxie inerte. Ce n'est que par une réflexion portant sur les nouvelles exigences de l'ordre social que peut se construire « le nouvel accent porté sur la dignité et la liberté humaine » (*ibid.* : 119).

Par rapport à la question de l'intouchabilité, Radhakrishnan ne cherche pas à libérer les *dalits* de leur condition socio-économique en adoptant un discours révolutionnaire du type de celui d'Ambedkar, mais préfère penser, suivant une lecture particulière des anciens textes sanskrits, que les *dalits* ont les mêmes droits et les mêmes possibilités d'atteindre le *mokṣa* que les brahmanes et les autres castes « supérieures ». Il ne conteste donc pas l'ordre brahmanique en tant que tel mais cherche à rendre ces privilèges accessibles à tout un chacun, qu'il soit *śūdra* ou femme. L'idée d'égalité se fait donc depuis le haut et selon les standards brahmaniques – encore une fois, comme la grande majorité des leaders indiens, Radhakrishnan fait lui-même partie de l'élite et cela se ressent dans son discours. C'est ainsi qu'il peut reprendre le principe formulé par Dayananda : « L'état de brahmane (*Brāhminhood*) n'est pas de l'ordre de l'inné ; c'est un tempérament, un acquis » (*ibid.* : 137)¹³⁷.

En résumé, Radhakrishnan apporte à la question de la liberté, que ce soit dans un sens social, économique ou spirituel, des réponses progressistes, qu'il ancre toutefois dans la « grande » tradition hindoue, mais certainement pas révolutionnaires. En somme, il est représentatif d'une optique néo-hindoue largement partagée par les intellectuels indiens du XX^e s.

to be achieved here and now, on earth, through human relations » (Radhakrishnan 1969 : 104).

¹³⁷ Juste avant cette phrase, il écrit : « The theory of the equality of all men from a spiritual standpoint, the fact that even those who do not belong to the three upper castes have attained self-realisation, and the admission of the Hindu legislators that even Śūdras have a right to self-realisation, require us today to open out to all Hindus, irrespective of their caste or status, the spiritual heritage ».

Avant de conclure ce chapitre, résumons encore en quelques mots les conceptions prégnantes du thème de liberté telles qu'elles se sont dégagées de ces pages.

3.2.15. La « liberté » chez les intellectuels indiens : synthèse

Les auteurs abordés ci-dessus (à l'exception toutefois de Dayananda et de Ramabai) ont ceci en commun qu'ils firent tous de l'indépendance politique de l'Inde un objectif majeur de leur parcours et de leurs discours. Ils partagent également le fait d'avoir systématiquement accentué l'importance de l'*action*, du *service*, que ce soit pour le bien de la nation, de la société ou de l'humanité dans son entier. Au-delà des particularités de chacune de leurs démarches et de chacune de leurs quêtes personnelles, leurs approches sur la liberté peuvent schématiquement être regroupées en trois catégories principales en fonction de l'accent porté sur une ou l'autre dimension du social.

Ainsi les auteurs du premier groupe – à savoir Dayananda Sarasvati, Pandita Ramabai, Vivekananda, Aurobindo Ghose, R. Tagore et S. Radhakrishnan – ont ceci en commun que leur quête émancipatrice est avant tout de nature *religieuse* ou *spirituelle*. Chez eux, les autres aspects sociaux n'interviennent qu'en tant que moyens, ou comme sujets connexes à la dimension religieuse. L'accent qu'ils font tous porter sur la dimension religieuse de la liberté ne signifie toutefois pas qu'ils partagent une conception unique du rapport de l'individu au monde et de la possibilité d'atteindre à la libération. Pour certains, comme Aurobindo, Tagore ou Radhakrishnan, la liberté est accessible dans ce monde même (les moyens diffèrent ensuite d'un auteur à l'autre). Par contre, autant Dayananda Sarasvati que Vivekananda ne voient de liberté possible que hors de ce monde conditionné. Cette différence de vues entre les auteurs peut s'expliquer par la nature du rapport de l'homme au monde : si l'être humain est fondamentalement dépendant de la causalité de ce dernier (comme l'expriment Sarasvati et Vivekananda), la liberté n'est possible que *hors de ce monde*. Concrètement, cela se traduit au niveau du comportement à adopter par l'importance accordée à l'idée de *renoncement* derrière le service social et politique. À l'inverse, Aurobindo, Tagore et Radhakrishnan admettent que la liberté absolue est possible *dans* ce monde-ci. Il en résulte que ce n'est pas tant le renoncement qui importe dans leur conception du service que la *relation* universelle entre les hommes.

Le second groupe, incluant B.G. Tilak, M.K. Gandhi, V. Savarkar, M. Iqbal et, dans une certaine mesure, S.Ch. Bose, a ceci de distinctif que ses représentants rendent

inséparables les dimensions *religieuses et politiques*. Une dimension sert l'autre et inversement, et l'une paraît inconcevable sans l'autre, même dans les cas où une dimension est explicitement considérée comme plus importante que les autres (par exemple, l'expérience religieuse chez Gandhi). Un effet de ce lien privilégié entre religion et politique est que la dimension nationaliste joue un rôle capital dans leurs définitions de la liberté. Si cette dimension n'a pas pour tous le même visage (*hindutva* pour Savarkar, *svarāj* pour Gandhi) et si elle n'est bien sûr pas absente de la réflexion des autres auteurs sélectionnés, c'est néanmoins elle qui définit prioritairement la nature et la valeur de la liberté recherchée, qu'elle en constitue le but ou seulement une étape. Un second effet résulte de cette approche politico-religieuse : le moyen privilégié pour réaliser l'objectif de liberté est désormais l'*action* – peu importe qu'elle puisse être violente ou non. Par ailleurs, comme tous ces auteurs inscrivent leur action et le sens de celle-ci dans le monde concret, il n'est pas tant question chez eux de « renoncement » (comme chez Vivekananda) ou « d'abnégation » que de *sacrifice de soi*¹³⁸.

Enfin, la troisième catégorie regroupe les intellectuels dont la préoccupation principale est de nature *socio-économique*. Ainsi, Ambedkar, M.N. Roy et J. Nehru (Gandhi pourrait, à un certain degré, intégrer cette liste également) font de la liberté civile et de l'émancipation économique des classes assujetties la condition *sine qua non* d'une véritable indépendance politique. Pour eux, la force et la validité de la liberté obtenue se mesurent à l'aune de la liberté des individus et du développement de la société. Abandonnant les idéaux de renoncement et de sacrifice de soi, ils font des critères de *justice* et de *rationalité* les nouveaux repères sur la voie de la liberté.

Chronologiquement, il ressort du parcours proposé ci-dessus que les aspects économiques et sociaux ont supplanté les autres au fil des décennies menant à l'indépendance du pays. L'aspect *économique* qui se retrouve au cœur de certains de ces discours permet d'avancer une deuxième distinction qui s'est opérée au début du XX^e s. et qui est devenue dominante à partir des années 1970, la très discutée (et discutable) dichotomie politico-religieuse « sécularisme vs communalisme ». C'est à la troisième catégorie mentionnée ci-dessus que se rattachent la plupart des tenants du sécularisme, alors que les partisans, déclarés ou utilisés comme modèle, de l'identité communautaire sont à chercher parmi les membres des deux premières catégories – avec quelques exceptions, comme Pandita Ramabai, M.K. Gandhi et S.Ch. Bose.

¹³⁸ C'est ce que dit, en d'autres termes, Mukherjee (2010) quand elle parle d'« éthique de la résistance » pour décrire l'action de Gandhi (voir *supra*, p. 26).

La double association opérée ci-dessus n'a pas pour finalité l'identification rigoureuse d'un type de discours politique avec un groupe exclusif d'auteurs ; ces derniers ne peuvent être aussi unilatéralement classifiés. Mais elle présente l'avantage d'éclairer un aspect de la rhétorique de ces deux positions (communalisme et sécularisme) *a priori* antagonistes qui demeure absent, ou à tout le moins très peu investigué, dans les études portant sur cette thématique : le lien entre l'absence de considérations économiques explicites et la revendication forte d'une appartenance identitaire hindoue. Ceci ne veut pas dire que les nationalistes hindous ne s'intéressent pas à l'économie – bien au contraire¹³⁹ ; ce que cela signifie, c'est qu'ils ne font pas de la situation économique des *individus* et des communautés indiennes l'élément moteur de leur lutte identitaire.

La place accordée aux *individus* dans la société et la nation constitue justement un des traits principaux (à divers degrés) de tous les discours présentés dans cette section. Son importance montre à quel point la question de l'individu était devenue centrale en Inde au XX^e s. Néanmoins, cet individu dont il est tant question chez ces auteurs n'est jamais conçu comme un être déconnecté de son environnement et complètement autonome ; il est toujours pensé *en relation* avec ses pairs, avec la famille, la société ou la nation, voire comme un modèle expérimental pour le bien de l'humanité dans son ensemble (chez Aurobindo, Tilak, Tagore, etc.). En ce sens, la liberté individuelle n'est jamais assimilée dans ce contexte au modèle occidental « égocentrique » tel que le perçoivent les intellectuels indiens.

Suite à ces quelques pistes de réflexion, il est temps d'examiner dans le détail les œuvres d'Agyeya. C'est grâce aux résultats issus de l'analyse de ses fictions narratives qu'il sera ensuite possible de les comparer avec les conclusions ci-dessus, et de déterminer si notre hypothèse de départ – à savoir l'apport des sources fictionnelles hindi à l'étude de l'Asie du Sud, notamment dans le cas de la notion de « liberté » – se trouve validée ou non.

¹³⁹ C'est d'ailleurs parmi la middle-class indienne, la plus intéressée au nouveau pouvoir d'achat, que la droite hindoue compte le plus grand nombre d'adeptes.

CHAPITRE 4

ANALYSE DU THÈME DE LA LIBERTÉ DANS LES FICTIONS NARRATIVES D'AGYEYA

« वरण की स्वतन्त्रता के बिना मैं कर्म का निमित्त हो सकता हूँ, कर्मी नहीं हूँ । [...] मानवीय नैतिकता की पूर्व-प्रतिज्ञा है स्वतन्त्र कर्म । [...] मेरी नैतिक सत्ता मेरे स्वातन्त्र्य का प्रमाण है, ईश्वर का नहीं । »
(Agyeya 1989 : 141)¹

« Sans le libre arbitre je ne peux être que la cause de l'action,
pas son agent. [...] L'action libre est la condition préalable à l'éthique humaine. [...] Ma moralité est la preuve de ma liberté,
pas celle de [l'existence de] Dieu. »

Les fictions narratives d'Agyeya sélectionnées pour ce travail appartiennent à la période de 1936 à 1961 (voir 1.4 pour les divers critères de sélection). Elles sont divisées dans les pages de ce chapitre en trois étapes chronologiques couvrant les années : i) 1936-1944, ii) 1945-1951, et iii) 1952-1961. La première période correspond aux nouvelles faisant immédiatement suite aux années révolutionnaires de l'auteur. Empreintes de doutes et de questionnements identitaires, ces nouvelles déclinent le thème de la liberté avant tout sur le mode de la *fuite* hors des contraintes sociales et politiques. Cette période inclut également la publication en deux volumes (1941 et 1944) de *ŚEJ*, racontant les années de jeunesse et d'engagement révolutionnaire de son « double » Shekhar. La deuxième période couvre les années menant à l'indépendance de l'Inde et à sa partition ainsi que les premières années de l'Indépendance. Les nouvelles et le roman ND sont essentiellement centrés sur la question des conflits idéologiques de cette époque, mais vus sous l'angle des tensions parcourant les individus entre eux et en eux-mêmes. La liberté y occupe une place centrale, bien qu'elle se lise en creux, par la quasi disparition des libertés individuelles. Enfin, la troisième période est celle de la

¹ Traduction anglaise par l'auteur : « If I do not have freedom of choice, I can be only the instrument of action, not the doer. [...] Freedom of action is a necessary premise of human ethics. [...] My moral sense is proof only of my freedom, not of God's existence » (Agyeya 1982b : 120-121).

focalisation sur les conditions d'existence et de survie des individus pendant l'ère Nehru. La question de la liberté se fait capitale, fournissant aux personnages la raison même de leur comportement et de leur existence, comme dans le dernier roman, AAA.

Cette périodisation n'est pas nécessairement figée ; d'autres répartitions pourraient être proposées. Néanmoins, autant le développement thématique des œuvres que les événements historiques de l'époque incitent à penser qu'une telle division temporelle participe à la compréhension du parcours littéraire et réflexif de l'auteur par rapport au thème de la liberté.

Comme nous l'avons vu dans la partie introduisant la méthodologie de ce travail (1.3), l'analyse présentée dans ce chapitre ne consiste pas à rechercher de manière exhaustive toutes les occurrences des lexies de la « liberté » ; la méthode suivie ne se limite pas à une analyse lexicale. Le thème peut tout aussi bien être appréhendé sous la forme d'un mot ou d'un syntagme partageant avec le signifié 'liberté' un ou plusieurs de ses sèmes. La sélection des expressions et des passages à analyser selon la méthode adoptée pour ce travail dépendra en fait du degré d'explicitation du texte par rapport au thème de la liberté et de la part de coopération interprétative demandée au lecteur.

4.1. LA PREMIÈRE PÉRIODE : 1936-1944

4.1.1. Les nouvelles

Dans les nouvelles de cette période revient régulièrement l'idée du rejet de la « civilisation » (*sabhyātā*) moderne et de la nécessité impérieuse de *s'extraire* de ses nuisances (comme le tumulte des grandes villes) afin de trouver soit le calme indispensable à la poésie et à la quête du sens profond de la vie, comme dans « Kavītā aur jīvan : ek kahānī » (« Poésie et subsistance : une histoire », 1937²), soit une identité indienne qui aurait disparu et dont les vestiges se trouveraient dans les villages, comme dans « Sabhyātā kā ek din » (« Un jour dans la civilisation », 1936). Nous reviendrons plus longuement sur cette double thématique avec la nouvelle emblématique « Bandoṃ kā Khudā, Khudā ke bande » (« Le Dieu des esclaves, les esclaves de Dieu », 1941).

² Dans ce chapitre, les dates fournies avec les nouvelles correspondent aux dates de rédaction données par ASK.

« Sabhyātā kā ek din »

Le thème de « Sabhyātā kā ek din » est justement l'illustration de cette volonté d'échapper aux « griffes » de la civilisation moderne – au sens de civilisation industrielle et totalisante, comme l'entendait Gandhi (voir ci-dessus 3.2.7) – pour retrouver une identité supposément purement indienne, et toute sa valeur ancestrale, incarnée par l'idéal du village³. Si aucun des termes répertoriés dans le paragraphe 3.1.1 n'apparaît explicitement dans cette histoire (à l'exception du verbe *chorṇā*, quitter), toute l'intrigue évoque cependant la nécessité de s'affranchir du pouvoir imposé par la civilisation étrangère et sa technologie⁴. Pour le personnage principal, Narendra, il s'agit avant tout de se libérer d'un état général de servitude, que celui-ci soit représenté dans un premier temps par la famille et les liens sociaux propres à la vie codifiée du village ou, ensuite, par la civilisation globale et l'effet pervers de son industrialisation et de la perte consécutive de la fierté personnelle et nationale.

Cependant le narrateur nous fait comprendre en conclusion qu'à l'image de Narendra *personne n'est jamais totalement libre* ; même en cherchant à échapper à cette cage dorée qu'est la « civilisation », il faut en passer par elle pour obtenir le sésame libérateur : l'argent. L'extrait suivant, tiré des derniers paragraphes de la nouvelle, résume les différentes étapes de la réflexion de Narendra face à cette civilisation et à sa

³ Sur la critique de la civilisation moderne et industrielle incarnée par les villes et l'image idéalisée des villages indiens chez Gandhi, voir notamment son *Hind Swaraj* (Gandhi 1997, spécialement le chapitre 13 « What is true civilisation? »). Voir également le commentaire de Tagore sur cette question dans Tagore (1961 : « City and Village »). Au-delà de ces deux références explicites, cette critique de la civilisation moderne était répandue à large échelle parmi les écrivains et les politiciens.

⁴ Narendra, un homme qui a abandonné (*choṛkar*) sa famille, vit à présent insouciant, satisfait de ce que lui apporte le quotidien – à l'image du renonçant – jusqu'au jour où, exceptionnellement en possession d'une somme importante, il entend à la radio une publicité pour des pêches provenant de Californie, enfin à portée de main des Indiens. Il en achète une boîte, s'enthousiasmant devant ce prodige de la civilisation qui a créé la science, l'industrie, etc. Se sentant à présent uni à l'âme de ce monde civilisé (*sabhyātā kī ātmā se ek ho jāy*), il croise à ce moment un individu pauvrement vêtu à l'indienne qui lui fait la morale en présentant son acte comme une trahison à l'égard du pays, comme une décadence (*patan*). Narendra est secoué par ces propos et se ressaisit, comme soudain éveillé. La chute a réveillé son estime de soi et sa fierté nationale. Le soir, voyant de pauvres enfants jouer avec la boîte de pêches vide qu'il vient de jeter, il repense à son fils et à sa famille qu'il a laissés au village, encore préservé du contact de la civilisation, rejetant cette dernière qui n'a rien donné aux Indiens (*sabhyātā ne hamem kuch nahim diyā*) si ce n'est le déclin. Malheureusement, le seul moyen de retrouver le cœur de l'Inde, son village, dépend du travail qu'il trouvera auparavant dans un de ces magasins vendus à la civilisation !

famille restée au village.

नरेन्द्र देखता रहा । उसका हृदय ग्लानि से भर गया । क्या यही है हमारा आत्माभिमान ! यही है हमारी सभ्यता !

नहीं, सभ्यता ने हमें कुछ नहीं दिया । विज्ञान नहीं दिया । सुख नहीं दिया । वह क्रियाशीलता भी नहीं दी, जिससे प्राचुर्य आता है । आत्म-गौरव नहीं दिया । वह पतन ही दिया जिससे अभिमान जागता है ।

सभ्यता ने हमें कुछ नहीं दिया ।

दिया है । यही दिया है । यह—यह—यह...

4

एकदम से नरेन्द्र को जैसे किसी ने थप्पड़ मार दिया हो । भूतकाल में से एक आग की लपट-सी निकली जो दार्शनिकता को, बेफिक्री को, लापरवाही को भस्म कर गयी । उसे याद आया कि उसके घरवाले भी हैं जिन्हें वह छोड़ आया है । [...]

वह उन्हें इस हालत से बचा सकता था । शायद अब भी बचा सकता है । सभ्यता से बचा सकता है ।

वे गांव में हैं, जहां सभ्यता अभी नहीं पहुंची । उसे भी गांव जाना चाहिए । सभ्यता के बाहर निकलना चाहिए । लेकिन कैसे ? कैसे ?

गांव दूर है, उसे रेल का टिकट चाहिए । उसे तांगा चाहिए । उसे बल के लिए भोजन चाहिए । कैसे ?

उसे यह सब-कुछ चाहिए । इस सब-कुछ के लिए पैसा चाहिए । कैसे ?

कैसे ? उसे मजूरी चाहिए । उसे नौकरी चाहिए । उसे चाहिए... उसे चाहिए—कुछ ही चाहिए जो उसे सभ्यता से बाहर निकालकर ले जाये, जहां उसके भाई-बहिन हैं, स्त्री है, बच्चा है—और यह सभ्यता नहीं है ।

वह सड़क की ओर, सभ्यता की उन सब दुकानों की ओर लौट पड़ा ।

5

लेकिन तब शाम हो चुकी थी । दुकानें बन्द हो गयी थीं । (ASK : 274-275)

Narendra resta là à regarder. Son cœur s'emplit de tristesse. Est-ce cela, notre amour-propre ? Cela, notre civilisation ?

Non, la civilisation ne nous a rien donné. Ni la science. Ni le bonheur. Elle ne nous a même pas procuré l'efficacité qui fournit l'abondance. Ni ne nous a donné l'estime de soi. Elle ne nous a donné que le déclin, qui éveille l'orgueil.

La civilisation ne nous a rien donné.

Elle a donné. Elle a donné ceci. Ce – ce – ce...

4

Soudain Narendra fut comme frappé par une gifle. Ce fut comme si une flamme avait surgi du passé pour réduire en cendres la philosophie, l'insouciance, l'indifférence. Il se souvint qu'il avait aussi une famille, qu'il avait lui-même abandonnée. [...]

Il aurait pu les sauver de cette situation. Peut-être le peut-il encore d'ailleurs. Les sauver de cette civilisation.

Ils vivent dans un village, que n'a pas encore atteint la civilisation. Lui aussi devrait retourner au village. Il devrait se libérer de la civilisation. Mais comment ? Comment ?

Le village est loin, il lui faut un billet de train. Il lui faut une tonga. Il lui faut un repas pour prendre des forces. Comment ?

Il lui faut tout cela. Et pour tout cela il lui faut de l'argent. Comment ?

Comment ? Il lui faut un travail. Il lui faut un emploi. Il lui faut... Il lui faut – juste quelque

chose qui le fasse sortir de cette civilisation et l'emmène auprès de ses frères et sœurs, de sa femme, de son fils – et qui ne soit pas la civilisation.

Il dut retourner en direction de la rue, vers tous les magasins de cette civilisation.

5.

Mais la nuit était tombée entre-temps. Les magasins avaient fermé.

Traduisant la tension qui guide cette nouvelle et spécialement ce passage, plusieurs mots peuvent être sélectionnés pour une analyse sémantique de nature thymique⁵. Les sujets évaluateurs sont à un premier niveau le personnage Narendra et à un second niveau le narrateur. Les objets évalués, de manière antagonique, sont principalement la « civilisation » (*sabhyātā*) et le village (*gāmv*).

Dans un premier temps leur est attribuée une modalité respectivement négative (dysphorie) et positive (euphorie). Dans le cas de la « civilisation », telle que la perçoit Narendra à la fin de la troisième partie au moment de son « éveil », celle-ci est associée à la tristesse (*glāni*) et au déclin (*patan*), cause de l'orgueil, et se trouve en opposition avec la science (*vijñān*), le bonheur (*sukh*), l'efficacité (*kriyāśīlātā*) et l'estime de soi (*ātma-gaurav*), autant d'aspects positifs que l'Occident était sensé apporter à l'Inde selon le discours dominant de l'époque, mais rejetés par Gandhi inspirant ici Narendra. À l'inverse, le village (et la famille) que ce dernier a quitté est affecté d'une modalité positive à ce moment de l'histoire et éveille en lui un sentiment de nostalgie, toutefois teinté du regret d'avoir quitté sa famille. Dans ces lignes, la modalité n'est donc jamais celle d'une simple « euphorie » ; elle reste ambivalente.

Mais le narrateur, de son côté, ne dépeint le village que par son *opposition* à la civilisation : le village y est uniquement décrit comme « un lieu que la civilisation n'a pas encore atteint ». D'autre part, il insiste surtout, dans les huit dernières lignes qui font suite à cette mention du village, sur la nécessité de passer par les moyens et les contraintes (travail, salaire, train, etc.) de cette civilisation que Narendra cherche à fuir. Le sens dominant de cette fin de nouvelle – de la nouvelle dans son entier en définitive – est celui d'un échec, de l'impossibilité de faire abstraction de ce monde « moderne ».

Cette séquence mérite ici d'être développée selon sur la base d'une analyse sémantique de quelques-uns de ses mots les plus significatifs par rapport à la liberté. Nous avons pu percevoir dans l'extrait ci-dessus que les notions de départ, d'abandon

⁵ Pour les termes techniques, voir le *Dictionnaire de sémiotique générale* (Hébert 2011). Dans le cas précis, « thymique » désigne l'analyse qui « s'intéresse aux évaluations de type euphorique/dysphorique ou, en termes moins techniques, positif/négatif ou plaisir/déplaisir » (*ibid.* : 21 ; 06.11.2011).

(*choṛṇā, bāhar nikalnā*) et de délivrance (*bacnā*) étaient récurrentes. Si nous reprenons ces termes, formes verbales et nominales, pour en déterminer les sèmes, nous arrivons à la liste suivante :

- i) *choṛ āyā hai* : /abandon/, /rejet/, /mouvement/, /séparation/ ;
- ii) *bacā saktā thā* et 2x *bacā saktā hai* : /fait de se soustraire à/, /évitement/, /abandon/, /mouvement/ ;
- iii) *jānā* : /mouvement/, /départ/ ;
- iv) *bāhar nikalnā* et *bāhar nikālnā* : /sortie/, /mouvement/, /abandon/, /rejet/, /séparation/ ;
- v) *lauṭ parā* : /retour/, /abandon/, /mouvement/, /fin/ ;
- vi) *rel kā ṭikaṭ* : /transport/, /mouvement/, /argent/ ;
- vii) *tāṅgā* : /transport/, /mouvement/, /argent/ ;
- viii) *bhojan* : /nourriture/, /énergie/, /argent/ ;
- ix) *majūrī, naukrī* et *dukān* : /travail/, /argent/, /besoins/

Parmi cette liste de mots, nous pouvons repérer trois isotopies, au moins. Dans un premier temps il y a les deux isotopies de /mouvement/ et de /abandon/ qui se retrouvent dans tous les verbes – à l’exception de *jānā* qui ne partage pour sa part que l’isotopie /mouvement/ – et dans les deux premières expressions nominales de la liste. Ces deux isotopies très présentes dans cette fin de texte renvoient clairement à l’idée de départ ; il serait même plus judicieux de parler ici de *fuite*, puisque à ces isotopies vient se superposer la modalité de dysphorie.

Dans un deuxième temps, nous constatons que les expressions nominales partagent entre elles l’isotopie /argent/. Dans ce contexte, le narrateur lui associe une idée d’obligation – Narendra doit s’acquitter d’une certaine somme s’il veut partir, – en totale opposition avec l’idée de mouvement mentionnée ci-dessus. Aux sentiments du personnage qui pense en termes, ambivalents, de départ et de fuite, le narrateur oppose une impossibilité de se mouvoir hors des contraintes de cette civilisation. Les deux dernières phrases sont limpides à cet égard : « Il dut *retourner* en direction de la rue, vers tous les magasins de cette civilisation. 5. Mais la nuit était entre-temps tombée. Les magasins avaient *fermé* » (je souligne).

Le personnage se retrouve ainsi, comme dans la nouvelle suivante, pris dans les filets d’un système qu’il cherche à fuir, malgré ses désirs de liberté. Cette dernière reste un objectif rêvé : comme sa réalisation est directement dépendante des conditions imposées par la société moderne, elle demeure inversement proportionnelle à l’emprise de cette dernière sur les individus.

Deux idées maîtresses se dégagent de ce récit et de sa conclusion. Premièrement, les idéaux communément admis à cette époque, tels que l'image d'Épinal du village comme source et lieu de résistance de « l'indianité », ou celle du renonçant, ne sont pas valorisés par le narrateur. Au contraire, celui-ci en souligne la fausseté ainsi que l'impuissance dans laquelle se trouve quiconque cherche à fuir aveuglément le monde moderne et son emprise. Deuxièmement, le thème de la liberté, qui se profile ici non par l'intermédiaire de ses lexies mais par un ensemble de corrélations et par les isotopies qui les constituent, se présente avant tout comme un *mouvement de fuite* loin de ses responsabilités et comme la poursuite d'une chimère. Enfin, étant donné le contenu de cette histoire, il en ressort que la liberté, ou plutôt son *absence*, est prioritairement affaire d'économie. C'est l'emprise de l'économie globale et de la technologie, spécialement anglo-saxonne, sur les individus qui prime ici sur les questions d'ordre politique.

« Naī kahānī kā ploṭ »

Une autre nouvelle rédigée en 1936 met aux prises l'employé d'un quotidien avec les contraintes du travail, de la vie familiale et de la société de l'époque. Dans « Naī kahānī kā ploṭ » (« L'intrigue de la nouvelle histoire »), le narrateur profite du texte que doit rédiger cet employé, Latif, pour montrer les limites du courant littéraire hindi romantique et du réalisme face à la situation de l'Inde contemporaine et du monde en pleine crise économique et politique. Quelle voie, quelle langue l'écrivain hindi doit-il adopter, ou inventer, pour exprimer dans toute leur complexité les conflits qui traversent le monde ? Face à cette tension sociopolitique et à l'atmosphère conflictuelle générale – comme en Espagne, en Russie, en Chine, au Japon, en Manchourie, cas cités dans la nouvelle – Latif réalise qu'une histoire basée sur le modèle romantique – sous-entendu du *chāyāvād* – ne peut plus répondre aux demandes de cette nouvelle situation, pas plus qu'un récit conforme aux règles du réalisme (*yathārthāvād*, explicitement mentionné). Ce dont il a besoin, c'est d'une écriture contemporaine, qui sache correspondre à l'atmosphère belliqueuse de l'époque. En bref, le narrateur nous fait comprendre qu'il est temps que la littérature hindi s'émancipe des canons littéraires fixés par les générations précédentes et par le réalisme⁶.

C'est dans ces lignes qui dépeignent les réflexions de Latif que nous trouvons parmi

⁶ Ceci est vrai pour la fiction hindi, comme le revendique cette nouvelle, mais plus encore pour la poésie. C'est dans cette même optique de rupture littéraire avec les anciens canons esthétiques et moraux que va naître un ouvrage de poésie capital, qui marque aujourd'hui encore l'histoire de la *naī kavītā* : le recueil de poèmes édité par Agyeya en 1943, *Tār saptak*.

les textes sélectionnés pour cette recherche une première mention de l'une des lexies de « liberté ». Il s'agit du mot *nistār*, défini par le *Hindī śabdāsāgar* comme « la condition ou l'action de s'extraire d'une contrainte, d'une crise, etc. ». Selon cette définition du dictionnaire, le terme *nistār* semble partager avec *chuṭkārā* (et sa forme verbale *choṛnā* que nous avons rencontrée dans la nouvelle précédente) l'idée d'un rejet, d'une volonté d'abandonner un état asservissant pour un état *a priori* libre. Voyons si son utilisation dans le texte d'Agyeya lui donne un sens similaire et dans l'affirmative si ce mot et ses cooccurrences confortent l'interprétation proposée dans les pages ci-dessus.

ब्रिटेन में सब ओर पुकार : इंग्लैंड खतरे में है ! हमारी शान्तिप्रियता हमारा सर्वनाश करेगी ! अब शस्त्रीकरण में ही हमारा निस्तार है, अतः हम ज़ोरों से अस्त्र-शस्त्र और जहानी बेड़ों का निर्माण करेंगे । (ASK : 267)

Partout des appels [à l'aide] en Grande-Bretagne : l'Angleterre est en danger ! Notre pacifisme nous détruira complètement ! À présent notre [seule chance de] salut (*nistār*) provient de l'armement ; par conséquent, nous fabriquerons des armes et des navires de guerre.

Assurément la notion de crise est corrélative dans ce passage à celle de « salut ». Si l'idée de fuite, de retrait, est peu présente, celle de contrainte est omniprésente. Cette tension se concrétise d'ailleurs dans un rêve de Latif, que celui-ci va explicitement utiliser pour son texte et qui se termine ainsi :

और देखते-देखते उसे लगने लगता है, वह अकेला नहीं है, व्यक्ति नहीं है, वह सारा संसार ही है, जो अपने ही इन शक्ति/सम्पन्न गुलामी के अत्याचार से पिसा जा रहा है, गुलाम जो अपने मालिक के भोजन को फालतू माल कहकर जलाये डाल रहे हैं... भूख का बन्धन उसके भीतर वह प्रेम जगाता है, वह विश्वैक्य जगाता है, जो धर्म और दर्शन और बुद्धिवाद नहीं जगा सके थे । वह पूछता है, क्या सभ्यता ही हमारी गुलामी का कारण है ? क्या सभ्यता का नाश कर दिया जाय ?

'सभ्यता क्या जवाब देती ?' (ASK : 268)

Et, regardant fixement [cette scène], il a comme l'impression de ne plus être seul, de ne plus être un individu, mais d'être le monde tout entier qui se fait écraser par la barbarie toute-puissante de ses propres esclaves, ces esclaves qui brûlent les provisions de leurs maîtres, considérées comme des richesses superflues... Les tenailles de la faim réveillent en lui cet amour, cette identité au monde que ni la religion, ni la philosophie, ni le rationalisme n'avaient pu éveiller. Il s'interroge, est-ce vraiment la civilisation qui est la cause de notre esclavage ? La civilisation peut-elle être détruite ?

'La civilisation apporte-t-elle une réponse ?'

C'est donc en rêve que Latif trouve une première inspiration : ce n'est ni la religion (*dharma*), ni la philosophie (*darśana*), ni le rationalisme (*buddhivād*) – sous-entendu, les

grandes théories – qui ont su éveiller l'amour (*prem*) et le sentiment d'universalité (*viśvaikya*), mais la faim (*bhūkh kā bandhan*).

Le retour au réel, dont les incidents font étonnement écho à son rêve, l'amène dans un premier temps à vouloir donner sa démission (*istifā*). Mais, pris de doute et se rappelant ses contraintes familiales, Latif choisit finalement de faire de sa situation personnelle l'intrigue même de son nouveau récit.

Une remarque générale s'impose par rapport à la notion de « démission ». Bien qu'il s'agisse ici plus de la question d'une démission de travail que d'un renoncement, Agyeya n'utilise jamais les termes de *tyāg* et de *vairāgya* dans notre corpus de textes ; il évite ces références sanskrites très chargées culturellement, même si par ailleurs son vocabulaire est riche de termes sanskrits. Étant donné qu'Agyeya a pour habitude de choisir soigneusement ses mots, cette absence n'est pas anodine ; elle démontre en l'occurrence la volonté de se démarquer de la terminologie usuellement liée à l'ascétisme hindou et à l'idéal du renoncement.

En conclusion de cette partie consacrée à « Nāi kahānī kā ploṭ », rappelons les trois thèmes principaux que nous avons pu dégager de son analyse : la *fuite*, qui prend les traits du renoncement chez les personnages mais un renoncement qui n'aboutit jamais au final ; les excès ensuite et le *caractère inhumain* de la civilisation moderne et industrielle – symbole de la présence dominante de l'occupant britannique et de son impact sur « l'âme indienne » – qui, au final, renvoient chaque fois le personnage à ses obligations, auprès des siens⁷ ; enfin, la *faim* et les restrictions imposées aux Indiens par cette même civilisation qui les rend économiquement dépendants.

« Śatru »

Avant de passer à la nouvelle suivante, faisons un bref détour par un texte de 1935, « Śatru » (« L'ennemi »), précédant donc la période qui nous concerne, mais intéressante en ce qu'elle montre déjà l'importance du thème de la *faim*, de l'erreur de vouloir se dérober à ses *obligations* et de la centralité de la *dimension économique* dans la recherche d'une explication à l'état de soumission des Indiens. Dans cette nouvelle, le personnage Jñān (Sapience) voit Bhagavān (le Bienheureux) lui dire en rêve que ce

⁷ Dans une autre nouvelle de cette année, « Indu kī beṭī » (« La fille d'Indu »), l'effet dévastateur de cette civilisation est symbolisé par un train – un produit de l'implantation britannique en Inde – qui écrase Indu, la femme de Ramlal. Insensible au début au tragique destin de sa femme, le mari finit, vingt ans plus tard, par retourner sur les lieux de l'accident et par recueillir une orpheline en mémoire de sa femme – de nouveau, l'idée du retour aux sources.

dernier l'a envoyé sur terre pour renouveler le monde. Accomplissant sa tâche avec zèle, Jñān se retrouve toutefois confronté à de multiples écueils qui lui font dire que les principaux ennemis de l'homme, ceux qui le maintiennent dans l'obscurité, sont la religion (*dharma*), puis la société et ses prêtres hypocrites, puis le pouvoir étranger, et finalement la faim, résultat des inégalités économiques. Emprisonné à la fin du récit, le personnage songe au suicide afin de retrouver l'Être suprême (Paramātmā) et de prier auprès de lui pour être libéré (*mukt*). C'est à ce moment-là, juste avant de se jeter dans les douves entourant la prison, qu'il voit son reflet dans l'eau. Ce reflet – déjà l'idée du reflet comme dans la nouvelle « Bandom... » que nous retrouverons plus bas – lui fait soudain comprendre qu'il suivait la mauvaise voie, et que la facilité ne fait qu'éloigner l'homme de son but. En somme, il comprend qu'une libération de ce type n'est pas une solution, qu'elle ne représente qu'une échappatoire illusoire et que seules la réflexion et l'assiduité peuvent mener l'être humain à son but : l'amélioration de sa condition et celle de la société⁸.

A ce stade de l'œuvre (1935-1936), la rhétorique est encore orientée vers une critique de la société bourgeoise représentée par la civilisation moderne, industrielle et par son exploitation des pauvres par les élites socio-économiques. Le narrateur ne tient plus un discours proprement révolutionnaire comme dans ses premières nouvelles, mais il est encore possible de percevoir dans les textes de cette période une lecture radicale de la situation coloniale indienne se focalisant sur l'extrême précarité économique des plus démunis, dans la lignée des traités de M.N. Roy et Ambedkar. Comme ce dernier d'ailleurs, Agyeya utilise l'opposition romantique ville/campagne pour montrer les failles de cette vision chère à Gandhi et critiquer la valeur illusoire de l'idéal du sacrifice. L'affirmation d'une nette séparation existant entre ces deux mondes et de l'indépendance du second par rapport au premier est donc déjà contestée dans les nouvelles de 1936⁹. Cela apparaîtra encore plus nettement dans les nouvelles des années

⁸ Dans les vingt-neuf nouvelles écrites avant 1936 que répertorie ASK, le terme *mukti* (ou *mukt*) apparaît une douzaine de fois, généralement dans le sens religieux de « libération », mais parfois aussi dans un sens politique. Le terme *svatantrātā* (et ses autres formes nominales et adjectivales) apparaît une vingtaine de fois, presque exclusivement dans le sens de « indépendance » ou dans celui de « liberté » individuelle – une univocité facilement compréhensible du fait que ces nouvelles sont encore très empreintes de la lutte politique pour l'indépendance indienne.

⁹ Comme chez Ambedkar donc, qui était très critique à l'égard de la vision romantique de Gandhi et qui préférait privilégier une politique permettant à l'individu de se développer librement tout en conciliant avancées technologiques et amélioration de la condition des classes défavorisées (pour Ambedkar, voir 3.2.10).

ultérieures (par exemple dans « Bandoṃ... » et « Seb aur dev », ci-dessous).

Une seconde remarque s'impose à ce stade de l'analyse. Si la notion de « liberté » n'est pas encore explicitement abordée par le narrateur, elle n'en constitue pas moins déjà un thème primordial, sous la forme d'une critique de l'idéal du renoncement. En résumé, la solution ascétique « traditionnelle » du renoncement au monde (*vairāgya*, *tyāg*, *saṃnyās*) qui consiste à échapper aux obligations familiales et sociales, aboutit dans ces textes à une impasse. Dans la société moderne, nous fait comprendre le narrateur, le renoncement est une *illusion* et se traduit en termes de *fuite*. Mais une fuite impossible, car la civilisation que les personnages cherchent à fuir est en réalité encore plus contraignante que la société villageoise, car elle est économiquement et politiquement plus puissante de par ses effets globaux. La « liberté » se résume donc jusqu'ici à une impossible *fuite hors des contraintes socio-économiques*.

Ajoutons encore que c'est grâce à l'analyse sémantique des thèmes incluant les cooccurrences porteuses d'un ou de plusieurs sèmes propres à la notion de « liberté » que cette lecture de la liberté décrite comme une fuite et comme un renoncement illusoire a pu être réalisée. Si nous nous étions arrêtés à l'étude des lexies de cette notion, l'interprétation de ces nouvelles en aurait été très affaiblie.

« Nambar das »

La nouvelle suivante, chronologiquement parlant, aborde cette fois de manière explicite la notion de « liberté », en interrogeant le rapport de l'individu à la société et au pouvoir politique. Ratan, le personnage central de « Nambar das » (« Numéro dix », 1937) sort de prison après avoir purgé sa peine pour un vol qu'il avait commis dans le but de pouvoir payer des médicaments à sa sœur malade. Il erre toute la journée dans la ville et se retrouve le soir, dans la brume et l'obscurité, au bord de la Yamuna où il se livre à une réflexion sur son manque total de lien avec ce monde, sur le rapport de Dieu (*Khudā*, *Īśvar*) à ce dernier et sur le sens de la vie et la mort. Sa sœur Yashoda étant probablement morte malgré tous ses efforts, il se sent totalement démuné, inutile, *étranger* à ce monde. Confronté à l'absence de sens qui semble l'entourer – le doute aussi règne dans son esprit – la seule issue envisageable lui paraît être la mort : s'il se trouve à présent physiquement libre, en quoi l'est-il réellement plus qu'avant, lorsqu'il était encore en prison¹⁰ ?

¹⁰ Déjà présente ici, cette idée que la liberté ne se limite pas à une question d'ordre physique, ni social d'ailleurs, elle réapparaîtra dans ND où nous verrons Rekha s'interroger sur le sens de cette nouvelle liberté acquise suite à son divorce (voir ci-dessous 4.2.2).

मैं स्वाधीन कहाँ हूँ ? अब भी जेल में हूँ ? चाह कर भी मैं नहीं जा सकता उसके पास । [...] मैं भी जीता न होता, तो इतना निकम्मा न होता । इतना परवश, विवश । मरना छुटकारा है । इस एक शब्द पर आकर रतन का मन अटक गया—छुटकारा ! छुटकारा !! (ASK : 159)

En quoi suis-je libre (*svādhīn*) ? Suis-je encore en prison ? Même si je le désirais, je ne pourrais la rejoindre. [...]

Si moi aussi je mourrais, je ne serais pas à ce point inutile. À ce point dépendant, impuissant. Mourir est la délivrance (*chutkāra*). Ratan se fixa sur ce mot qui lui était venu à l'esprit : Délivrance ! Délivrance !!

Le sentiment de *doute* et d'*étrangeté* à l'égard du monde que ressent Ratan domine les premières pages de la nouvelle. Ce sentiment est d'autant plus accentué par le narrateur que ce dernier fait densément usage, dans ce contexte précis, des mots « fumée » (*dhuān*), « brume » (*dhundh*), « brumeux, vague, estompé » (*dhumdhlā*), « crépuscule » (*sūryāst*), « hiver » (*śīt*), « alternative, incertitude » (*vikalp*), « obscurité » (*andherā*), « désert » (*sūnā*) et des syntagmes « une lumière faible » (*kṣīṇ prakāś*), « le soleil s'était assombri » (*sūrya udās hokar*), « sur un ciel drapé de blanc » (*ek śvet pardā-sā ākās par*), ou encore « il n'y avait aucune sorte de lumière dans le ciel » (*ākās meṁ kisī tarah kā prakāś nahīm thā*). Par ce procédé, il insiste ainsi sur les isotopies /inconsistance/, /incertitude/, /obscurité/, /solitude/, /fin/, qui sont partagées par deux ou plusieurs des expressions ci-dessus.

Ici, comme dans d'autres nouvelles de cette période, le récit lie donc un temps privilégié de la journée – le crépuscule – à un sentiment de doute, d'incertitude et d'étrangeté de la part du personnage vis-à-vis du monde environnant. Ce topos du *crépuscule*, qui traverse toute l'œuvre d'Agyeya¹¹, souligne à chaque fois un moment capital du récit, quand le personnage se retrouve dans une *situation ambivalente et face à un choix qui sera déterminant pour lui*. Ce moment particulier fait tout de suite penser à la notion indienne de « *sandhyā* » ou « conjonction », contact entre deux temps ou espaces distincts, comme le crépuscule justement ou l'aube. Pour le brahmanisme, et pour Agyeya aussi, c'est un espace-temps d'une importance centrale ; c'est là que tout se joue chez ses personnages. Toutefois, comme Agyeya ne s'inscrit pas – à tout le moins explicitement – dans la lignée traditionnelle du brahmanisme, ce topos ne constitue jamais un indice de l'aboutissement de la quête ou du questionnement de ses

¹¹ La présence et l'importance du crépuscule n'est pas propre à cet auteur ; c'est à cette époque un moment privilégié autant par les écrivains romantiques que par les traditions indiennes qui octroient à ce temps précis une connotation particulière.

personnages, en tout cas pas dans les textes de la première période. Au contraire, c'est l'incertitude ou l'échec de la poursuite d'un but qui marque ce moment particulier de la journée. L'interprétation donnée par le narrateur dans ces nouvelles évoque alors chez le lecteur les idées de « doute » et d'« étrangeté » mentionnées plus haut. En ce sens, le narrateur nous invite à interroger les acquis épistémologiques de sa société en introduisant un questionnement de nature existentielle. Agyeya utilise donc les symboles de son milieu culturel d'origine, mais pour mieux en interroger les limites philosophiques et pragmatiques dans le contexte historique qui est le sien.

Revenons à l'intrigue de la nouvelle. Décidé à se suicider, Ratan descend lentement les marches du ghât afin de se faire engloutir par la Yamuna. Mais une première hésitation interrompt son élan :

क्या यह छुटकारा है—सचमुच छुटकारा है ? मेरी चोरी की सज़ा धुल जाएगी ? किसी का भी कोई भी बन्धन ढीला हो जाएगा ?
मुझे किसी के बन्धन से क्या ? मरना तो है ही मुझे । (ASK : 160)

Est-ce ceci la délivrance (*chukārā*) – est-ce vraiment la délivrance ? Serai-je lavé de la sanction de mon vol ? Serai-je libéré de tout attachement ?
Qu'ai-je à faire d'un lien avec quelqu'un ? Je dois mourir, c'est tout.

Dans la séquence qui contient ces lignes et où le personnage s'avance vers le fleuve pour s'y noyer, nous retrouvons un des thèmes essentiels de l'œuvre d'Agyeya : l'eau, toujours associée chez lui à une expérience existentielle. Hooker (1998), qui fait de « l'eau » l'une des quatre images centrales (avec les hauteurs, le vol et l'absorption dans un grand tout) de la thématique de la libération chez Agyeya, ne se trompe pas quand il dit :

it is striking to see what a prominent – and ambivalent – role is played by water in all three novels. Any experience of 'transcendence' seems to take place near water which thus serves either as a means for lifting people to new levels of experience, or as a necessary backcloth against which that experience happens. (Hooker 1998 : 161-162)

S'il est vrai que dans *SEJ* aussi les expériences liées à l'eau « suggèrent toutes à leur manière une sorte de libération momentanée des contraintes de la vie normale » (*ibid.* : 167), je serais toutefois moins affirmatif que Hooker quant à l'effet de ces expériences sur les personnages d'Agyeya. J'estime pour ma part que l'eau ne représente pas toujours une dimension positive de la libération – en tout cas pas dans les premières œuvres. En analysant les sources de manière diachronique et en y intégrant les nouvelles, il devient clair que la nature de la relation entre « l'eau » et la « libération »

suit une réelle transformation au fil des œuvres. De plus, il paraît difficile sinon illusoire de vouloir proposer une lecture fine du thème de la liberté par ce seul biais interprétatif. Plusieurs autres éléments (en plus de ceux cités par Hooker) interviennent dans l'élaboration de la « liberté ». Nous avons vu ci-dessus la notion de « crépuscule », mais il y a aussi la question, essentielle, de la place accordée à l'individu dans la société ou celle du lien inextricable entre les dimensions politiques, économiques, religieuses et littéraires.

Par ailleurs, si l'eau peut en effet jouer de manière générale un rôle crucial dans la thématique de la libération chez Agyeya, elle agit surtout comme un événement révélateur, un catalyseur pour des personnages en situation de crise, leur permettant de prendre une décision capitale et de *franchir une étape* dans leur parcours de vie. Nous pouvons mentionner ici à titre d'exemple le passage à la fin du premier volume de *SEJ1* quand Shekhar manque se noyer dans le sud de l'Inde et considère cet événement, maintenant qu'il se sent totalement prêt à affronter la vie et son énergie, comme une sorte de renaissance (*punarjanm*). L'eau est un des passages obligés pour franchir une étape, mais elle ne représente *qu'un passage* et non une fin libératrice en soi : « L'océan n'avait pas besoin de lui, les vagues l'avaient repoussé et rejeté hors d'elles ! »¹²

Par contre, dans la nouvelle qui nous concerne pour l'instant, ce n'est pas le fleuve qui repousse le personnage ; c'est Ratan lui-même qui, de l'eau jusqu'aux genoux, décide de remonter les marches du ghât. Il doute soudain de la valeur de ce genre de « délivrance » (*chutkārā*) et réalise que la véritable délivrance réside ailleurs. Il se souvient de sa libération de prison et éprouve un sursaut d'orgueil en pensant à la façon dont il a été traité après cet épisode. Le monde apparaît alors sous un autre jour et se révèle être sans pitié pour lui. Comment ce monde « ignoble » (ASK : 161) pourrait-il devenir la raison légitime de sa mort ? Non. « C'est de l'angoisse seule que naissent toutes les maladies, toutes les faiblesses ; c'est d'elle et d'elle seule qu'il devrait se libérer (*chutkārā lenā*) »¹³. Se ressaisissant, il décide de faire dorénavant du vol une activité assumée et il se sent prêt à devoir retourner en prison pour cela ; c'est même cela qu'il recherche.

Jusque-là, le narrateur rendait identiques la vie et la prison par l'intermédiaire des réflexions de son personnage et par la terminologie employée. Ratan cherchait ainsi à quitter physiquement cette vie, à s'en libérer (*chutkārā*), de la même manière qu'il venait

¹² « समुद्र को उसकी ज़रूरत नहीं थी, लहरों ने उसे निकाल कर बाहर फेंक दिया था ! » (SEJ1 : 218).

¹³ « सोच ही रोगों की जड़ है, वही तो है जिससे छुटकारा लेना चाहिए » (ASK : 161).

d'être libéré de prison (*chūtā thā*) : « En quoi suis-je attaché à quelqu'un ? Ce que je dois faire, c'est mourir, point. Je mourrai noyé et personne ne pensera à moi »¹⁴. Dans les deux cas (la prison et la vie), la liberté équivalait à une porte de *sortie*, dont la fonction essentielle était de *mettre un terme à une situation indésirable*, jamais de mener vers un but positif.

Un sursaut d'orgueil de la part de Ratan le fait alors changer d'optique. S'il est encore question d'une libération « négative » (échapper à), d'une délivrance (*chutkārā*), celle-ci est cette fois associée à l'*angoisse*, et non plus à la vie elle-même. Le parallèle est certes à nouveau établi entre la vie et la prison, mais cette fois-ci le personnage se sent prêt à affronter la vie, comme il est prêt à retourner en prison. Il se sent à présent *engagé*. Si le manque de sens, de direction aussi, prédomine encore à ce stade de l'œuvre, si le monde reste une prison dont on ne peut s'évader, la liberté n'est plus, après cet événement, une simple fuite aveugle ; elle implique de vivre, de s'engager, de prendre position, comme le montre la suite et la fin de la nouvelle¹⁵. Cela ne veut cependant pas encore dire qu'elle équivaille à la recherche de quelque chose de positif. De fait, le narrateur n'utilise pas de termes « positifs », comme *svatantrātā*, mais uniquement *chutkārā*, mettant donc l'accent sur la nécessité de *se libérer de* quelque chose d'indésirable – en l'occurrence de la société telle que le personnage la perçoit et du sentiment de révolte qui l'accompagne.

Plus généralement, cette nouvelle est particulièrement intéressante en ce sens qu'elle illustre parfaitement deux traits récurrents de la technique narrative d'Agyeya : d'une part, l'utilisation d'un discours faisant écho aux questionnements des philosophies largement répandues à cette époque – et non limitées à une artificielle séparation postulée entre philosophies indiennes et occidentales – telles que le nihilisme, le matérialisme, le védantisme, etc. ; d'autre part, l'insertion dans le texte d'éléments et de situations symboliques fortement liés au fond culturel indien (immersion dans l'eau et annihilation du moi, crépuscule comme moment clé, proximité divine dans les hauteurs himalayennes, etc.). Mais l'un comme l'autre ne sont pas représentés par le narrateur suivant les conceptions institutionnalisées qui les ont forgés. Dans un cas comme dans l'autre, Agyeya retravaille les représentations culturelles dont il s'inspire pour leur donner une tournure et un sens tout à fait personnels.

¹⁴ « मुझे किसी के बन्धन से क्या ? मरना तो है ही मुझे । डूब मरूंगा, तो कोई पूछेगा नहीं » (ASK : 160).

¹⁵ Il se constitue prisonnier à la suite d'un vol, ne pouvant échapper à un concours de circonstances malheureux.

Plutôt que de voir alors dans le double discours de l'écrivain l'influence d'une aire culturelle considérée comme « étrangère » venant se greffer sur un fond de représentations indiennes « traditionnelles », il est beaucoup plus probant de lire dans ce procédé le signe d'un éclatement des frontières conceptuelles entre des régions culturelles et géographiques encore trop strictement figées chez le lecteur d'aujourd'hui et qui restent « déterminées » par un long héritage de catégorisations simplificatrices et homogénéisantes. Si Agyeya a pu paraître en décalage avec « la » pensée de son temps en Inde – les critiques indiennes à l'égard de ses romans perçus comme influencés par la littérature occidentale vont dans ce sens –, ce n'est pas parce qu'il emprunte à une autre culture son discours et sa philosophie, mais parce qu'il s'interroge et interpelle le lecteur sur des questions capitales, universelles, avec un discours qui dépasse les spécificités et les propriétés attendues de l'une ou de l'autre culture.

« Achūte phūl »

Le sentiment de délivrance à l'égard d'un état indésirable, tel qu'il apparaît dans « Nambar das », prime de nouveau dans une autre nouvelle de la même année, « Achūte phūl » (« Fleurs intactes », 1937). Cette histoire montre la situation d'une jeune femme de vingt-six ans, Mira, célibataire, cultivée, sûre d'elle et éduquée à l'occidentale dans une atmosphère « faite de liberté » (*svacchand vātāvaraṇ mem*), mais en porte-à-faux avec la société environnante. Agacée par celle-ci, symbolisée par de jeunes cyclistes roulant à tombeau ouvert sans se soucier des piétons, elle finit par exprimer son malaise en faisant chuter un cycliste isolé. L'immense joie qu'elle éprouve dans un premier temps suite à la chute du cycliste lui fait penser à celle que vit le « prisonnier au moment de sa libération » (*kaidī ko jab mukti miltī hai*) ; mais sa joie à elle est encore plus intense en ce moment. Par la suite toutefois, celle-ci s'effondrera, la renvoyant à sa solitude.

En bref, sa situation de femme indépendante dans une société d'hommes est tout sauf évidente, « qui plus est dans une société indienne touchée par une nouvelle forme de culture, pour laquelle les anciens traités traditionnels n'ont plus de sens alors que de nouveaux *standards* [en anglais dans le texte] n'ont pas encore été conçus »¹⁶. Prisonnière de cette société sans y être véritablement attachée, elle se perçoit un peu comme une abeille dont les ailes restent immaculées (littéralement « libres », *mukt*) malgré le miel qu'elle confectionne ; elle se sent intouchée (*achūtī*), intouchable

¹⁶ « और फिर भारत के 'नव-संस्कृत' समाज में, जिसमें आचार के पुराने शास्त्र नष्ट हो गये हैं और नये 'स्टैण्डर्ड' बन नहीं पाये » (ASK : 350).

(*aspr̥śyā*)¹⁷.

Ce récit, qui se déroule lui aussi au crépuscule, dans la pénombre, montre à son tour ce besoin de se sortir d'une situation intenable, impliquant un personnage pris en tenailles entre une société modernisée, trop vite « technologisée » et une envie, utopique, de retrouver des valeurs intactes.

Les autres nouvelles de cette année – « Jijiviṣā » (« L'instinct de vie »), « Ciṛiyāghar » (« Le zoo »), « Kavita aur jīvan : ek kahānī » (« Poésie et subsistance : une histoire »), « Signelar » (« Le signal »), « Seb aur dev » (« Pommes et dieux ») – dépeignent toutes pour l'essentiel ce même état de tension et de *conflit*, intérieur ou social, que vivent les personnages tiraillés entre deux rapports au monde : d'un côté une vision moderniste, non-conformiste de la part des personnages principaux, de l'autre un environnement hostile et résistant à ce regard. Quant à la notion de « liberté », qu'elle soit explicitement nommée ou seulement évoquée, elle se comprend encore prioritairement comme le besoin de *s'extraire* des coutumes et des voies toutes tracées, que celles-ci appartiennent à la vie sociale, au monde religieux avec son imaginaire et ses pratiques, ou à la littérature.

La nouvelle « Kavita aur jīvan : ek kahānī » (« Poésie et subsistance : une histoire ») fournit une illustration très parlante de ce rendu narratif du conflit. Une réflexion du personnage principal, Shivsundar, un poète, la rend même explicite : « le conflit comporte du charme, un défi. [...] Sans le conflit [en anglais dans le texte] l'art ne progresse pas »¹⁸. Plus généralement, comme pour les autres nouvelles abordant ce thème en 1936-37, le narrateur nous fait comprendre que les sentiers battus empruntés jusque-là par le personnage et ses prédécesseurs ne mènent plus nulle part, si ce n'est vers l'erreur, vers leur perte. Mais le personnage, s'il sent que là n'est plus la réponse et qu'il doit se départir de ses anciennes attentes, *ne sait toujours pas où chercher* ce sens qui lui fait encore défaut. La liberté, incomplète, passe par *l'abandon des certitudes...* et s'arrête momentanément là : « Il comprit qu'il désirait plus que la seule poésie, qu'il désirait plus que la seule beauté, qu'il désirait quelque chose de plus... Mais que désirait-il ? Il ne le savait pas »¹⁹.

Par ailleurs cette nouvelle, à l'instar de « Naī kahānī kā ploṭ » (voir *supra*) et de

¹⁷ ASK : 353.

¹⁸ « विरोध में एक आकर्षण होता है, एक ललकार होती है । [...] बिना कानफ़्लिक्ट के कला का विकास नहीं होता » (ASK : 461).

¹⁹ « उसने जाना कि वह सिर्फ़ कविता ही नहीं चाहता है, सिर्फ़ सौन्दर्य ही नहीं चाहता है, इससे अधिक कुछ चाहता है... लेकिन क्या चाहता है ? वह नहीं जानता » (ASK : 460).

« Signelar », exprime les doutes du narrateur sur la capacité des mouvements littéraires hindi des années 1930 à représenter adéquatement le monde environnant. Par le lexique employé (très sanskrit), par les références culturelles évoquées (des lieux clés de l'hindouisme, des motifs récurrents de la poésie *bhakti* et du *rītikāl*), le narrateur utilise les thèmes chers à la littérature hindi traditionaliste et romantique pour montrer en quoi son personnage poète aboutit à une impasse par cette voie-là. Comme le montre la citation du dernier alinéa, le poète ne se satisfait plus de ce qui le nourrissait jusqu'alors. Il lui faut autre chose, quelque chose de plus.

« Signelar »

La nouvelle « Signelar » (1937) annonce même la mort de l'esprit romantique propre au *chāyāvād*. Le narrateur raconte à la première personne, dans des lettres envoyées à un ami, son séjour auprès de sa cousine Sandhya (*sandhyā*, « conjonction », c'est-à-dire Aurore ou Crépuscule – toujours ce moment-clé). Celle-ci doit son nom poétique à son père qui était un *chāyāvādin* (ASK : 322). Pour le personnage-narrateur elle représente une intrigue – son romantisme et son comportement laissent planer le doute quant à sa capacité à vivre dans ce monde. Ses yeux, clairs et purs, incarnant pourtant selon lui le mystère de la nature, ne laissent rien transparaître : « Sandhya est vide. Seule la nature remplit ses yeux ! C'est pourquoi je dis qu'ils sont extrêmement beaux, mais qu'ils n'expriment strictement rien »²⁰. Le mystère qui devrait accompagner cette Nature (selon l'esthétique du *chāyāvād*²¹) a disparu ; en tout cas, le narrateur ne le reconnaît plus.

Ce que cette nature incarne à présent, c'est le romantisme indien du début du XX^e s. Le narrateur écrit à son ami que malgré sa nature innocente elle connaît par cœur le *Meghadūta*, elle a lu à plusieurs reprises le *Kumāra-sambhava* et elle peut comparer un auteur comme Bharavi à Sriharsha²² ; de son côté, il fait référence à Alfred Tennyson (1809-1892) et à son poème « The Lady of Shalott »²³ (1842) ainsi qu'à « La Belle Dame Sans Merci » (1819, 1820) de John Keats (1795-1821) pour parler de la force

²⁰ « सन्ध्या शून्य है । उसकी आंखें में प्रकृति-ही-प्रकृति है ! तभी मैं कहता हूँ, वे आंख (sic) बहुत ही सुन्दर हैं, लेकिन बहुत ही भावहीन » (ASK : 460).

²¹ Pour une étude du *chāyāvād*, voir notamment Schomer (1998).

²² ASK : 323. Les deux titres sont des pièces du célèbre poète et dramaturge sanskrit Kalidasa (IV-VI^e s. ?) ; Bharavi et Sriharsha sont deux éminents poètes sanskrits, le premier ayant vécu au VII^e s. dans l'Inde du sud (?), le second au nord de l'Inde au XII^e s.

²³ Ce poème est à nouveau mentionné, et cité en partie, dans *SEJ1* : 137.

mystérieuse de la poésie romantique du XVIII^e s.

Cette brève liste de références littéraires attribuées par le narrateur à deux personnages distincts nous renvoie aux deux mondes qu'Agyeya semble vouloir contraster dans les nouvelles de cette époque : le monde indien de la tradition sanskrite pour Sandhya – et pour le *chāyāvād* qu'elle symbolise bien sûr – et le monde des Lettres britanniques pour le narrateur homodiégétique. Il serait par contre erroné de voir dans cette double liste une véritable opposition de points de vue. Il s'agit plutôt d'une distinction marquant un changement temporel et référentiel de perspective littéraire et sociale : au romantisme indien affirmant sa filiation directe à la littérature sanskrite, devrait se substituer, selon le narrateur, une perspective incluant d'autres sources inspiratrices²⁴. En d'autres termes, il serait temps selon lui de *voir* – et pas seulement d'avoir les yeux ouverts mais vides comme ceux de Sandhya – que les bases de ce romantisme n'appartiennent pas qu'aux seuls classiques sanskrits mais aussi à d'autres traditions, notamment celle du romantisme britannique. Transposé aux personnages de la nouvelle, cela se traduit en ces termes : « La romance appartient à Sandhya, mais le mystère [qui lui est associé] est aussi pour moi, non ? »²⁵

Deux éléments de cette nouvelle permettent plus précisément au lecteur de comprendre que l'époque du romantisme propre au *chāyāvād* est bien terminée pour Agyeya, sans pour autant qu'une nouvelle voie se fasse encore jour. Premièrement, le narrateur homodiégétique, qui fut lui aussi un temps inspiré par le *chāyāvād*, est de plus en plus malade, au point de ne plus pouvoir bouger de sa chaise. Affaibli, se demandant pourquoi il vit encore, il se sent très seul – *akelā*, un terme qu'il répète à plusieurs reprises – et presque infirme, car *dēsre se āsre*²⁶ ! Ses repères ont disparu :

मैं बहुत अकेला हूँ। जब कभी उस अकेलेपन का ध्यान आ जाता है, तब आत्मा अपने सारे दुःकों को याद करके बेकल हो उठती है, और वह सनातन प्रश्न पूछने लगती है, जो मानवता का वरदान भी है और शाप भी—मैं क्या हूँ, क्यों हूँ और कब तक हूँ ? जैसे तो इन प्रश्नों के आगे कौन अकेला नहीं है ? [...]
मैं अकेला हूँ। भीतर के किस दाह के कारण अकेला ? सुनो। मैं रोगी हूँ, इस समय लगभग अपाहिज हूँ, क्योंकि

²⁴ Cette question de la filiation du hindi moderne a toujours (c'est-à-dire depuis les débuts de la *kharī bolī*) occupé ses historiographes ; voir à ce sujet la partie 2.2. Dans les faits et pour ce qui concerne le *chāyāvād*, même si les références culturelles se tournent plus explicitement vers le monde indien ancien – pensons au *Kāmāyanī* de Jayshankar Prasad par exemple – l'intertextualité qui habite en réalité les textes de ce courant est beaucoup plus vaste. Sur le *chāyāvād*, voir notamment Schomer (1998).

²⁵ « रोमांस तो सन्ध्या की है, लेकिन रहस्य तो मेरे लिए भी है न ! » (ASK : 324).

²⁶ ASK : 327.

दूसरे से के आसरे रहता हूँ। मेरे जीवन में क्या आपूर्तियाँ नहीं हैं ? मैं रोमांस का जाल बुनता हूँ। पर क्या उसके तन्तु नहीं टूट जाते ? फिर मैं दूसरों के लिए, महल बनाता हूँ ; लेकिन क्या वे दूसरों के होने के कारण अधिक मज़बूत होते हैं ? (ASK : 327)

Je suis très seul. Chaque fois que me vient à l'esprit cette solitude, mon être (*ātmā*) s'agite en pensant à tous ses malheurs et il se met à ressasser ces sempiternelles questions, qui sont autant une bénédiction pour l'humanité que sa malédiction : Que suis-je, pourquoi est-ce que j'existe et jusqu'à quand ? D'ailleurs, qui ne se sent pas seul face à ces questions ? [...]

Je suis seul. Seul, mais en raison de quel feu intérieur²⁷ ? Écoute. Je suis malade ; en ce moment, je suis presque infirme puisque je vis en dépendant des autres. N'ai-je pas accompli des choses dans ma vie ? Je tisse la toile de la romance. Mais ses fils ne se cassent-ils pas ? Puis je construis des palais pour les autres ; mais sont-ils pour autant plus solides parce qu'ils appartiennent aux autres ?

Comme dans « Nambar das », une des isotopies qui dominent cette nouvelle, et notamment ce passage, est celle du /doute/. Le /doute/ se retrouve en effet aisément ci-dessus dans les mots « *praśn* » (question, 2x) et « *pūchnā* » (interroger), dans la suite de pronoms et d'adverbes interrogatifs « *kyā* » (est-ce que, que), « *kaun* » (qui), « *kyom* » (pourquoi), « *kab tak* » (jusqu'à quand), dans les conjonctions de coordination « *par* » et « *lekin* » (mais) et dans le syntagme « *vardān bhī hai aur śāp bhī hai* » (autant une bénédiction qu'une malédiction). Une autre isotopie vient soutenir ce sentiment de confusion et de fin des certitudes pour le personnage-narrateur, celle de /douleur/, qui lie les mots et expressions « *akelā* » et « *akelepan* » (seul – plusieurs fois – et solitude), « *duḥkh* » (malheur), « *bekal* » (agité), « *śāp* » (malédiction), « *dāh* » (feu), « *rogī* » (malade), « *apāhij* » (infirmes), « *tūṭ jāte* » (se cassent). Le doute et la douleur accentuent d'autant plus l'importance de ce malaise physique et existentiel qui habite les personnages d'Agyeya dans ces années-là. Cette insistance sur la souffrance et le sentiment que la situation antérieure ne peut plus durer montre une fois encore que l'idée de liberté, vers quoi tendent les personnages de ces nouvelles, se traduit avant tout par le besoin de *rejeter* le passé, de se *défaire* de ses liens, de *s'affranchir* d'un état qui n'est plus satisfaisant. Ce vers quoi peut mener cette quête de liberté n'est pas encore présent dans ces textes.

Deuxièmement, Sandhya, le symbole ultime du romantisme hindi mais aussi la personnification de ce moment clé de la journée cher à Agyeya, apparaît totalement

²⁷ *Dāh* : mot issu de la racine verbale sanskrite *dah* « brûler, consumer », d'où son lien avec le combustion, la crémation et, subséquemment, l'idée de « feu intérieur », utilisé dans ma traduction.

déconnectée du monde, encore plus absente qu'auparavant. Cet état est le résultat de l'épisode où le narrateur lui explique le sens du message en morse qui lui est envoyé tous les soirs depuis huit ans de la montagne d'en face sans qu'elle ne l'ait compris jusque-là et qui dit : « Je t'aime ». Le lendemain, « un voile s'était étendu à jamais entre les yeux de Sandhya et le monde »²⁸. De son côté, Balraj, le garçon à l'origine du message, vit seul dans une cahute, expulsé de la maison par ses parents, avec le sentiment, chez lui aussi, d'être « séparé du monde entier » et d'éprouver cette « amère liberté » (*karvī āzādī*) du prisonnier isolé dans sa cellule²⁹.

Le sentiment dominant de cette nouvelle est donc celui d'une solitude sauvage, pourvoyeuse de liberté certes – Sandhya a aussi grandi dans une « atmosphère faite de liberté » (*svecchand vātāvaraṇ meṁ*) – mais une liberté fermée sur elle-même à l'image des deux jeunes gens et donc promise à l'échec. C'est sur cet échec justement, et sur la fin du *chāyāvād* pour le narrateur, que se termine cette nouvelle. Balraj meurt peu avant que Sandhya et son cousin n'arrivent à sa cabane et le trouvent à terre près de la fenêtre, éteint comme la torche qui lui servait à envoyer ses signaux :

जीवन में जो टार्च होती है, रोमांस, वह सन्ध्या के लिए बुझ गयी है । अब उसे सिगनल द्वारा कोई बुलाता है तो काल—और उसका संकेत, उसका प्रसाद, क्या है ? शून्य, शून्य, शून्य... (ASK : 330)

Le romantisme, qui faisait office de torche dans la vie de Sandhya, s'est éteint. À présent, si quelque chose l'appelle par un signal, c'est le destin, la mort (*kāl*) – et son symbole, son don, qu'est-il alors ? Le vide, le vide, le vide...

Une page se tourne. Mais ouvre-t-elle un nouveau chapitre ? Jusqu'à présent dominait l'idée d'une *tension* entre un *état d'emprisonnement* – soit concrétisé par le thème de l'enfermement carcéral (situation ayant marqué les débuts de la carrière de l'écrivain)³⁰, soit symbolisé par l'incapacité des personnages à s'affranchir totalement des contraintes

²⁸ « सन्ध्या की आंखों के और संसार के बीच में सदा के लिए एक परदा छा गया है » (ASK : 324).

²⁹ ASK : 325.

³⁰ Nous retrouvons cet enfermement carcéral dans la nouvelle « *Puruṣ kā bhāgya* » (« Le destin de l'homme », 1940). Le narrateur y met en scène une femme, mère et veuve, en détention, tournant en rond dans sa cellule et songeant au destin de son fils qu'on lui a retiré, trop âgé désormais pour vivre en prison avec elle. Alors que la mère reste enfermée, entravée dans ses mouvements, le fils se voit ouvrir les portes de la prison. Elle s'imagine la liberté qu'il doit éprouver à l'extérieur, sans barreaux, sans portes infranchissables : « la liberté (*svātantrya*) – le destin de l'homme (*puruṣ kā bhāgya*) » (ASK : 471). Mais, en réalité, son fils est uniquement libéré de prison pour se retrouver enfermé derrière les murs d'un orphelinat. La vie semble se résumer à cette question de gain et de perte, à ce va-et-vient continu entre espoir et désillusion.

sociales, économiques et politiques – et un *désir de fuite*. Ce désir de fuite se décline à son tour en deux attitudes, réparties grosso modo entre les nouvelles de l'année 1936 et celles de l'année suivante. Dans les premières, la fuite vise à retrouver une *condition originale* libérée de toute contrainte, bien qu'au final le narrateur exprime systématiquement ses doutes quant à la possibilité de réaliser ce retour à une forme d'âge d'or. Ensuite, pour les nouvelles suivantes, la fuite aboutit à un *no man's land existentiel* ; les personnages n'ont plus l'illusion de penser pouvoir retrouver un état primordial et, à l'inverse, ils ne savent pas exactement où diriger leur nouveau besoin de sens et d'engagement. La notion de liberté, très présente mais pas forcément explicite, évoque donc avant tout l'idée de fuite – plus encore que celle de « liberté négative » – et représente en priorité les dimensions économiques, sociales et littéraires.

Agyeya opère-t-il un changement de point de vue dans les textes ultérieurs ? Avant de se pencher sur les deux volumes de *ŚEJ*, deux nouvelles doivent encore retenir toute notre attention : « Seb aur dev » et « Bandom kâ *Khudā*, *Khudā ke bande* ». Ces deux textes présentent une source d'informations très riche pour ce travail. Premièrement, leurs dates respectives, 1937 pour la première, 1941 pour la seconde, les situent à deux moments clés de cette période. 1937 représente la fin d'un cycle important de récits marqués par l'expérience de la prison pour ses personnages et par le doute grandissant dans leur esprit quant aux valeurs adoptées jusque-là. La liberté (ou délivrance plutôt, pour mieux transcrire l'idée de *chutkārā*), de solution qu'elle paraît être dans un premier temps en vient systématiquement à être rejetée comme illusion et comme fuite. 1941, d'autre part, symbolise une année de transition ; nous verrons que les questions qui guidaient les nouvelles des années précédentes sont encore présentes, mais qu'une piste semble en même temps se dégager menant à une conception plus positive de la liberté, plus empreinte de potentialité qu'elle ne l'était auparavant.

Deuxième aspect intéressant dans la mise en parallèle des deux nouvelles : d'une part leurs histoires présentent une grande similarité (intellectuel citadin en quête d'un « objet » de valeur se promenant seul dans les contreforts de l'Himalaya, personnages perturbateurs de la quête croisés en chemin, les « opposants », parallèle entre le cheminement intérieur et le parcours concret dans les montagnes) ; d'autre part, l'opposition posée entre la vie « artificielle » de la civilisation moderne et la « pureté » des montagnes indiennes constitue le cœur argumentatif de chacune d'elles. Comme cette opposition fonde la plupart des textes de cette première période, les descriptions et les commentaires apportés par le narrateur dans ces deux nouvelles nous fourniront de précieuses indications sur le rapport d'Agyeya à cette conception fortement répandue à

son époque. De plus, comme ces deux textes présentent un contenu référentiel culturel nettement plus développé que dans les autres nouvelles, leur analyse élargie à certains éléments de ce contenu – comme la question de l'identité culturelle et religieuse des sociétés vivant dans ces régions ou le rapport entre culture ancestrale et savoir moderne – apportera une contextualisation importante pour notre interprétation plus globale du thème de la liberté dans les œuvres d'Agyeya.

« Seb aur dev »

Dans « Seb aur dev » (« Pommes et dieux », 1937³¹) le narrateur met en scène un professeur d'archéologie de Delhi qui se rend en vacances dans une vallée des contreforts de l'Himalaya, célèbre pour la qualité de ses pommes. Dans la veine de l'utopie romantique chère à Gandhi qui percevait le village comme l'unité autonome ancestrale dont devait s'inspirer l'Inde pour sa future indépendance³², le professeur s'extasie devant la beauté des montagnes et se laisse emporter par ses réflexions sur « la franchise, l'honnêteté et la simplicité » des populations résidant là depuis des millénaires, préservées des méfaits de la modernité attribués essentiellement à la présence coloniale européenne.

Si cette nouvelle n'aborde pas le thème de la liberté de manière aussi directe que les précédentes, elle mérite néanmoins une place importante dans cette section pour deux raisons. Premièrement, elle fait clairement pendant à la nouvelle capitale « Bandoṃ kâ *Khudā*, *Khudā ke bande* » (1941, analysée ci-après), autant du point de vue de l'intrigue que par rapport à la thématique gandhienne du conflit entre la ville et la campagne ; l'une peut difficilement se comprendre sans l'autre. Deuxièmement, elle permet d'examiner la position du narrateur sur une des questions fondamentales de cette période, à savoir celle du nationalisme et de son lien à « l'identité hindoue ». Dans un cas comme dans l'autre, « Seb aur dev » représente un complément indispensable à l'analyse de « Bandoṃ... » comme à la contextualisation du thème de la liberté dans les années menant à l'Indépendance du pays.

Avant d'entamer l'analyse du récit, résumons-le rapidement afin d'en faire ressortir sa logique interne. La ballade du professeur le fait tout d'abord suivre un chemin de montagne bordé de pins puis traversé par une petite chute d'eau. C'est dans ce cadre bucolique qu'il croise une jeune montagnarde rajpoute, qui vient ainsi confirmer son

³¹ La nouvelle est traduite en entier dans l'Annexe B.

³² Voir ci-dessus la partie 3.2.7 (notamment la note 81).

image romantique d'une nature empreinte de beauté et de pureté, loin des méfaits de la civilisation moderne. Continuant son chemin, méditant sur l'authenticité et la valeur des cultures locales ancestrales, il tombe soudain sur un garçon maraudant dans un verger de pommiers. Choqué par ce comportement qui brise net son image romantique de la candeur des villageois, il tance le garçon et poursuit sa route, agacé à présent, jusqu'au village de Manali, où il va voir un temple dédié à Manu. Mais la curiosité scientifique – et romantique – du professeur n'est pas pour autant satisfaite. Il s'informe auprès du vieux *pujārī* sur l'existence d'autres temples dans les environs avant de poursuivre son chemin.

Sa « quête » le mène dès lors dans des paysages de plus en plus arides, jusqu'à un temple déserté, hanté aux dires des habitants de Manali par les esprits des anciens rois. À l'intérieur, il découvre les statues négligemment abandonnées de Ganesha et de Devi ainsi qu'un Shivling (le symbole phallique de Shiva). Fasciné par la beauté de la statue de pierre noire de la déesse, il en estime l'ancienneté (au moins cinq cents ans) et sa valeur marchande. Il la soulève dans l'intention de l'emporter et de la déposer à la place qui devrait lui revenir de droit, à savoir un musée, quand il est soudain pris de scrupules et de craintes. Le professeur vérifie que personne – humains ou esprits – ne l'observe et se ravise. Indécis, il reprend et repose plusieurs fois la statue, avant de l'emporter pour de bon.

Heureux d'avoir trouvé ce « trésor », le cœur débordant d'affection pour le monde entier, émerveillé de nouveau par la nature de la vallée, il croise sur le chemin du retour le garçon qu'il avait surpris maraudant des pommes, à nouveau en train de commettre le même larcin. Le professeur l'insulte et le frappe. Ce faisant il sent, cachée sous son manteau, la statue dérobée. Pris de remords, comparant son méfait à celui du garçon, il fait demi-tour, résolu à remettre la statue à sa place, dans le temple, malgré son raisonnement de scientifique qui lui intime de n'en rien faire. Son geste accompli, dans l'obscurité et le silence de la nuit qui s'installe, il respire enfin, en paix avec le monde.

Par sa structure binaire (deux grandes parties – clairement divisées par le narrateur dans le texte – plus une conclusive, que nous pouvons, par son contenu, à notre tour partager en deux) autant que par les descriptions du paysage et les personnages en jeu, la nouvelle présente une série d'oppositions. Tout d'abord, celle entre la réalité vivante des peuples montagnards et le passé idéalisé des anciennes civilisations ; ensuite, celle établie entre le monde scientifique, moderne, cosmopolite et le monde autochtone ancré dans son histoire propre et encore préservé, semble-t-il, de l'influence extérieure. Le narrateur confronte ainsi la vision idyllique d'un professeur issu d'un milieu moderne (citadin, universitaire, pensant aux valeurs muséologiques

d'une statue) à la réalité villageoise qui vient justement bouleverser son regard naïf et romantique des civilisations anciennes, du « bon sauvage ». Le professeur est résolument moderne en ce sens que son attitude et son discours renvoient au lecteur l'image même du chercheur-anthropologue du début du XX^e s.

आगे बढ़ते-बढ़ते प्रोफेसर साहब सोचने लगे, ऐसे भले लोग न होते, तो प्राचीन सभ्यता के जो अवशेष बचे हैं वे भी क्या रह जाते ? खुदा-न-खास्ता ये लोग यूरुपियन सभ्यता के सीखे हुए होते तो एक-दूसरे को नोच कर खा जाते, उसकी राख भी न बची रहने देते । (ASK : 377)

Tout en poursuivant son chemin, le professeur se mit à réfléchir au fait que si de tels braves gens n'existaient plus, les vestiges des anciennes civilisations auraient eux aussi disparu. Grands dieux non ; si ces peuples avaient été éduqués à l'europpéenne, ils se seraient entre-déchirés et il n'en serait même pas resté des cendres.

Le narrateur, par le regard du personnage central, démontre donc l'emprise du discours colonial, romantique et anthropologique, sur l'universitaire indien. Mais en même temps, il reste très critique à l'égard de cette civilisation moderne, en affirmant que celle-ci, bien qu'éprise « d'authenticité » et de mondes « originels », altère irrévocablement toute civilisation qu'elle aura croisé sur son passage et dont elle se sera fait le maître. Peut-être pour accentuer encore sa critique de l'hégémonie européenne, le narrateur cite alors un exemple de rencontre apparemment réussie, celle de Faxian qui se rendit en Inde vers l'an 400 de l'ère courante, à l'époque « glorieuse et idéale » des Gupta :

लेकिन यहाँ तो फ्राहियान के ज़माने का ही आदर्श है ; सब को अपने काम से मतलब है, दूसरे के काम में दखल देना, दूसरे के मुनाफे की ओर दृष्टि डालना यहाँ महापाप है । (ASK : 377)

À l'opposé, il y a le modèle de l'époque de Faxian : chacun s'occupait alors de ses propres affaires sans s'immiscer dans celles des autres ; s'intéresser aux possessions d'autrui était perçu comme une grave erreur.

C'est dans cette opposition entre le monde ancestral de la civilisation indienne et celui de la société moderne, citadine, sous la forte influence de la culture coloniale, britannique notamment, qu'il faut comprendre – dans la citation suivante – l'usage du terme *hindū* comme une valorisation de la *culture indienne*, en réponse à la domination britannique :

यहाँ कुल्लू पहाड़ की सुरम्य उपत्यकाओं में भी वे यही सोचते हुए आये हैं कि यहाँ भारत की प्रचीनतम सभ्यता के अवशेष उन्हें मिलेंगे, और हिन्दू-काल की शिल्प-कला के नमूने । (ASK : 376)

Même ici, dans la splendide vallée de Kullu, il est venu en pensant qu'il trouverait les restes de la plus ancienne civilisation de l'Inde ainsi que des spécimens de l'artisanat des temps hindous.

Le ton est ici clairement *nationaliste*. Mais de quel nationalisme parle-t-on alors ? S'agit-il par cette citation d'un exemple du nationalisme séculariste qui retient de la civilisation indienne sa diversité et sa richesse culturelle, sur le modèle de Nehru ? Ou s'agit-il plutôt d'un nationalisme hindou, basé essentiellement sur la préservation des valeurs culturelles et religieuses brahmaniques³³ ?

L'opposition mise en scène entre le monde valorisé mais négligé de la culture indienne et l'influence envahissante mais parfaitement assimilée par le professeur du monde moderne et britannique nous amène dans un premier temps à concevoir le concept de *hindū* dans une acception *politique et culturelle*, de tendance séculariste. Mais l'accent mis sur la beauté de la statue de la déesse, sur l'intérêt que témoigne le professeur pour ces anciennes traditions – intérêt plein d'admiration naïve au début de l'histoire, intérêt doublé de respect à la fin – ainsi que les diverses références à des figures religieuses comme Sarasvati, Shiva, Ganesha, etc., tout ceci donne une certaine teinte religieuse à la représentation de la culture indienne par le narrateur.

Il faut aussi ajouter que cette référence au passé hindou est introduite dans la

³³ Dans le registre du nationalisme, la division entre le « sécularisme » et le « communalisme » correspond à ce que des auteurs comme Baber (2000), Baird (1991), Pandey (1999), Varshney (1993) ou encore Zavos (2000) appellent d'un côté « *secular nationalism* » ou « *Indian nationalism* » et de l'autre « *Hindu nationalism* ». Une description de la première catégorie est donnée par Pandey qui cite Nehru comme le modèle même et la figure de proue de ce type de « nationalisme indien » ou « séculariste » : « Alongside the rise of this Hindu nationalism, and much more emphatically in the course of time, another more inclusive kind of nationalism had developed, which emphasized *the composite character of Indian society* and refused to give the same sort of primacy to the Hindu element in India's history and self-consciousness. This is what would later come to be called 'secular' nationalism, 'real' or 'Indian' nationalism as Jawaharlal Nehru had called it, 'something quite apart from [... the] *religious and communal varieties of nationalism* and strictly speaking... the only form which can be called nationalism in the modern sense of the word' » (Pandey 1999 : 609 ; je souligne).

De l'autre côté de l'échiquier politique – mais tout aussi moderne quant à son discours et son rapport à la religion – s'est constitué depuis les années 1920 un « nationalisme hindou » (et son équivalent musulman, qui réclama la création du Pakistan), prônant la supériorité de la communauté hindoue et mêlant critères raciaux, géographiques et culturels, et secondairement religieux. Si le « communalisme » en question – qu'il ait été hindou ou musulman – s'est forgé en basant sa rhétorique sur la notion d'une identité communautaire exclusive apparemment religieuse, sa véritable raison d'être repose avant tout sur des critères politiques (pouvoir électoral, appartenance géographique, nationale, culturelle, etc., tout lieu où se construisent la recherche et l'exercice du pouvoir dans une société organisée).

première partie de la nouvelle, lorsque le professeur est encore empreint d'idéalisme et rêve d'une civilisation intacte. Mais ce regard décrit-il la « sécularisation » de l'élite indienne, ou illustre-t-elle l'attitude des nationalistes hindous à ce moment-là de l'histoire ? Au fond, les deux modèles ne sont pas si différents l'un de l'autre, surtout si l'on en croit la réflexion suivante que lui inspire l'attitude fautive du garçon volant des pommes :

उन्हें जान पड़ा कि यह लड़का उस सारी प्राचीन आर्य सभ्यता को एकसाथ ही नष्ट-भ्रष्ट किए दे रहा है जो फ्राहियान के समय से सदियों पहले से अक्षूण्ण बनी चली आई है। (ASK : 378)

Il eut l'impression que ce garçon détruisait d'un coup d'un seul l'ensemble de cette noble civilisation ancestrale qui s'était perpétuée intacte pendant des siècles, depuis le temps de Faxian.

Sans chercher à confondre le discours orientaliste des chercheurs occidentaux (et des chercheurs indiens adoptant ce point de vue) avec celui des nationalistes hindous – leurs buts ne sont pas comparables – il ressort toutefois de ce passage que les deux postures intellectuelles, et politiques, partagent une conception commune de l'histoire du sous-continent et de la place accordée à chacune de ses cultures. Les deux discours se rejoignent en tout cas, comme le montre cette partie de la nouvelle, sur le privilège qu'ils accordent à la culture hindoue du temps de sa « grandeur » et par leur omission de l'apport culturel musulman – comme c'est souvent le cas dans les fictions d'Agyeya. Comme cela est déjà ressorti dans le chapitre 3 consacré aux intellectuels indiens, c'est un *topos* de ces années-là que de reléguer la présence musulmane aux oubliettes de l'histoire ; à moins qu'elle ne soit expressément convoquée pour prouver son influence « destructrice » sur « l'ancienne et glorieuse civilisation hindoue », comme chez Savarkar. Le fait d'ignorer ici la présence musulmane n'est certes pas équivalent à vouloir la dénigrer, comme le fait le discours de l'*hindutva*.

Quelle est alors la position attribuée au professeur d'archéologie ? Ce passage qui se situe dans la première partie de la nouvelle laisse planer le doute. Par contre, la deuxième partie renvoie plus clairement à la figure de l'archéologue occidentalisé qui s'intéresse à d'anciens objets à présent abandonnés mais qui gardent à ses yeux une grande valeur en tant que vestiges d'un monde révolu empreint de rituels et de récits « populaires ». Cet intérêt pour le temple à l'abandon et le décor désertique qui remplace les paysages chatoyants – ainsi que les espaces montagneux et le temps du crépuscule, propices chez Agyeya aux expériences existentielles – évoquent très clairement la

curiosité et la distance propre au scientifique.

Cette deuxième partie de la nouvelle n'évoque cependant pas que l'intérêt scientifique et rationnel de l'archéologue. S'il parvient effectivement à estimer la valeur marchande de la statue de Devi et s'il compare sa situation personnelle avec celle des premiers explorateurs des pyramides d'Égypte, il n'en est pas moins déstabilisé par le décor désolé du temple. Le doute, la crainte, l'imagination l'emportent régulièrement sur les arguments rationnels – une nouvelle fois, le temps de l'histoire correspond justement à celui du crépuscule. Cette attitude ambivalente s'inscrit dans la structure binaire du récit opposant continuellement la « nature » à la « culture » et le « féminin » au « masculin ».

D'un côté, le narrateur nous présente, dans la première partie, la nature sauvage (forêt de pins, chute d'eau, etc.) associée au naturel et à la simplicité de la jeune fille rencontrée en chemin ; cette association symbolise le temps mythique, l'âge d'or d'après le regard naïf de l'explorateur. De l'autre, il fait intervenir le garçon charpenter (dans un verger, signe de la mainmise des hommes sur la nature) qui brise son rêve éveillé, ainsi que, dans le même registre, la société des villageois dont tous les personnages sont des hommes ancrés dans un quotidien peu romantique. Viennent compléter cette opposition de genre et de perception du monde la description en deux tableaux du paysage ainsi que le type de divinité évoquées. À la nature très présente dans la première phase de la ballade s'oppose la région aride du temple en ruine : à un monde marqué par la présence rassurante des humains s'oppose le monde des esprits entourant les statues abandonnées. Et comme pour souligner ce contraste, le narrateur insère dans le premier tableau la visite du temple de Manu, le premier *homme* de l'humanité actuelle, alors qu'il fait de la statue de Devi le centre d'intérêt du deuxième tableau ; la Devi, une divinité certes importante mais en l'occurrence abandonnée au sort des insectes peuplant le temple.

En bref, la nouvelle nous dépeint d'un côté le monde de la science, des hommes, de la nature domestiquée, de l'autre un monde tantôt sauvage tantôt désolé, premier (la forêt) et ancien (le temple), envoûtant et effrayant, marqué par la présence du féminin. Schématiquement, nous avons là une série d'antagonismes qui pourrait de prime abord nous faire penser à une opposition entre une civilisation indienne à préserver et la civilisation européenne qui a déjà imprimé sa marque moderniste sur une partie de l'Inde.

S'agit-il alors d'un simple discours nationaliste véhiculant une revendication identitaire hindoue ? Quelle est la position finale du narrateur par rapport à cette

dichotomie ? Celui-ci la critique-t-elle, comme dans « Sabhyātā kā ek din », ou la fait-il sienne pour en valoriser une des faces ? Nous allons voir que ce n'est pas aussi simple. La troisième partie, brève, opère une sorte de synthèse qui ne soutient aucune position nette et définitive. Alors que la raison du professeur finit par s'imposer en lui dictant d'emporter la statue de la Devi dans un musée, une impulsion plus forte encore – une considération éthique ? – le ramène malgré tout vers le temple, où là seulement, à la toute fin de l'histoire, le monde lui semblera réellement parfait et juste :

लौटकर चलने लगे, तो आस-पास छाए हुए और अब अंधेरे में भयानक हो गए सुनसान ने उन्हें फिर सुझाया कि वे एक निधि को नष्ट कर रहे हैं, लेकिन न जाने क्यों उनके मन में शान्ति उमड़ आई ; उन्हें लगा कि दुनिया बहुत ठीक है, बहुत अच्छी है। (ASK : 383)

Alors qu'il faisait demi-tour, la solitude qui se répandait aux alentours et qui s'était faite effrayante avec la nuit tombée lui fit penser qu'il était en train de détruire un trésor, mais qui sait pourquoi il ressentit la paix se répandre en lui. Il lui sembla que le monde était juste et parfait.

C'est la confrontation de son geste d'archéologue « pillleur » avec celui du maraudeur, élément de cette réalité dérangeante, qui l'amène à rejeter les attentes et les exigences du monde moderne, citadin et scientifique, pour le respect de l'histoire ancienne et marginalisée des traditions autochtones. Au final, ce n'est donc ni le retour aux valeurs d'un passé glorieux idéalisé ni la voie de la modernité qui s'impose à l'archéologue – et au lecteur – mais un subtil mélange des deux.

En définitive, la nouvelle ne promeut ni l'esprit moderne et occidental faisant des anciennes idoles des objets à valeur marchande ni l'attitude religieuse ou culturelle d'une communauté hindoue fragmentée. L'archéologue, tel qu'il nous est présenté, adopte une position qu'il serait tentant d'appeler « séculariste de type gandhien » : une forme de bienveillance non intrusive à l'égard des pratiques et des croyances religieuses diverses. Toutefois celles-ci n'apparaissent que sous leur forme vestigiale. Par conséquent, si nationalisme il y a (le professeur ne participe pas au pillage colonial), celui-ci n'est pas clairement défini. L'indépendance économique n'est pas vraiment valorisée, la « grandeur » de la « civilisation hindoue » paraît depuis longtemps éteinte, les autres communautés religieuses (musulmanes, bouddhistes, chrétiennes) sont quasiment absentes du tableau. À ce stade déjà, l'individu semble devoir se confronter à lui-même, sans modèle à suivre, sans idéologie prédéfinie.

« **Bandoṃ kā Khudā, Khudā ke bande »**

La dernière nouvelle de cette période précédant l'Indépendance est aussi la plus intéressante et la plus explicite par rapport au thème qui nous occupe dans ce travail. Il s'agit de « Bandoṃ kā Khudā, Khudā ke bande » (« Dieu des esclaves, esclaves de Dieu », 1941³⁴). Précisons d'emblée que la nouvelle présente un double niveau de lecture. Au premier niveau, le lecteur est invité à adopter le point de vue du personnage principal, Anand, par l'utilisation d'une focalisation interne (qui suit donc les pensées du personnage tout au long de son cheminement, physique comme intérieur). Le récit est du début à la fin raconté par un narrateur hétérodiégétique, avec une nuance d'importance toutefois : dans le dernier alinéa, bien que la réflexion soit encore associée à Anand, c'est en fait le point de vue du narrateur, d'Agyeya, qui s'exprime au moyen de l'ironie qu'il insère dans les mots utilisés par le personnage. C'est à ce second niveau de lecture que doit se comprendre la position d'Agyeya qui crée, grâce à cette ironie, un effet de distanciation à l'égard de la quête romantique de son personnage et de sa déception finale.

Nous lirons donc les pages suivantes comme l'expérience d'un citoyen encore imprégné de l'esprit romantique et « antimoderne » du gandhisme tel que perçu par le narrateur. Mais nous garderons à l'esprit que cette attitude n'est pas celle du narrateur, qui ne dévoile donc son point de vue qu'à la toute fin du texte, en montrant par la conclusion déconcertante de son récit qu'il ne peut pas souscrire à cette vision dichotomique d'une Inde pure, dont le village serait le centre gravitationnel, opposée à la civilisation étrangère, industrielle et dévastatrice. Nous avons montré plus haut que ce doute sur la possibilité d'une réelle liberté dans ce genre de lieu idéalisé était déjà exprimé dans les nouvelles précédentes. Il s'exprime dans cette histoire de manière plus affirmative encore, pour finalement ne laisser plus aucune place à l'illusion romantique.

Le titre lui-même fait d'emblée référence à la notion de manque de liberté – ou, au contraire, à sa possibilité justement : Khudā est le terme fréquemment utilisé en contexte musulman pour *Īsvara* (Seigneur, Dieu), *bandā* est l'équivalent persan du *dāsa* sanskrit qui signifie esclave, serviteur, dévot – mais qui représente aussi le *moyen de devenir libre* par le service et l'abandon total à la divinité d'élection que suppose cette fonction, comme c'est aussi le cas dans le contexte musulman³⁵. À l'inverse, le personnage central de l'histoire, qui fuit l'agitation de la ville pour trouver le calme et la

³⁴ La nouvelle est traduite en entier dans l'Annexe B.

³⁵ Voir justement à titre illustratif le poème d'Iqbal (*supra*, p. 103).

sérénité de l'Himalaya, porte un nom symbolisant l'idée de liberté absolue : Anand (en sanskrit, *ānanda* : « béatitude »). Nous reconnaissons dans ce nom le dernier des trois prédicats attribués au *brahman* dans le *vedānta* non dualiste pour qualifier son essence selon les critères de l'expérience humaine – le *brahman* étant dans ce cas désigné par l'épithète « *saccidānanda* » (*sat-cit-ānanda*, « être-conscience-béatitude »). Mais « *ānanda* » est aussi utilisé dans le shivaïsme du Cachemire – dont le système est fortement évoqué par la nouvelle (nous y reviendrons) – pour exprimer l'état d'identification complète avec la Conscience suprême. En lien avec cette même tradition, c'est aussi le nom de l'un des plus célèbres auteurs de la théorie esthétique, à savoir Anandavardhana (IX^e s.), l'auteur du *Dhvanyāloka*, que le grand commentateur et philosophe du shivaïsme du Cachemire Abhinavagupta (X^e-XI^e s.) a commenté dans son *Locana*. Sans oublier que c'est aussi le nom du cousin du Bouddha Gautama, qui fut son assistant personnel et à qui est attribuée la transmission des paroles du Bouddha. Autant de références qui font du nom du personnage de l'histoire un choix tout sauf anodin.

Du point de vue de la structure, la nouvelle peut être divisée en deux parties principales, insérées entre une brève introduction (premier alinéa) et une « conclusion » plus brève encore (dernier alinéa). La première partie est marquée par l'idée de fuite et par les heurts répétés entre la conception idéaliste du personnage et la réalité dérangeante de la présence coloniale. Dans la deuxième partie (débutant à la dernière ligne de la page 474 par « *Lekin banglā bhī pīche...* »), le personnage se retrouve seul, face à ses espoirs puis face à sa désillusion.

Du point de vue des références culturelles et littéraires, la première partie représente une véritable polyphonie basée sur les mondes indiens et anglais. Les soldats et les prostituées rencontrés par Anand sur le chemin fournissent au narrateur l'occasion de nommer des auteurs britanniques – John Ruskin et D.H. Lawrence – qui ont ceci de particulier qu'ils sont ici évoqués pour leurs critiques à l'égard même des Britanniques et du fait que ces auteurs servirent de source et de modèle à l'élite indienne³⁶. Mais ce lien intrinsèque au XX^e s. entre les deux mondes ne se limite pas aux références littéraires. Le narrateur consacre avant ce passage un long paragraphe à la

³⁶ La remarque de Lawrence sur les femmes stériles et prostituées est elle aussi loin d'être anodine puisqu'elle fut reprise par Gandhi qui l'utilisa pour comparer dans *Hind Swaraj* le parlement anglais à une prostituée stérile : « That which you consider to be the Mother of Parliaments is like a sterile woman and a prostitute » (Gandhi 1997 : 30 ; « stérile » parce que celui-ci n'avait encore rien donné de lui-même et « prostituée » parce qu'il dépendait du contrôle des ministres). Voir à ce propos Mondal (2002 : 924-925).

question des sommets de l'Himalaya renommés par les Anglais, à l'instar du Gauri Shankar devenu par erreur le Mount Everest.

Si cette première partie du récit présente comme inséparables l'Inde et l'Angleterre, elle le fait selon deux modèles. Au niveau de l'histoire de la nouvelle, la relation est clairement présentée comme celle d'une confrontation : Anand, fier de sa culture indienne, se heurte aux éléments envahissants et dérangeants de la présence britannique, qu'il s'agisse des bâtiments, des femmes ou de la géographie des lieux. Par contre, au niveau référentiel, Agyeya insiste sur la nature désormais indissociable des mondes culturels britanniques et indiens. L'intellectuel qu'il est – et avec lui l'élite indienne à laquelle il appartient – a fait sien tout ce pan de la littérature et du monde culturel « étranger ». À ce niveau il ne s'agit pas de confrontation, mais d'une relation dynamique faite d'emprunts, d'adaptations, de transformations formelles et thématiques, d'inclusions, de comparaisons, de réponses, de rejets aussi³⁷.

Dans la seconde partie, il n'est (quasiment) plus question de présence britannique. Tout s'inscrit désormais (le lexique, les notions esthétiques et philosophiques, etc.) dans les représentations de la culture indienne. La seule marque étrangère est une phrase – capitale par ailleurs – empruntée à un « philosophe chinois » : « Quand je suis ravi (*ānāndit*), je suis alors silencieux (*maun*)... »³⁸. C'est comme si tout impact occidental, autant au niveau diégétique qu'au niveau référentiel, avait disparu³⁹. Le personnage ne

³⁷ Cette relation dynamique qui ne date pas de la présence britannique en Inde mais qui traverse et compose toute l'histoire du sous-continent a brillamment été explicitée par Halbfass dans son œuvre fondatrice *Indien und Europa* (Halbfass 1988) ; malheureusement, comme la plupart des indianistes sanskritistes, il a ignoré les siècles de domination musulmane et tout l'apport culturel de l'islam, accentuant l'image erronée et partielle (voire partielle), bien que récurrente, d'une transmission directe et intacte des époques védiques et classiques de la culture sanskrite au néo-hindouisme de la modernité. En ne mentionnant d'aucune sorte la présence musulmane – si ce n'est dans le chapitre 2 qu'il consacre au *regard* des savants médiévaux musulmans sur l'Inde (et à son effet sur la représentation européenne de celle-ci) – son discours est paradoxalement plus radical encore que celui, par exemple, de Maithili Sharan Gupta qui condamne les effets négatifs de cette présence dans son *Bhārat-bhāratī* (1912). Pour une approche plus littéraire de ce dynamisme interculturel, on consultera Burger & Pozza (2010).

³⁸ Les mots clés de cette citation anonyme me font penser qu'il s'agit probablement de l'extrait d'un poème de Li Po (701-762), le célèbre poète chinois qui composa plusieurs poèmes dédiés à la montagne dont celui intitulé « Mountain Dialogue », éloquent par rapport à la nouvelle d'Agyeya : « You ask why I've settled in these emerald mountains, / and so I smile, mind at ease of itself, and say nothing. / Peach blossoms drift streamwater away deep in mystery. / It's another heaven and earth, nowhere among people » (*Selected Poems of Li Po*, tr. by David Hinton, je souligne ; <http://sites.google.com/site/basilvalentine/lipo> ; 09.04.2011).

³⁹ Nous remarquerons par ailleurs que la (déjà ancienne) présence arabo-persane n'apparaît nulle part, si ce n'est dans quelques termes parfaitement intégrés à la langue hindi. Mais ceci n'est

pense à plus rien d'autre qu'au paysage indien, et le lecteur se trouve lui aussi plongé dans cette atmosphère épurée, authentique... jusqu'au moment où Anand tombe sur une insulte inscrite sur le banc du belvédère qu'il s'était fixé comme but de son excursion.

Mais n'anticipons pas et reprenons le fil de l'histoire. Se rendant dans les montagnes de l'Himalaya, Anand pense aux civilisations qui ont fondé les villes et qui dans leur rage d'organisation et de performance ont cherché à diriger le chaos naturel et la vie, tout en expulsant Dieu (Īśvar) de leur monde et en faisant de l'homme un prisonnier (*qaid*)⁴⁰. Dès le départ, il est donc question de se libérer des effets pervers de la civilisation (*sabhyātā*), que le narrateur dépeint comme un système asservissant et déshumanisant, pour retrouver l'état originel et idéalisé de la nature. Dans l'esprit du personnage principal – comme dans celui de nombreux intellectuels de l'époque – la montagne (et les régions préservées de la civilisation) est le seul lieu garantissant encore un accès à l'essence de la beauté (*saundarya*)⁴¹ : « Elle était loin à présent la ville – il était maintenant à Cakrauta, avec cette beauté irréprochable de l'Himalaya que lui avaient promise les guides de voyage... »⁴².

Grimpant sur les sentiers de l'Himalaya, Anand passe devant des cabanes aux couleurs criardes, réservées aux soldats et aux Européens – des maisons de passe en fait – puis double des étrangers, avant de croiser deux femmes vulgairement fardées. Il s'agit pour lui d'autant de « rencontres » ravivant sa haine des étrangers et de leurs propension à se réapproprier les choses et les êtres qui les entourent, à les dépersonnaliser. Son envie de fuir leur présence s'accroît d'autant plus et le pousse à accélérer son pas vers le but de sa balade : un petit belvédère d'où il pourra admirer les sommets purs et enneigés de l'Himalaya. Le soir tombe – nous retrouvons une fois de plus ce *topos* à un moment clé de l'histoire, – Anand a enfin le sentiment d'avoir laissé derrière lui tout ce qu'il fuyait... et de pouvoir ainsi goûter au bonheur fantasmé de ces lieux⁴³ :

pas vraiment une surprise, au sens où Agyeya n'inclut que très rarement cette part de la culture indienne dans ses textes.

⁴⁰ ASK : 472.

⁴¹ Sur ce lien à la Nature chez Agyeya, voir Malinar (1998 : 237 sq.).

⁴² « शहर तो पीछे रह गया था—अब तो चक्रौता है और हिमालय का वह अनिन्द्य-अनन्द्य सौन्दर्य, जिसका आश्वासन गाइड-पुस्तकों ने दिलाया है... » (ASK : 473).

⁴³ Le passage cité est long et par endroits pour le moins mystérieux, mais l'enchaînement des idées nécessite qu'il soit pris dans sa totalité, d'autant plus qu'il fournit en deux paragraphes un exemple significatif de la rhétorique d'Agyeya, faite de considérations philosophiques pluriculturelles et de descriptions elliptiques dans un hindi très sanskritisé.

उससे मानो उसका जी कुछ हल्का हो गया और एक कौतूहल, एक रहस्यमय प्रतीक्षा-भाव उसके मन में जाग्रत होने लगे... अब बहुत दूर नहीं हो सकती वह छत्र—इसी अगले मोड़ के आगे ही शायद गाइड-बुक में बतायी हुई खुली जगह आयेगी और उस फर्लांगभर की हरियाली को लांघकर दूसरी पार—उस पार... [1] वह पीछे छोड़ आया है शहर को, चौड़ी सड़क को, सिनेमाघरों को, झाड़ुओं से उड़ी हुई धूल को, रंगे हुए घर को, ललमुंहे सैनिकों को, गुलाबी पर्दों को, रंगी हुई औरतों को, तमाम रंगी हुई क्षुद्रताओं को—वह बाहर निकल आया है, आगे निकल आया है, द्वार पर खड़ा है मुक्ति के, सौन्दर्य से उर्वर हिम-क्षेत्र के निष्ठावान उन्नत-मस्तक देवदारु वृक्षों के वन के... क्षुद्रता की झूत उससे धुल गयी है, [2] एक नये जगत् में वह प्रवेश कर रहा है, [3] जहां उसके नये सखा उसे मिलेंगे, जहां पर्वतवधुओं के तुपार-किरीट सूर्य के आशीर्वादमय स्पर्श से हेमल हो रहे होंगे, जहां उपत्यकाओं में एक अशुभ-अलौकिक भव्यतता प्रवाहमान होगी, जहां कुररी के साहसिक आपतन की तन्मयता होगी, जहां मुनाल में फैले हुए पंखों का झलमल इन्द्रधनुष होगा, जहां भवितव्य की प्रतीक्षा से मुग्ध मुनाली रोमांचित देह को संभालती हुई बाँके प्रणयार्थियों का रंग-ताण्डव देख रही होगी, जहां स्वच्छ वायु अपने ही आन्तरिक उल्लास को संभाल न पाकर झूम उठती होगी, सूर्य अपने दिन भर के प्राणोन्मेषकारी उद्योग की सफलता देखकर हंस उठता होगा, जहां रंगते गिरगिट भी सौन्दर्य के रहस्यमय आवरण में चमक उठते होंगे...

[4] मुक्ति के द्वार पर, जहां मानव ईश्वर को प्रतिबिम्बित करता है, जहां ईश्वर मानव की शक्ति का प्रक्षेपण हो जाता है, जहां ईश्वर और मानव का साक्षात्कार होता है, जीवन के अन्तिम चरम एकान्त में—निभृत, आवाक्, रहस्यमय, साक्षात् संगम—किसी चीनी दार्शनिक ने कहा है, 'जब मैं आनन्दित होता हूँ तब मैं मौन होता हूँ—' मौन ही आनन्द की चरमावस्था है, मौन ही परम सत्य है। मौन ही परम चिन्मत्ता है। (ASK : 475)

C'était comme s'il se sentait soudain allégé et que la curiosité ou un sentiment d'attente mystérieuse s'était éveillé en lui... À présent, le belvédère ne pouvait plus être très loin – peut-être que l'espace à découvert apparaîtra juste derrière ce virage, comme le décrivait le guide de voyage, et qu'après avoir traversé les quelques deux cents mètres de cette végétation, de l'autre côté – de ce côté-là... [1] Il a laissé (*chor āyā hai*) derrière lui la ville, la grande avenue, les cinémas, la poussière soulevée par les balais, la maison peinte, les militaires aux visages rougeauds, les rideaux roses, les femmes fardées, toute la médiocrité criarde – il s'est extrait de tout cela, s'est avancé jusqu'ici et se tient sur le seuil de la libération (*mukti*), sur le seuil de la forêt de cèdres aux cimes élevées adorant les régions enneigées, fertiles de beauté... Il s'est purifié de cette contagieuse médiocrité, [2] il entre à présent dans un nouveau monde, [3] où il rencontrera de nouveaux amis, où les pâles couronnes des jeunes montagnardes se transformeront en parures dorées au contact (*spars*) béni du soleil, où une gloire intangible et surnaturelle (*asprśya-alaukik*) coulera aux pieds des montagnes, où se fondera (*tanmaytā*) l'impétueuse apparition d'un balbuzard pêcheur, où apparaîtra l'arc-en-ciel (*indrathanuṣ*) lumineux des ailes déployées du faisan, où la poule faisane, contrôlant son corps parcouru de frissons (*romāncit*) sous l'emprise de l'attente de son destin, regardera la danse (*tāṇḍav*) colorée des faisans transis d'amour, où le vent pur, ne réussissant plus à contenir son bonheur, se mettra à tourbillonner, où le soleil éclatera de rire en voyant la réussite de ses efforts de la journée pour faire surgir (*unmeṣ*) la vie, où même les caméléons rampants brilleront dans le mystérieux voile de la beauté (*saundarya ke rahasyāmay āvaraṇ*)...

[4] Au seuil de la libération (*mukti*), où l'être humain reflète (*pratibimbit*) Dieu (Īśvara), où Dieu devient la projection de la puissance (*śakti*) humaine, où a lieu la rencontre (*sākṣātkār*) entre Dieu et l'homme, dans la suprême et ultime solitude de la vie – la véritable (ré)union (*saṅgam*), secrète, sans voix (*āvāk*, sic), mystérieuse (*rahasyamay*)... Quelque philosophe

chinois a dit : « Quand je suis ravi (*ānandit*), je suis silencieux (*maun*)... » Le silence seul est l'état suprême de la *félicité* (*ānand*), le silence seul est la *vérité* (*sat*) ultime. Le silence seul est la *conscience* (*cit*) ultime.

À l'exception du verbe « abandonner » (*chorṇā*) utilisé pour signifier le fait qu'Anand a laissé derrière lui la ville haïe, l'unique terme spécifiquement employé pour parler de la liberté est « *mukti* ». Toutefois une lecture attentive aux mots utilisés dans ces deux paragraphes (et reproduits entre parenthèses dans la traduction) montre qu'il n'est somme toute question *que* de cela : de « liberté » ou de « libération ».

Une première lecture, superficielle, de la nouvelle et des passages contenant le terme « *mukti* », comme ci-dessus, peut faire penser que le sens de celui-ci, dans ce contexte, correspond à une des définitions « religieuses » usuelles données par les dictionnaires ; pour rappel : « Selon la croyance religieuse, cet état dans lequel l'être humain n'a plus à continuellement renaître et dans lequel son soi (*ātman*) est uni à Īśvara ou a atteint le ciel » (voir *supra* 3.1.1 : *mukti* et *mokṣa*). Pourtant, même si ce terme paraît en effet plus proche de la notion spirituelle de « libération » que ceux employés jusqu'à présent (*chutkārā* essentiellement), il couvre néanmoins, de par le contenu global de cette nouvelle, un large éventail de sens, autant politiques que culturels, psychologiques que spirituels. Nous avons déjà vu que pour Anand il s'agit de se défaire de l'emprise de la civilisation citadine et de tout ce qu'elle comporte de nuisances en termes de vie *sociale* (entassement des gens dans un espace restreint, tension entre voisins) et de facteurs *économiques* (appât du gain, rentabilisation maximale de l'espace). En chemin, le randonneur a aussi cherché à échapper à l'emprise du pouvoir *politique* (présence et contrainte des soldats, c'est-à-dire de l'armée britannique) et *culturel* (sommets de l'Himalaya renommés, modes esthétiques étrangères).

Mais que nous dit au juste le passage dont il est ici question ? Un examen plus minutieux s'impose. En se focalisant sur l'extrait cité ci-dessus, nous constatons dans un premier temps qu'il présente une triple temporalité associée à une triple modalité exprimée par la corrélation d'un certain nombre de termes⁴⁴. Cette tripartition se manifeste d'ailleurs par les trois temps et modes verbaux successifs utilisés dans la suite de propositions suivante⁴⁵ : « Il s'est purifié (*dhul gayī hai*) de cette médiocrité

⁴⁴ Selon Rastier (2001 : 298), « les cooccurrents entre lesquels on identifie une relation sémantique sont considérés comme des corrélats ou lexicalisations complémentaires de la même molécule sémique ».

⁴⁵ Ces trois formes verbales peuvent toutefois aussi être analysées selon leurs aspect et leur mode : l'aspect *accompli* pour la première, indiquant qu'une étape a été franchie, l'*indicatif* pour

contagieuse, il entre à présent (*praveś kar rahā hai*) dans un nouveau monde, où il rencontrera (*mileṅge*) de nouveaux amis ». Nous passons ainsi du parfait (*dhul gayī hai*) au présent actualisé (*praveś kar rahā hai*) puis au futur (*mileṅge*) dans un même élan, à un moment charnière de la nouvelle : Anand laisse derrière lui les pensées relatives à la ville et à l'influence de la colonisation pour se tourner à présent vers la possibilité d'une autre expérience, de nature esthétique et libératrice.

Même si la fin de la nouvelle indique que cette ouverture vers le futur et la liberté reste encore de l'ordre du pur espoir, voire de l'utopie, nous avons sous les yeux, avec ces quelques lignes, la concrétisation narrative d'un véritable tournant ontologique dans l'œuvre d'Agyeya. Les personnages ne sont plus uniquement à la recherche d'un affranchissement des contraintes et des obstacles sociopolitiques, mais ils cherchent à présent d'autres voies qui pourraient les mener à la liberté.

Mais analysons plus en détail cet extrait et commençons pour cela par le passage noté [1], qui est décrit au parfait. Les corrélats qui le constituent, et que l'on peut diviser en trois groupes, sont les suivants : i) *ville, grande avenue, cinémas, poussière soulevée par les balais* ; ii) *peinte, rougeauds, roses, fardées, criarde* ; et iii) *a laissé, s'est extrait, s'est avancé, seuil de la libération, seuil de la forêt, cimes élevées, régions enneigées, fertiles de beauté, s'est purifié*. Au premier groupe correspondent, dans ce contexte, les isotopies /inanimé/, /agitation/ et /bruit/ ; au deuxième celles de /couleur/, /voyant/, mais aussi /faux/. À ces deux groupes de modalité négative est associée l'expression verbale « a laissé » (*chor āyā hai*). De cet ensemble ressort donc fortement l'impression d'un monde désagréable et envahissant qu'il a fallu quitter. Cette lecture est renforcée par la présence, peu après, des syntagmes verbaux *s'est extrait* (*bāhar nikal āyā hai*) et *s'est purifié* (*dhul gayī hai*).

Si le texte permet ainsi au lecteur d'interpréter la première partie de ce passage comme l'expression du désir du personnage de laisser derrière lui, spatialement comme temporellement, un monde qui ne lui convient plus, les termes et expressions utilisés par la suite donnent à ce lecteur le sentiment d'aborder une nouvelle étape de l'histoire et de la perception du personnage. En effet, les isotopies associées aux mots du troisième groupe ci-dessus véhiculent cette fois un sens positif, ou potentiellement positif en tout cas. Les corrélats mentionnés dans ce groupe iii) partagent les isotopies suivantes :

la deuxième, mettant ainsi l'accent sur la factualité du moment, et le mode de la *probabilité* associé au futur de la troisième proposition, qui indique que rien n'est encore acquis – et qui se trouve encore plus marqué par l'emploi répété de l'auxiliaire du verbe être au futur dans les phrases ultérieures.

/liminaire/, /liberté/, /légèreté/, /silence/. Si nous étions, dans l'alinéa précédent, du côté passé – et négatif – du procès décrit au parfait, nous entrons avec les dernières lignes du passage [1] dans le présent. Au présent est ainsi associée une modalité positive, privilégiant une dimension psychologique de la liberté, si ce n'est spirituelle. La nouveauté du point de vue du personnage est de fait confirmée par le passage qui suit immédiatement : « [2] il entre à présent dans un nouveau monde ». La question se pose alors de savoir si la suite de l'extrait, grammaticalement au futur rappelons-le, confirme ce changement de modalité.

Si la partie notée [3] comporte manifestement une part certaine de mystère – faisant textuellement écho à son contenu symbolique – il est toutefois clair qu'elle joue justement sur deux niveaux de lecture. D'une part, la description donnée par le narrateur suivant le point de vue du personnage rêvant à ce qui l'attend se situe dans le registre très concret du monde animal et végétal, d'autre part l'usage répété de termes culturellement et philosophiquement très marqués incite le lecteur à interpréter ce vernis de mystère comme l'objet même de ce passage. Comment ne pas penser au shivaïsme du Cachemire ou à la philosophie de l'esthétique exposés par Abhinavagupta lorsqu'on lit dans ce passage une suite de termes comme *aśpṛśya-alaukik* (intangible et surnaturelle), *tanmaytā* (se fondra), *romāncit* (frissons), *tāṇḍav* (la danse [de Śiva]), *unmeṣ* (surgir), *saundarya ke rahasyāmay āvaraṇ* (le mystérieux voile de la beauté) ? Sans parler de la terminologie du paragraphe suivant (noté [4] dans l'extrait cité) qui juxtapose en une seule phrase autant de mots clés que *mukti* (libération), *pratibimbit* (reflété), *Īśvara* (le Seigneur), *śakti* (puissance), *sākṣātkār* (rencontre), *saṅgam* (union), *āvāk* (muet, sans voix) et *rahasyāmay* (mystérieuse)...

L'idée de reflet, de miroir et de rencontre entre l'être humain et le Seigneur (Īśvar) évoque donc cet arrière-plan culturel qui ne pouvait manquer d'avoir inspiré le poète qu'était avant tout, et même dans la prose, Agyeya. Mais ce n'est pas tout ; avec cette façon de présenter l'expérience esthétique du ravissement d'Anand – qui fait écho à la théorie du *dhvani* (suggestion) – un autre élément concomitant dans le texte et corrélatif du point de vue de la théorie des *rasas* est présenté par le narrateur : c'est le concept de *śāntarasa* ou « mode paisible »⁴⁶ qui, s'il n'est pas explicitement nommé dans la nouvelle, n'en paraît que plus évident lorsque Anand évoque le silence qui accompagne son ravissement⁴⁷.

⁴⁶ Sur le « *śāntarasa* » et son analyse par Abhinavagupta on pourra lire Masson & Patwardhan (1969) ; sur le lien entre théorie de la poétique sanskrite et littérature hindi, voir Montaut (2001).

⁴⁷ Le fait que ce soit à un auteur chinois qu'est attribuée cette réflexion sur le silence et le

L'état de libération dans ce texte met donc principalement l'accent sur deux aspects. Premièrement, le fait d'échapper à l'aspect avilissant et hideux de la civilisation moderne et occidentale (l'agitation de la ville et le comportement outrancier des Britanniques), pour accéder à la « *beauté immaculée* » de la nature indienne (les sentiers solitaires et le paysage de l'Himalaya). L'accent porte par conséquent sur le contraste entre, d'un côté, le caractère déshumanisé de la société citadine moderne ainsi que l'impact esthétique, moral et culturel des colons sur l'Himalaya et ses habitants et, de l'autre côté, la nature originellement immaculée des terres indiennes, refuge de la beauté et de la grandeur hindoue. Deuxièmement, l'abandon de la société dans ce qu'elle a de plus impersonnel, pour un lieu où primerait la *conscience individuelle*, en « union » avec les forces primordiales de la vie, avec Īśvar⁴⁸.

En portant l'accent sur cette union, le narrateur introduit un nouveau type de libération dans ses œuvres, qui vient s'ajouter à la notion de liberté vue jusqu'à présent comme état psychique et physique basé sur l'absence de dépendance et de servitude sociopolitique. La libération dans ces pages n'est dès lors plus seulement *fuite* ou *absence de*, mais aussi *quête de* : quête d'un état de conscience où l'être humain pourrait expérimenter et connaître la sérénité, le silence et la pleine conscience de soi, libéré des contraintes sociales et physiques conventionnelles. Reprenons les deux dernières lignes de l'extrait précédent :

किसी चीनी दार्शनिक ने कहा है, 'जब मैं आनन्दित होता हूँ तब मैं मौन होता हूँ—' मौन ही आनन्द की चरमावस्था है, मौन ही परम सत्य है। मौन ही परम चिन्मतता है। (*ibid.*)

Quelque philosophe chinois a dit : « Quand je suis ravi (*ānāndit*), je suis alors silencieux... ». Le silence (*maun*) seul est l'état suprême de *béatitude* (*ānand*), le silence seul est la *réalité* ultime (*satya*). Le silence seul est la *conscience* suprême (*cinmatātā*).

Plusieurs domaines interviennent en parallèle dans ce bref alinéa. Dans le domaine psychologique, on pourra lire la phrase « le silence est l'état suprême de béatitude (*ānand*) » comme une accentuation de l'importance que revêt pour le personnage le silence, en opposition au vacarme de la ville. Dans le domaine spirituel et philosophique,

ravissement brouille les cartes si l'idée est de retrouver une origine commune à toutes les références. À l'inverse, cette citation fait sens, du moment qu'elle est considérée comme un exemple de la pratique littéraire d'Agyeya et de son intérêt pour la circulation des idées, leur provenance exacte ayant peu d'importance pour lui, du moment qu'elles servent sa réflexion.

⁴⁸ Le narrateur ne conçoit jamais Īśvar, Dieu, comme entité réelle et distincte, selon une conception théiste.

nous ne manquerons pas de reconnaître dans la paraphrase du personnage les trois « qualités » du *brahman* mentionnées plus haut : *sat, cit, ānand*. Si nous pouvons y voir une référence à la philosophie du *vedānta*, il ne faut pas oublier la philosophie d'Abhinavagupta qui utilise également ces termes. De même nous ne pouvons passer sous silence un courant très important du XX^e s., qui est celui de l'universalisme et qui se retrouve notamment chez Tagore dans *The Religion of Man* :

« But whatever may be the name and nature of his religious creed, man's ideal of human perfection has been based upon a bond of unity running through individuals culminating in a supreme Being who represents the eternal in human personality » (Tagore 1988 : 91)⁴⁹.

Ce qui compte aux yeux du personnage, c'est qu'il semble exister une voie pour atteindre cette libération recherchée, une voie personnelle, au bout de laquelle l'homme atteint un état de béatitude, au-delà des mots et des considérations religieuses. Ce qui prime ici est donc l'état psychique du personnage et notamment le silence (*maun*) qui accompagne son expérience. Mais c'est aussi le fait que la liberté, la libération, semble devenir quelque chose de positif, malgré le ton encore désabusé et critique du narrateur. En résumé, il ne s'agit plus seulement de fuir une situation désagréable, mais de le faire en direction d'un but bien défini.

À ce stade de l'œuvre d'Agyeya, la quête de liberté se décline donc en trois aspects principaux : i) une dimension sociopolitique et économique symbolisée par le désir de se libérer du joug de l'empire britannique et de tout ce qu'il représente comme civilisation moderne indésirable et économiquement invivable ; ii) une libération d'ordre spirituel d'après les grandes lignes de la philosophie hindoue dominante de l'époque, mais qui constitue en même temps une réponse au matérialisme de cette civilisation moderne ; et iii) une libération d'ordre plus individuel, plus esthétique aussi, axée sur la recherche du silence et de la beauté et s'inspirant de réflexions dépassant les clivages culturels et les « impératifs » littéraires.

Cependant, même si le chemin et l'accès à la libération semblent à présent possibles, il ne s'agit encore que d'une recherche, que d'un état entraperçu, comme vient le

⁴⁹ Précisons toutefois que la référence à l'universalisme n'exclut pas celle au *vedānta*. L'*advaita vedānta* – sous sa forme moderne – fait souvent partie intégrante des conceptions universalistes des auteurs hindous, lui servant parfois même de modèle : « Vivekananda saw his master Ramakrishna [...] as the incarnation of the comprehensive openness and toleration of Hinduism ; and he proclaimed the non-dualistic 'spirituality' of Vedānta as the metaphysical root and basis of universal tolerance and brotherhood, as well as of India's national identity » (Halbfass 1988 : 408).

rappeler abruptement la fin de la nouvelle. Tout à sa joie d'être parvenu au belvédère, à ce lieu magique où se dévoile la beauté du paysage, Anand est soudain renvoyé à la réalité brute de la société humaine, lorsqu'il voit l'inscription suivante écrite à la craie sur le dos d'un banc faisant face aux lointains sommets enneigés : « Celui qui s'assied ici est un fils de... »⁵⁰. La réalité humaine le frappe de plein fouet – il n'aurait jamais pensé trouver ici, en ce lieu reculé, ce qu'on trouve habituellement dans les compartiments de train. Cela le laisse sans voix (*āvāk*) : non pas silencieux (*maun*) – ce qui véhicule une idée positive – mais *sans voix*. C'est justement par l'ajout d'un bref « *hām* » (traduisible dans ce cas par la marque d'incrédulité « c'est ça ») à la suite de la citation du philosophe chinois reprise dans le dernier alinéa que le narrateur intervient encore pour introduire un effet de distanciation à l'égard de l'attitude adoptée par Anand.

« जब मैं आनन्दित होता हूँ तब मैं मौन हूँ »—हां, मैं आवाक् होता हूँ, आवाक्—निभृत, आवाक्, रहस्यमय साक्षात्कार—मानव का प्रतिबिम्ब, ईश्वर, ईश्वर का प्रतिबिम्ब मानव—बन्दों का खुदा, खुदा के बन्दे— (ASK : 476)

« Quand je suis ravi, je suis alors silencieux » – C'est ça, je reste sans voix, sans voix – la rencontre secrète, muette, mystérieuse – Īśvar, reflet de l'homme, l'homme, reflet d'Īśvar – Dieu des esclaves, esclaves de Dieu –

Cet effet d'incrédulité est d'ailleurs renforcé au niveau syntaxique par la concision de ces propositions qui contraste avec les phrases plus élaborées du premier passage mentionnant cette réflexion sur la rencontre entre l'homme et dieu. Les idéaux gandhiens semblent bien vains. Et l'idée de libération, si elle n'est plus aussi négative que dans les nouvelles précédentes, ne demeure en définitive encore qu'un rêve. Par contre, si la conception dichotomique gandhienne paraît désormais clairement inappropriée au narrateur, une nouvelle image s'impose à partir de ce récit : le poète sensible à la Beauté – que celle-ci soit simplement figurée par la nature ou qu'elle représente l'union avec une certaine forme du soi (qui n'est pas forcément le divin) et qui se traduit par ce « sentiment », cette « saveur » de la quiétude.

Le thème de la liberté s'est donc élargi par cette nouvelle. Il inclut à présent les dimensions philosophique et spirituelles (*vedānta*, shivaïsme du Cachemire, etc.), qui viennent compléter les dimensions sociales, politiques, économiques et artistiques développées dans les nouvelles antérieures et, pour certaines d'entre elles, reprises dans celle-ci, sans oublier une tonalité ironique qui relativise le tout.

⁵⁰ « यहां बैठनेवाले की मां की- » (ASK : 475).

Agyeya ne publie aucune autre nouvelle jusqu'à l'année prolifique de 1947. Par contre, c'est cette même année 1941 qu'est publié le premier volume de *ŚEJ* (le deuxième suivra en 1944). Comme cette « autofiction »⁵¹ couvre par sa rédaction les années 1931-1941, il peut être instructif de percevoir cette œuvre comme une synthèse évolutive des nouvelles rédigées dans ce même laps de temps. Avec les compléments et les précisions qu'un texte d'une telle ampleur apporte forcément par rapport aux textes vus précédemment, nous allons à présent vérifier si nous retrouvons effectivement les mêmes éléments et les mêmes lignes argumentatives sur le thème de la liberté que dans les nouvelles.

4.1.2. *Śekhar : ek jīvānī*

ŚEJ est un texte issu de la réflexion de son auteur – celui qui échappa de peu à la pendaison – sur le sens de la vie, de sa vie ; ou de celle de Shekhar, selon son narrateur – celui qui agence la vie du personnage et intervient à l'occasion dans les textes⁵². Cette

⁵¹ Ce terme, ce « genre », est problématique pour nombre de critiques (cf. à ce propos la page qui lui est consacrée sur <http://www.fabula.org/colloques> ; 15.10.2010). Dans le cas de *ŚEJ*, il me paraît pleinement justifié de nommer ainsi cette « biographie » (*jīvānī*), qui plus est si l'on se reporte à la préface de l'auteur : « Il n'y a pas un seul personnage de *Śekhar* qui ne soit, dans une plus ou moins grande mesure, un caractère composé (*composite character*). Néanmoins, ma perception et ma souffrance imprègnent *Śekhar*. Et cette imprégnation est telle qu'on ne peut simplement s'en défaire (*chutkārā*) en affirmant que chaque récit n'est au final qu'une composition littéraire à base autobiographique, que s'il ne s'agit pas d'une description de sa propre vie c'en est au moins une projection (*Projection*), une histoire personnelle. [...] Pour la véracité du portrait psychique de l'enfant, j'ai choisi dans les premiers chapitres de *Śekhar* des endroits liés aux événements de ma propre vie, puis peu à peu la vie et le champ d'expérience de Shekhar devenant adulte se sont éloignés de ma vie et de mon propre champ d'expérience, au point que j'ai moi-même eu l'impression de devenir l'observateur et l'historien du progrès d'une personne indépendante, et que je n'avais plus aucun pouvoir sur sa vie. Qu'il soit approprié ou non de dire ceci pour créer un personnage, que le personnage ait véritablement une existence indépendante ou non, qu'échappant à son statut de marionnette le personnage soit lui-même capable de diriger l'écrivain ou non : si certains sont intéressés par ces questions abstruses, ils peuvent se référer à Pirandello » (*ŚEJ*1 : viii ; la préface entièrement traduite se trouve en Annexe A). Ce type de rapport incertain et complexe entre l'auteur, le narrateur et le personnage Shekhar n'a pas manqué d'intriguer les lecteurs d'Agyeya, au point que ce dernier n'a pu échapper – malgré son désintérêt pour ce type de pratique – à l'exercice de commenter et expliquer ce rapport – en faisant notamment intervenir Shekhar dans des dialogues avec lui-même (« *Śekhar* se *sākṣātkār* » et « '*Śekhar*' : *ek praśnottarī* », dans AP : 29-38).

⁵² Voir *ŚEJ*1 : 30, mais aussi *ŚEJ*2 : 246 : « le sens de sa vie est en fait le sens de *ma* vie » (उसके जीवन का अर्थ मेरे ही जीवन का तो अर्थ है).

réflexion germe dans sa tête alors qu'il se trouve emprisonné et condamné à la pendaison. L'impulsion même à l'origine de *ŚEJ* est donc issue d'une absence totale (physique et existentielle) de liberté : le premier mot du récit est d'ailleurs « Pendaison ! » (*phāmsī !*) – le dernier mot étant, à l'inverse, *mokṣadā*, « qui donne la liberté ». La seule action qui reste permise à son auteur est de penser à sa situation, au sens et à la valeur de sa vie. Par l'excès de souffrance et de désespoir qui accompagne cette situation d'emprisonnement, l'impuissance totale avec laquelle il doit y faire face peut se transformer en impulsion menant au détachement, à la vision :

ऊपर मैंने कहा कि घोर यातना व्यक्ति को दृष्टा बना देती है, यहां यह भी कहूं कि घोर निराशा उसे अनासक्त बनाकर दृष्टा होने के लिए तैयार करती है । (*ŚEJ1 : v*)

J'ai dit ci-dessus qu'une intense souffrance rend la personne clairvoyante (*d□□□ā*, sic) ; je pourrais ajouter que l'intense désespoir, en l'amenant au détachement, la prépare à devenir clairvoyante.

Nous aurons remarqué que l'idée abstraite du chemin conduisant du désespoir à la vision se retrouvait concrètement représentée dans la nouvelle « Bandom... », où le personnage fuyait la ville oppressante pour atteindre le belvédère. Cette tension, ce mouvement entre deux pôles n'est toutefois jamais unidirectionnel. Chez Agyeya il s'agit plutôt d'un mouvement de balancier qui ne connaît jamais de point de repos ni de stabilité pour le chercheur perpétuel qu'il était⁵³.

Premier volume

La liberté en tant qu'objet de conquête apparaît explicitement dès les premières pages du roman, dans l'introduction (*praveś*). Le narrateur y raconte la fugue du jeune Shekhar, qui a alors quatorze ou quinze ans. En conflit avec sa famille, sentant son ambition entravée, il quitte la maison (*ghar chor diyā*) et part dans les montagnes environnantes. Son périple de trois jours est marqué par la présence constante de chutes d'eau, un élément naturel très fréquent dans l'œuvre d'Agyeya. C'est ainsi qu'il passe un long moment à contempler une de ces cascades pour se dire que « la vie devrait être ainsi : radieuse, pure, mélodieuse, sans obstacle, continuellement active et affranchie (*mukt*) de tous liens avec cette famille progressiste et à jamais hostile à son égard »⁵⁴. Emporté par

⁵³ Le poème « Nāc » en fournit une parfaite illustration (Agyeya 1995 : 188-189 ; cf. Annexe C).

⁵⁴ « जीवन ऐसा होना चाहिए, शुभ्र, स्वच्छ, संगीतपूर्ण, अरुद्ध, निरन्तर सचेष्ट और प्रगतिशील घरभार के बंधनों से मुक्त और सदा विद्रोही » (*ŚEJ1 : 28*).

sa colère et enthousiasmé au début par la possibilité de pouvoir librement choisir (*svicchāpūrvak*) quel chemin suivre, il finit tout de même par rentrer à la maison, abattu, défait... et surtout affamé⁵⁵ !

Le début proprement dit du récit pose tout de suite les bases de ce qui deviendra un des moteurs de la vie de Shekhar : *se défaire des liens familiaux, religieux et sociaux* afin de pouvoir choisir de manière autonome et se construire librement. Les deux premières pages (33-34) plantent le décor : sa naissance dans un chantier de fouilles sur un site bouddhique, le jour même où est découverte une boîte contenant des ossements du Bouddha Gautama. À peine est-il né que son père, sa mère, des pandits, des prêtres hindous et les moines mendiants bouddhistes se penchent sur lui, et lui prédisent qu'il deviendra, selon chacune de leurs perspectives, qui un ingénieur, qui un avocat, et qui un pratiquant de l'*ahimsā* et un phare du brahmanisme ! Le narrateur, revenant sur les circonstances de la naissance de Shekhar, ne peut que constater, amer : « Ainsi, avant même d'en être conscient, l'enfant voyait sa vie liée à une tradition »⁵⁶. Toute la suite ne sera donc qu'un effort continu pour se défaire de ces liens originels, conventionnels et imposés par l'extérieur.

Suite à cet épisode initial, une des premières expériences de Shekhar en lien avec la liberté intervient quand son perroquet s'enfuit et que le garçon l'imagine à présent « libre » (*svacchand*) d'aller où il veut (46). Faisant le lien avec cet événement quand deux perdrix rouges, que sa famille avait recueillies, tombent malades et disparaissent « mystérieusement », il imagine l'existence d'un autre monde où vivent les oiseaux et « où règne la spontanéité (*svacchandātā*), où règne la confiance, où règne l'amour, où règne la liberté (*svatantrātā*) illimitée de penser ou de jouer, et où n'existe qu'une seule règle : 'sois ce que tu es'... Ce monde devient alors pour lui un paradis (*svarg*), un rêve sans fin, la porte de la délivrance (*unmukti*) des tourments familiaux, un soutien dans sa solitude »⁵⁷. Quand Shekhar, dans les alinéas suivants, se rend avec son père dans un

⁵⁵ Cet épisode est brièvement relaté par l'auteur de nombreuses années plus tard dans un essai spécialement consacré à son parcours personnel vers la liberté : « Merī svādhīnātā : sab kī svādhīnātā » (voir KN). Le texte présente cet épisode de l'enfance comme une de ses premières expériences liées à la liberté. Toutefois, dans ce texte la fugue se termine déjà au soir du premier jour, contrairement aux trois nuits passées à l'extérieur dans le roman. Pour ma traduction de cet essai, voir l'Annexe D.

⁵⁶ « इस प्रकार बोध होने से पहले ही बालक का जीवन एक रूढ़ी में बंध गया » (ŚEJ1 : 34).

⁵⁷ « जिसमें स्वच्छन्दता है, जिसमें विश्वास है, जिसमें स्नेह है, जिसमें सोचने की या खेलने की अबाध स्वतन्त्रता है, जिसका एकमात्र नियम है, 'वही होओ जो कि तुम हो'... और वह संसार उसके लिए एक स्वर्ग, एक अत्यन्त वांछित स्वप्न हो गया, उसकी कुल यन्त्रणाओं से उन्मुक्ति का द्वार, उसके अकेलेपन में उसका सहारा » (ŚEJ1 : 47).

jardin et qu'en réponse à sa question son père lui explique que la jungle se distingue du jardin en ce que les arbres y poussent librement, dans tous les sens, il se met à nouveau à rêver à ce monde paradisiaque, où toute plante semble être libre (*unmukt, svatantra*) et peut pousser en toute spontanéité (*svacchandātā*).

और आज तक वन उसके लिए वह हैं जो नगर कभी नहीं हुए, ने होंगे... आज उसका वह पहला स्वप्न उस उच्च शिखर से उतर आया है, जंगल अब स्वर्ग नहीं रहे हैं, किन्तु उस वन-प्रेम को पुष्ट करनेवाली भी बहुत-सी बातें हुई हैं। और आज भी वह इस पिंजरे में बद्ध होकर वनों का ध्यान करता है, जहां... (SEJ1 : 48)

Et pour lui, jusqu'à présent, la jungle est tout ce qui n'est jamais devenu ville, et ne le deviendra jamais... Ce rêve initial est désormais redescendu de ses hauteurs, la jungle ne représente plus un paradis, même si de nombreuses choses sont venues nourrir cet amour de la jungle. Et aujourd'hui encore, alors qu'il est enfermé dans cette cage, il pense à la jungle, où...

Les éléments clés que nous avons précédemment vus dans les nouvelles – à savoir la recherche de liberté perçue comme la fuite d'un monde fait de contraintes et de souffrances, comme le rejet de la ville pour le monde sauvage et naturel, et son contraire l'emprisonnement – sont tous déjà présents au début du roman. Il faut toutefois distinguer trois temporalités dans ce passage. Au niveau de la diégèse, nous nous retrouvons à la fin des années 1910, quand Shekhar est encore enfant et qu'il rêve que la jungle représente un paradis spontané, en totale opposition avec l'espace contraignant et réglementé de la ville et de la vie familiale. Cette perception, antérieure aux premières nouvelles analysées ci-dessus, apparaît toutefois encore ponctuellement dans les nouvelles. Contextuellement par contre, le narrateur nous ramène au temps de la conception du récit (1930) quand, enfermé dans sa cellule, il repense à ce rêve d'enfance. Une certaine distance à l'égard de cette polarité ville/campagne s'est déjà installée, même si cette dernière résiste encore à son regard critique. Troisièmement enfin, au moment de la rédaction (1936-1941), cette image idyllique de la jungle, du village et de la campagne a cédé la place à une distanciation encore implicite dans le roman, mais clairement exprimée dans la nouvelle « Bandoñ... ».

Shekhar perçoit donc le monde de la famille, des conventions sociales, de la religion, etc. comme une cage dans laquelle il ne peut se mouvoir, au risque de se blesser ; ce dont il rêve c'est d'un autre monde : *sauvage, spontané, libre*. Conscient des limites qui lui sont imposées, le jeune Shekhar se demande toutefois si son âme (*ātman*) est elle aussi emprisonnée, incapable de « battre des ailes » (48). Cette question de la nature de la relation entre l'*ātman* et le corps, essentielle pour la métaphysique hindoue, sera au

cœur de deux de ses dernières nouvelles : « *Khitīn Bābū* » (1952) et « *Śikṣā* » (1954) (voir *infra* 4.3.1).

La première expérience de ce que nous pourrions considérer comme l'accès à une libération de type spirituel – dans le sens d'un affranchissement des limites conditionnant le monde (*saṃsāra*) et l'homme – intervient dans un épisode où Shekhar – il a alors sept ans, convaincu qu'Īśvar n'existe pas et que c'est la figure de Devī, la Déesse qui importe – se rend sur les ruines d'un palais du Cachemire jouxtant un petit lac. Fasciné par l'endroit, comme hypnotisé (*sammohan-sā*), il se déshabille complètement et se tient debout sur un des murs. Sans savoir d'où lui vient cet état étrange (d'Īśvar ? de la nature ? de la beauté ? du diable ? d'un désir refoulé ? 87), il vit là sa première et unique expérience de « *kaivalya* »⁵⁸, qu'il compare à l'expérience du Bouddha.

Si le terme « *kaivalya* » fait *a priori* penser aux systèmes du *yoga* et du *sāṅkhya*, le décor de la scène, l'importance de la déesse et la notion de rencontre (*saṅg*) évoquent par contre l'environnement du shivaïsme du Cachemire dont nous avons déjà vu l'importance dans « *Bandoṃ* », sans parler de la mention du bouddhisme.

बहुत देर बाद चौक कर उसने आँखें खोलीं, जल्दी-जल्दी कपड़े पहने, और बिना एक बार मुड़ कर देखे भी सीधा घर की ओर भागा...

वह क्या था ? ईश्वर ? प्रकृति ? सौन्दर्य ? शैतान ? दबी वासना ?

उसे नहीं मालूम । पर उसने वह संग, वह कैवल्य, फिर कभी नहीं प्राप्त किया...

वह फिर कभी वहाँ नहीं गया । बुद्ध भी, बोधिवृक्ष के नीचे दुबारा नहीं बैठे होंगे ।

Après une éternité, il ouvrit les yeux en sursaut, se rhabilla prestement et sans même jeter un coup d'œil en arrière, il s'enfuit en direction de la maison...

Qu'était-ce ? Dieu ? La Nature ? La Beauté ? Le diable ? Un désir refoulé ?

Il n'en savait rien. Par contre, cette rencontre, cette réalisation ultime ne se reproduisit plus jamais...

Il ne retourna plus jamais là-bas. Le Bouddha non plus n'était probablement pas retourné s'asseoir sous l'arbre de l'éveil.

Malgré la déjà très grande richesse des mondes référentiels mentionnés dans ces

⁵⁸ Dans le *yoga* historique, *kaivalya* est utilisé comme titre du quatrième chapitre des *Yogasūtra* de Patañjali et indique l'état dans lequel la distinction entre le sujet et l'objet est pleinement réalisée, là où la conscience individuelle se transforme en une conscience universelle et où le yogi n'est plus lié à ses actions, libéré qu'il est à présent du *saṃsāra*. Dans le *sāṅkhya*, système traditionnellement couplé à celui du *yoga*, *kaivalya* désigne l'état de libération atteint lorsque le soi individuel, le *puruṣa*, « réalise » qu'il est essentiellement différent de la matière, *prakṛti*, et de tous ses dérivés, qu'il en est *isolé*. Dans les deux cas, l'état de *kaivalya* n'est plus descriptible en terme de conscience et de sensations.

quelques lignes, le narrateur ne se limite pas à ce seul cadre. Si le lexique très fortement sanskritisé et les ruines peuvent faire penser à l'environnement des ascètes et des yogis, le décor décrit renvoie aussi à la tradition musulmane, plus précisément au soufisme. Le narrateur attribue la construction de ce palais, le Pari Mahal, à la princesse et poétesse Zebunissa (1638-1702), fille de l'empereur Aurangzeb⁵⁹. La mention de cette figure dans le texte implique donc la présence d'une tradition soufie en plus de l'idée de poésie – le narrateur est explicite quant à ce dernier point : « Peu importe qui fit construire ce palais, celui qui avait choisi ce lieu était certainement un poète »⁶⁰. À ce mélange de terminologie sanskrite et d'atmosphère soufie, le narrateur ajoute une facette supplémentaire, celle des idéaux de beauté et de pureté qui accompagnent ses représentations de la nature et qui peuvent aisément faire penser à la philosophie esthétique du shivaïsme du Cachemire.

Le narrateur précise par ailleurs qu'il s'agit là d'une expérience unique, jamais réitérée par la suite. Si cette expérience est donc marquante et capitale pour son personnage, elle ne devient pas pour autant l'unique objet de sa quête, comme elle le serait par exemple pour un yogi ou un *vedāntin*. De même, le narrateur nous montre qu'il ne s'agit pas pour Shekhar de chercher avant tout à s'affranchir de ce monde – même si l'envie transparait souvent dans les épisodes suivants – mais d'*agir dans* ce monde – les nouvelles analysées auparavant l'ont déjà montré. En ce sens, à l'instar de la plupart des intellectuels modernes indiens chez qui l'accès à la libération est désormais intrinsèquement couplé à l'action dans ce monde, sa démarche se démarque du renoncement prôné par les ascètes et les philosophes anciens⁶¹. Outre la distance constante affirmée par le narrateur à l'égard des systèmes philosophiques et religieux conservateurs (*rūṛhivād*), cette représentation de la quête de liberté cadre tout à fait avec les conceptions des intellectuels du XX^e s. Même si Shekhar est représenté comme quelqu'un qui se sent isolé, en marge de sa famille et de son entourage, son action sera toujours tournée vers la société. En ce sens, il appartient pleinement à son temps.

Par la suite, ce qui marque encore et toujours l'imaginaire du jeune Shekhar est « le sentiment que la vie qu'il mène n'est rien d'autre que détresse et obstacles (*bādhā*) »⁶².

⁵⁹ En fait, le palais doit son édification en 1640 à la volonté de Dara Shikoh (1615-1659) qui le fit construire pour son percepteur sufi Mullah Shah Badakhshi (voir Bokhari 2009 : 276-277, 279).

⁶⁰ « महल चाहे किसी ने बनवाया हो, जिसने वह स्थान चुना था, वह अवश्य कवि था... » (SEJ1 : 86).

⁶¹ Voir la section 3.2 ou, par exemple, le chapitre 14 de Gandhi (1997).

⁶² « उसे लगा, जो जीवन वह जी रहा है, वह बाधा के अतिरिक्त कुछ है ही नहीं » (SEJ1 : 95).

Assis sur un radeau qu'il s'est fabriqué, il rêve de pouvoir glisser avec le courant du Gange jusqu'à l'océan et de rencontrer là-bas la « princesse de l'île du soleil couchant » qui lui dirait qu'il a trouvé le lieu où règne l'absence de contrainte et où il sera enfin libre (*abādh*). La force de son imagination le pousse à penser qu'il est lui-même « sans contrainte (*abādh*), vaste (*viśāl*), et libre (*mukt*) » (ŚEJ1 : 95). Mais il lui faudra pourtant une fois encore retourner chez lui pour se confronter à la « réalité » (*yathārthātā*). Sa recherche de liberté (*mukti kī khoj*) n'a donc pas encore réussi à s'affranchir des limites de son imagination (97).

Dans ces pages, il s'agit par conséquent avant tout d'une liberté d'ordre *psychologique et social*, qui emprunte fortement, dans la description du narrateur, aux représentations indiennes. Mais quand Shekhar, pour exprimer la joie de sa découverte, se remémore une poésie sur le Gange, il le fait en anglais : « O mother Ganges, vast and slow ! » (95). Dans ce contexte, nous aurions pu nous attendre à un poème sur la « Mère » de la « culture hindoue » en sanskrit, ou tout au moins en hindi, mais l'auteur préfère se référer à la langue de ceux dont le sous-continent cherche justement à s'émanciper. Si nous nous plaçons du point de vue du jeune Shekhar, cela peut se comprendre assez aisément. À ce moment-là, il est encore enfant (il a huit ou dix ans) et n'a pas pris pleinement conscience de la lutte nationaliste. De plus, il baigne dans une atmosphère familiale fortement influencée par la culture anglaise. D'un point de vue herméneutique, ce passage peut être considéré comme un témoignage du caractère ambivalent de la représentation culturelle de la société intellectuelle aisée du début du XX^e s.⁶³. D'un côté, il est fait référence à l'une des sources majeures de « l'identité hindoue », le Gange, et à la notion védantique – mais probablement aussi soufie – d'un absolu, l'océan, dans lequel viendrait s'immerger le soi qui se verrait ainsi libéré des contraintes de ce monde conditionné ; de l'autre, les affinités poétiques et romantiques du personnage le portent à exprimer ses sentiments par des références anglaises, même si la tonalité et la description de ces sentiments peuvent sans autre aussi évoquer la poésie hindi du *chāyāvād*, elle-même redevable à Tagore et aux poètes romantiques anglais.

Si nous nous plaçons par contre dans le contexte de la rédaction (les années 1930), nous comprenons la présence d'un poème en anglais comme le choix du narrateur de

⁶³ Pour un développement de l'idée d'une réappropriation des doctrines et des concepts étrangers par les intellectuels et réformateurs indiens dans le but de se comprendre et de se représenter face aux étrangers, voir Halbfass (1988), notamment l'exemple de Rammohan Roy (chap. 12, « Rammohan Roy and His Hermeneutic Situation »).

montrer l'aspect foncièrement pluriculturel de son éducation. Si le roman est écrit en hindi, s'adressant par ce choix à un public hindiphone et cultivé (étant donné le langage recherché dont il est fait usage), la référence anglaise – parmi d'autres dans le texte – nous indique que l'auteur assume pleinement la part « étrangère » en lui. Cela correspond à la sensibilité propre de l'auteur, nourrie aux multiples sources culturelles qui l'ont façonné. D'autre part, le besoin de liberté exprimé ici renvoie avant tout aux conditions sociales et personnelles que le personnage cherche à fuir. Le fait de parler du fleuve « sacré » à l'aide de la langue des colonisateurs renvoie à sa constante critique de l'environnement traditionnel indien.

Juste après cet épisode, les désirs de liberté individuelle (*mukti*, 97) qui formaient jusque-là l'essentiel des aspirations du jeune Shekhar font place aux élans pour le premier mouvement de non-coopération mené par Gandhi (1920-1922). Le texte ne le précise pas, mais nous devons être en 1920 ; Shekhar a alors neuf ans. Il est à ce point enthousiaste qu'il collecte tous les habits anglais de sa famille et les brûle, suivant ainsi l'appel au *svarāj* et au refus de porter des textiles confectionnés à l'étranger. Toute la haine qu'il nourrissait à l'encontre de son entourage familial se tourne à présent contre le pouvoir étranger, contre les Britanniques et ce qu'ils représentent (102). C'est à ce moment également qu'il prend conscience – selon le narrateur des années 1930 bien sûr – de la question des langues et qu'il décide de ne plus parler que le hindi, rejetant ainsi l'anglais, son mode de communication privilégié jusque-là. En effet, à la maison, du fait de l'éducation « moderne » de son père, l'anglais est la langue de communication pour tous, à l'exception de sa mère. La première *āyā* de Shekhar était chrétienne (*īsāī*) et lui parlait anglais, tout comme son premier précepteur (*guru*), un missionnaire américain. Le garçon réfléchit et se dit que si la langue maternelle est la première que nous apprenons, alors la sienne est l'anglais, et sa mère devient par conséquent une étrangère ! Cela le choque profondément, et dès ce jour-là il se met à parler uniquement en hindi. En forçant ainsi le trait sur l'étrangeté de son rapport à la « langue maternelle », Agyeya accorde un surcroît d'importance au choix du hindi en tant que langue servant la cause des revendications nationalistes.

C'est dans une nouvelle écrite pendant la création de *ŚEJ* (« *Kavitā aur jīvan : ek kahānī* », 1937, mentionnée plus haut) qu'apparaît également la question du hindi revendiqué par le personnage de l'histoire comme langue nationale (*rāṣṭra bhāṣā*). Chez Agyeya, cette question devient donc explicite dès la deuxième moitié des années 1930, une phase pendant laquelle la question nationaliste, impliquant la revendication d'une identité linguistique et culturelle indigène, est dominante dans ses textes. Quand le

narrateur de *ŚEJ* replace cette prise de conscience linguistique dans l'enfance de Shekhar – correspondant au début des années 1920 – il le fait en lien avec le premier mouvement de non-coopération de Gandhi et l'expansion du tissage indigène des habits, le mouvement *khadi*.

Avec les aspects *politiques* et *économiques* directement liés à la question de la production des habits et du pouvoir économique que cela implique, l'aspect *linguistique* intervient donc comme un des premiers facteurs identitaires de la nouvelle conscience « gandhienne » du jeune Shekhar. C'est d'ailleurs le moyen que ce dernier adopte pour exprimer son soutien à la cause nationaliste : il se met à rédiger un drame en hindi, dans lequel il rêve d'une Inde démocratique et indépendante (*svādhīn loktantra bhārat*). Celle-ci aurait pour père de la nation (*rāṣṭrāpati*) Gandhi et lui emprunterait ses moyens de lutte pour parvenir à l'indépendance : filage et tissage manuel, rejet de la marchandise étrangère, résistance non violente (103). Faisant référence au drame *Satya Hariścandra*⁶⁴, le narrateur nous dit que la dernière scène de la pièce de Shekhar représente le rêve devenu réalité : une Inde indépendante (*svādhīn*) et sans entraves (*bādhāhīn*).

L'idéaliste Shekhar déchanté toutefois assez vite. Sa résolution de ne plus parler anglais suscite la colère de son père qui, pensant qu'il ne l'écoute pas, traite son fils d'imbécile. Cette remarque blesse Shekhar au point de le faire douter de l'existence même de la liberté : « Non, elle n'existe nulle part cette absence d'entrave (*abādh*), elle n'existe nulle part la délivrance (*chutkārā*), elle n'existe nulle part la libération (*mukti*) ! », pas même dans l'affection de son père pense-t-il⁶⁵. Derrière l'apparente simplicité de cet énoncé se cache en fait déjà tout le développement du thème de la liberté tel que nous l'avons vu dans les nouvelles. Conçue comme une *absence d'entrave*, la « liberté » devient ensuite une délivrance, un *affranchissement* de ces obstacles ; elle reste par conséquent encore dépendante de ce dont elle cherche à se défaire. Finalement, elle se transforme en libération, en *passage vers* un autre état, une autre réalité. Ces trois étapes correspondent respectivement à « Sabhyātā kā ek din », « Nambar das » et « Bandoṃ... ».

S'ensuit une longue description des traits physiques du père de Shekhar et de son caractère (stature imposante, teint clair, homme libéral mais irascible, arrogant et

⁶⁴ *ŚEJ*1 : 103. *Satya Hariścandra* est un drame de Bharatendu Harishchandra qu'il a rédigé en 1875 comme libre adaptation d'une pièce bengalie (voir Dalmia 1997 : 302).

⁶⁵ « नहीं, कहीं नहीं है वह अबाध, कहीं नहीं है छुटकारा, कहीं नहीं है मुक्ति ! » (*ŚEJ*1 : 104).

autoritaire) qui en font à ses yeux l'égal des Aryens venus envahir le pays. Shekhar se souvient que son père revendiquait une autorité totale sur ses enfants. Si le narrateur associe le père aux Aryens, le lecteur pourra également penser, sans trahir le texte, que cette description de l'autorité paternelle, avec le rejet qui l'accompagne, peut évoquer le pouvoir britannique – et ce d'autant plus clairement que son père lui inculque effectivement une éducation très britannique. La personnalité du père inclut ainsi dans la même personne deux facettes du pouvoir en Inde, contre lesquelles le héros du récit se révolte de manière égale : le pouvoir brahmanique (héritage des Aryens) et le pouvoir colonial britannique. Mais si Shekhar éprouve une aversion pour cette double autorité, il n'en reste pas moins fasciné par son père... jusqu'au jour où ce dernier le pousse à agir à l'encontre de ses principes gandhiens, ce qui l'amène à rejeter dans un même élan et son admiration pour son père et son respect pour Gandhi (113)⁶⁶. Dans cet épisode, la quête de liberté revêt donc essentiellement une dimension *psychologique* et *familiale* (le jeune enfant qui cherche à fuir l'autoritarisme de son père) couplée à une dimension *politico-économique* (l'adhésion de Shekhar au mouvement gandhien puis le rejet de l'autorité paternelle symbolisant les pouvoirs britannique et brahmanique), ainsi qu'à une dimension *linguistique* (revendication du hindi comme langue maternelle et rédaction d'un drame politique en hindi).

Quelques paragraphes plus loin déjà intervient un autre épisode faisant référence à l'idée de délivrance. En lien avec un poème de Dante Gabriel Rossetti (1828-1882)⁶⁷ le narrateur s'exprime dans ce passage à la première personne, insérant son propos dans le cadre de son séjour en prison, dans la nuit précédant sa pendaison annoncée (113-115). Le point de vue n'est plus celui de l'enfant seulement ; il devient multiple, réunissant la vision du révolutionnaire fictionnel Shekhar, le souvenir vivace de l'auteur ayant vécu cet épisode, et le regard du narrateur écrivant ces lignes⁶⁸. Le passage parle de la mort et du rapport des gens à celle-ci, la comparant au moment désagréable d'une opération

⁶⁶ L'appel de Gandhi à brûler tous les habits produits en Angleterre ne fit pas que des convaincus parmi les nationalistes. Ainsi Tagore se refusa à suivre cet appel, n'y voyant qu'obéissance aveugle et absence de raison (voir Tagore 1961 : 269-270). Si les motifs poussant Shekhar à abandonner la voix gandhienne ne sont pas aussi rationnels, cette séquence traduit également la distanciation opérée par le narrateur et devenue effective au moment d'écrire ce livre – c'est d'ailleurs au sein de cette séquence que celui-ci intervient pour la première fois à la première personne pour commenter son rapport à Shekhar (108).

⁶⁷ Peintre, dessinateur et poète britannique d'origine italienne, il fut un des fondateurs du préraphaélisme. Dans le texte, le poème – les derniers vers de « Known in Vain » – est en anglais, avec traduction hindi en note.

⁶⁸ Sur l'usage de ces multiples identités dans *SEJ*, voir Malinar (1997 : 242-245) et Soni (2001).

telle que l'extraction d'une dent : « après la douleur intense, l'apaisement, la délivrance (*chutkārā*). La mort est pareille... »⁶⁹. La mort correspondrait donc à une *extinction de douleur*. « Correspondrait », car ce n'est pas si simple en fait. Le narrateur n'oublie pas qu'une dent arrachée implique saignement et inflammation. Mourir n'est pas simple, et la délivrance qui semble suivre la mort paraît illusoire à ce stade. Suite au paragraphe incluant le mot « *chutkārā* », le narrateur utilise à deux reprises le terme de *mukti* pour montrer en quoi ce désir reste inassouvi dans cette situation de confrontation imminente avec la mort :

केवल यह तृप्त न होनेवाली भूख, यह किसी चरम ध्येय की पागल मांग, यह मुक्ति का विवश आकर्षण, यह नहीं बस होता है... मृत्यु के पंख उस पर से बीत जाते हैं, लेकिन उनकी छाया उसे नहीं ग्रसती, कैसा ही उद्दीप्त छोड़ जाती है...

मृत्यु के पंखों में बसा है अनन्त निशीथ का अंधकार, लेकिन मुक्ति है एक असह्य देदीप्यमान ज्वाला... (SEJ1 : 114)

Cette faim insatiable, cette folle demande d'un idéal suprême, cette inévitable attirance vers la libération (*mukti*), tout cela ne suffit pas... Les ailes de la mort passent au-dessus de lui, mais leur ombre le laisse indemne, l'abandonne tel quel, enflammé...

Elle loge dans les ailes de la mort, l'obscurité de la nuit éternelle, au contraire de la libération (*mukti*), cette flamme ardente et insoutenable...

La notion de *mukti* dans ces lignes implique prioritairement le rejet de la mort et la jouissance dans cette vie-ci, évoquant une fois encore la figure de Tagore. Il se détourne en ce sens de la notion brahmanique de libération conditionné par le renoncement. Pourtant, le narrateur utilise ici, pour décrire la mort (*mṛtyu*) et la libération (*mukti*), un nombre important de termes techniques directement empruntés au sanskrit, comme *tṛpta* (rassasié, satisfait), *niśīth* (cœur de la nuit), *dhyeya* (à méditer, à imaginer), *grasati* (elle dévore, avale), *dedīpyamān* (étincelant, éclatant). La libération telle que le narrateur la conçoit ne correspond pas non plus à l'idée de l'extinction bouddhique du *nirvāṇa* : si l'image de la flamme est aussi évoquée, la libération n'est pas comparable ici à l'extinction de cette flamme comme dans la représentation bouddhique ; au contraire, elle brille intensément, de manière insoutenable. Un autre élément encore fait penser que Shekhar cherche à se distancier des maximes anciennes. S'il a souvent entendu dire que seul celui qui connaît la mort connaît aussi la vie, il estime plus simple et plus juste de dire que seul celui qui connaît la mort fait de la vie le bien le plus précieux. Nous sommes donc loin de la connaissance libératrice du *jñāna-yoga*. Ce qui prime chez lui est

⁶⁹ « एक तीखा दर्द होता है, और फिर शांति मिलती है, छुटकारा हो जाता है। मृत्यु भी वैसी है... » (SEJ1 : 114).

la vie elle-même, sa jouissance.

L'avant-dernière page du roman (volume 2) reprend d'ailleurs cette double métaphore de la flamme opposée à l'ombre et de la libération opposée à la mort. Derrière l'apparente absence de sens de la vie⁷⁰ se déploie en fait une nouvelle perception de la réalité : le narrateur (celui-ci intervient encore une fois à titre personnel) se perçoit comme une « ombre, un rêve, un ressenti sans forme, une séparation, un mystère »⁷¹. Rien n'indiquerait de prime abord que le narrateur de *SEJ* ait saisi le sens de la/sa vie après ce périple autofictionnel. Pourtant, derrière le caractère apparemment négatif de la phrase (les préfixes « *nir-* » et « *vi-* » par exemple), l'isotopie /non concret/ que partagent quasiment tous ses termes (« *chāyā* », « *svapna* », « *nirākār* », « *vijog* » et « *rahasya* ») ouvre la porte sur une nouvelle conception de la vie. Le nihilisme du début semble s'être effacé au profit d'une vision où prime le mystère et l'incertitude, évoquant la possibilité d'un autre monde et une certaine forme d'immatérialité.

Dans l'alinéa suivant, le narrateur défie directement la mort, la tutoyant avec dédain ou mépris, en usant du « *tū* » d'intimité. Pour lui, elle n'est qu'une ombre ; en tant que telle elle n'a donc aucune emprise sur lui. Mais le narrateur, en tant qu'être humain, est plus que cela, il est une pensée qui se propage continuellement et qui, tout en se brûlant aux feux qu'elle a elle-même provoqués, ne s'éteint ni ne meurt. La mort peut bien briser son corps mais la flamme reste :

मृत्यु, तू भी तो छाया है—ग्रस ले इस छाया को यदि सकत है तुझमें—यदि साहस है... मशाल को तोड़ दे, कुचल दे, मटियामेट कर दे—देह मशाल है और उसे एक दिन जलकर मटना ही है, पर उसकी लौ तो ऊपर उठती है,— वह, और वह, और वह—तेरे चंगुल से परे, तुझे चुनौती देती हुई, अक्षय, मुक्त...
ग्रस उसे, छू उसे, यदि सकत है तुझमें, यदि साहस है...

Mort, toi aussi tu n'es qu'une ombre – saisis-la cette ombre, si tu en es capable – si tu l'oses...
Brise-la cette torche, écrase-la, détruis-la – le corps est une torche et un jour il doit disparaître en se consumant, mais sa flamme, elle, s'élève – elle, et elle, et elle – échappant à tes griffes, te défiant, impérissable, libre...
Saisis-la, touche-la, si tu en es capable, si tu l'oses...

Le symbolisme de la flamme est vaste. Afin de nous limiter au contexte de ce roman nous pouvons toutefois le comprendre selon deux perspectives. Soit la flamme représente,

⁷⁰ « La vie a perdu son sens, sa réalité, son ordre, son mouvement, elle a tout perdu » (जीवन ने अर्थ खो दिया है, यथार्थता, व्यवस्था, गति सब-कुछ खो दिया है, *SEJ* 2 : 251).

⁷¹ « एक छाया हूं, एक स्वप्न, एक निराकार आक्रोश, एक नियोग, एक रहस्य » (*SEJ* 2 : 251).

dans une perspective spirituelle, la soif du désir, la soif de vivre qui entretient le processus de combustion – le processus transmigratoire du *samsāra* – empêchant la personne de renoncer à ce monde et l'enchaînant à ce dernier au-delà des morts successives ; elle véhicule dans ce cas un sens négatif du fait qu'elle empêche la libération ultime, le *mokṣa*. Soit elle symbolise, dans une perspective matérialiste, l'énergie qui fait agir l'individu malgré la mort inévitable tout en la défiant constamment par ses actions. Dans le premier cas, le but final est qu'elle finisse par s'éteindre avec le corps. Le passage cité ne favorise cependant pas cette lecture. Au contraire, le fait d'associer la flamme à l'idée de liberté et de la valoriser en disant d'elle qu'elle défie la mort et lui survit incite à interpréter cette séquence selon le second cas.

Un élément introduit toutefois une nouvelle ambiguïté : le terme utilisé pour « flamme », *lau*, signifie aussi, lorsqu'il est issu du sanskrit *laya*, « attachement à, dissolution, absorption dans ». Cette flamme peut donc aussi se comprendre comme le symbole d'une entité impérissable absorbée dans un absolu indéfini. Étant donné que l'extrait en question provient de la fin du deuxième volume, publié en 1944, il ressort que cette interprétation fait réellement sens du moment que l'on se remémore l'analyse de la nouvelle « Bandoṃ... », écrite en 1943. Toutefois, cette conception de la liberté et du cadre métaphysique dans lequel elle s'insère reste encore sujette à questionnement chez Agyeya, comme nous l'avons montré dans l'analyse précédente des nouvelles.

Au vu du développement de l'œuvre d'Agyeya, il paraît cependant peu probable que cette dernière interprétation soit celle qui convienne pour cette autofiction. Non, la deuxième interprétation, qui conçoit la flamme comme énergie et désir humain valorisé, est celle qui s'impose ici.

Ce qui est acquis – ou à tout le moins revendiqué – à la fin de *ŚEJ* est la conviction que la liberté est possible en dehors de la mort du corps ; la notion de *videhamokṣa*, de libération après la mort, n'entre pas en ligne de compte dans ce roman. Au contraire, c'est plutôt dans son rapport à la mort que l'existence de l'être humain acquiert une nouvelle dimension, la surpassant et affirmant sa liberté grâce à elle. Cette conception de la liberté et de son rapport à la mort, telle qu'introduite dans ce texte, anticipe le long développement qui fera l'objet de AAA.

Revenons au récit, là où nous l'avions laissé dans le premier volume. Le narrateur le continue par la phase nihiliste (*nā'sti*, *ŚEJ*1 : 115) du personnage et la nouvelle vie que celui-ci entame. Subissant les tourments psychosomatiques de l'adolescence et découvrant, sans n'y rien comprendre, l'éveil de la sexualité, Shekhar se sent prisonnier

de son corps. Seule la musique d'un compositeur anglais – dont il ne se souvient pas du nom – lui permet de retrouver un sentiment de liberté (*mukti*) à l'égard de ce corps, à l'image de la chrysalide sortant de son cocon pour se transformer en papillon (136-37).

Suivent plusieurs épisodes consacrés à ses amours adolescentes, avant que n'intervienne un nouvel événement capital dans son développement : il entend sa mère dire qu'elle ne lui fait pas confiance. Un monde s'écroule. Le désespoir, la révolte, la haine s'installent en réaction à cette nouvelle perte : « Shekhar avait déjà perdu son père, sa mère, [sa sœur] Sarasvati, [son amie] Sharda et à la fin il s'était perdu lui-même »⁷². Quelques pages plus loin, un nouvel épisode intervient, en lien avec la mort et le désir de délivrance. Shekhar, qui observe avec tristesse sa jeune voisine malade de la tuberculose, éprouve avec mélancolie l'envie d'être délivré de cette vie (*chutkārā*, 171). Enfin, la dernière occurrence de cette notion dans le premier volume fait référence quelques pages plus loin au passage à l'âge adulte et à la compréhension du sentiment amoureux et érotique à l'origine de toute la création et du malaise qui habite Shekhar depuis quelque temps. Ce jour-là, l'adolescent réalise « qu'il est accompli, qu'il est libre (*mukt*), et qu'il est un homme »⁷³. Sans cesse revient donc l'idée d'une transformation, d'un *changement d'état* en lien avec le sentiment de liberté (comme la chrysalide se transformant en papillon ou l'enfant devenant un adolescent). À la potentialité sexuelle correspond ici la possibilité de la liberté.

Lorsqu'elle est analysée dans son rapport au thème de la liberté, toute la seconde partie de ce premier volume tourne donc essentiellement autour de la double question de la *mort* et du *désir* – nous pourrions dire, selon le langage freudien auquel Agyeya ne fut pas indifférent, que le besoin et la quête de liberté chez le jeune Shekhar ont pour cause première les instincts de vie, Éros, et de mort, Thanatos. À ce stade de son développement psychosocial Shekhar ne conçoit pourtant la liberté que comme une *fuite* : fuite de la famille et de ses contraintes, fuite devant la mort environnante et les séparations amicales, fuite dans la lecture de la poésie romantique. Mais aussi, dans les dernières pages du volume (196 sq.), rejet de sa condition de brahmane : encore une fuite, socioreligieuse cette fois, qui le pousse à vivre parmi les membres de l'autre extrémité de l'échelle sociale indienne, les « intouchables » (*achūt*). Tout ce premier volume de *ŚEJ* correspond donc à la perspective des premières nouvelles que nous avons

⁷² « शेखर पिता, माता, सरस्वती, शरदा और अन्त में स्वयं अपने को खो चुका था » (*ŚEJ*1 : 167). Sur le rapport de Shekhar à ses sœurs, voir Soni (2001).

⁷³ « वह संपूर्ण है, मुक्त है, और पुरुष है » (*ŚEJ*1 : 177).

analysées : la liberté est essentiellement abordée comme un moyen pour fuir un ensemble de conditions contraignantes et désagréables. Le résultat pour autant ne correspond jamais aux attentes, et l'espoir de liberté se conclut systématiquement en un échec. Cela change-t-il avec le second volume ?

Second volume

Le début du second volume synthétise cette idée de déroute : « Il lui semble que rien n'est vrai. [...] Pourtant, sans la réalité, il ne peut rien être. Shekhar fuit sa défaite, il fuit sa douleur »⁷⁴. La suite immédiate revient sur d'autres expériences similaires de l'étudiant et la fuite qui s'ensuit systématiquement. Ceci le mène au Cachemire, en quête de la beauté (*saundarya*) immaculée des montagnes (19). Cet idéal de beauté représente à présent l'objet principal de sa quête : « La quête de la vérité (*satya*), la quête de la connaissance (*jñān*), la quête de la libération (*mukti*) étaient vides [de sens] ; ce qui importait avant tout c'était cette envie de rechercher la beauté ! Le passé était mensonge. Il ne contenait aucune montagne fertile – uniquement des sépultures (*samādhi*) ! »⁷⁵

Le vocabulaire très sanskritisant ainsi que la géographie de ce passage soulignent une fois encore le background philosophico-religieux du narrateur. Toutefois, l'insistance avec laquelle l'importance de la beauté est valorisée montre qu'il ne s'agit pas ici d'une quête yogique ascétique. L'expérience esthétique y joue un rôle autant sinon plus important que les dimensions métaphysiques et existentielles qui sous-tendent la quête libératrice dans le *yoga* ou le *vedānta*. En ce sens, ce passage évoque avant tout la dimension *esthétique* de l'expérience libératrice et rejette les considérations purement gnoséologiques.

Par cette approche, Agyeya s'inscrit en plein dans l'orientation générale de cette première moitié de XX^e s. qui voit les intellectuels indiens privilégier d'autres modes que la connaissance (*jñāna*) pour atteindre la libération. Parmi les auteurs que nous avons vu dans le chapitre précédent, c'est bien sûr de R. Tagore que la sensibilité et la démarche intellectuelle d'Agyeya se rapproche le plus.

Suite à cet épisode, Shekhar s'inscrit à l'université pour y faire son master. Après quelques mois, il s'engage comme volontaire au sein du parti du Congrès (28 sq.). Mais il est rapidement déçu par le comportement des représentants du parti, qui abusent de

⁷⁴ « उसे लगता है कि कुछ भी सत्य नहीं है [...] लेकिन वह सत्य के सिवा कुछ हो नहीं सकता। शेखर अपनी पराजय से भाग रहा है, अपने दर्द से भाग रहा है » (SÉJ2 : 3).

⁷⁵ « सत्य की खोज, ज्ञान की खोज, मुक्ति की खोज तो सुनी थी, सौन्दर्य की खोज करने वाला जिज्ञासु वह पहला ही था ! अतीत झूठा था। कोई शश्व-श्यामला पहाड़ी उसमें नहीं थी—केवल समाधियाँ ! » (SÉJ2 : 19).

leur pouvoir à l'égard des volontaires sous prétexte que ceux-ci doivent, selon la philosophie gandhienne en vigueur, renoncer à leur amour-propre et accepter de faire toutes les tâches qui leur sont demandées, aussi déplaisantes fussent-elles. Les leaders (et il faut aussi lire Gandhi par là) prônent le détachement (*tyāg*), l'action désintéressée (*niṣkāṃ karm*) et l'absence de hiérarchie sociale, mais en réalité les rôles restent clairement déterminés selon Shekhar : les leaders, issus de l'élite, dominant, et les opprimés (*paddalit*) sont condamnés à ne jamais pouvoir se relever, à ne jamais pouvoir demander la réciprocité aux décideurs :

त्याग... त्याग मापने के लिए हर एक का अपना-अपना गज़ होता है—और वह गज़ होता है उस व्यक्ति का अपना त्याग करने की क्षमता... जो खुद कभी त्याग नहीं करता, वही हर जगह, हर समय त्याग की प्रशंसा करता है— (ŚEJ2 : 39).

Le renoncement... Chacun possède son propre étalon pour mesurer le renoncement – et cet étalon correspond à sa propre capacité au renoncement... Celui qui personnellement ne fait jamais preuve de renoncement est le même qui loue le renoncement à chaque occasion...

Clairement, le renoncement (*tyāg*) n'est pas une valeur valorisée par Shekhar, surtout lorsqu'elle paraît être à sens unique. Si le lien entre renoncement et action vers la liberté peut faire sens chez Gandhi selon Mukherjee (2010), il est évident que cette association ne fonctionne pas pour Agyeya. La lutte menée pour la libération (*mukti*) sur le modèle gandhien sonne creux aux oreilles du volontaire Shekhar : « Libération (*mukti*), autonomie (*svarāj*), indépendance (*svatantrātā*) : que de belles paroles ! »⁷⁶. Qui plus est, Shekhar ne peut accepter cette théorie selon laquelle les Indiens ne seraient pas encore mûrs pour obtenir leur autonomie (*svādhīnātā*, 40). Nous reconnaissons là une critique à l'égard des membres modérés du Congrès qui, au milieu des années 1920 et sous la direction de Gandhi, estimaient que le pays ne serait légitimement en droit de revendiquer sa plaine indépendance que lorsque tous ses citoyens formeraient une société suffisamment « civilisée », et qui reproduisaient ainsi le discours des colonisateurs britanniques – notamment formulé par J.S. Mill plus d'un demi-siècle plus tôt (voir 3.1.2).

Le contexte de ces lexicalisations de la « liberté », ainsi que le sens qui leur est attribué renvoient clairement ici à la notion d'indépendance *politique*. La dimension psychologique, personnelle ne constitue plus le souci premier du narrateur à travers son personnage, même si ce dernier est encore en plein processus d'affirmation de soi et de

⁷⁶ « मुक्ति, स्वराज, स्वतन्त्रता—कितने सुन्दर शब्द ! » (ŚEJ2 : 39).

recherche d'une pensée autonome.

Poursuivant ce questionnement politique, le chapitre suivant nous montre Shekhar pour la première fois en prison, suite à un incident et une erreur commise à son égard. Menottes aux poignets, il mesure soudain l'importance vitale de la liberté (*svādhīnātā*, 46) et s'étonne de ne pas s'en être plus préoccupé plus tôt. Ce séjour lui fait prendre conscience de la portée nationaliste de l'usage du terme « Bhārat » (47) et de la gloire de ses ancêtres les rishis, les Rajputs ou les Aryens. En lui s'éveille aussi un sentiment révolutionnaire.

À cette occasion, il rencontre un prisonnier, révolutionnaire de longue date, qui lui fait comprendre les limites de la non-violence et le tort que cette pratique peut causer à la lutte nationaliste. Shekhar apprend ainsi à hiérarchiser les valeurs pour lesquelles il paraît juste de lutter : prioritairement les valeurs humanistes puis les idéaux nationalistes et sociaux, et après seulement ceux relatifs à la religion (*dharma*), car ils mènent trop fréquemment au fanatisme religieux (*dharmāndhātā*) au détriment des valeurs individuelles (50). Shekhar doit revoir son jugement, lui qui plaçait l'intérêt de la société au-dessus de tout :

'तब जहाँ मानव और मानव का सवाल आए, वहाँ राष्ट्रियता भी विघ्न हो सकती है ?'

'अवश्य ! यूरोप में ऐसा समय आ चला है कि राष्ट्रियता पाप हो जाएँ—वहाँ राष्ट्रिय संगठन अब मानव की स्वाधीनता में विघ्न हो गया है । [...]

अभिमान या अहंकार एक सामाजिक कर्त्तव्य भी हो सकता है, शेखर के लिए यह एक नया दृष्टिकोण था । (SJE2 : 51)

[Shekhar :] « Alors, quand il est question de l'être humain, l'identité nationale (*rāṣṭriyātā*) peut aussi représenter un obstacle ?

[Vidyabhushan :] – Bien sûr ! En Europe, les temps sont tels que l'identité nationale peut aussi devenir un mal – là-bas, le nationalisme s'est transformé en obstacle à la liberté des hommes (*mānav kī svādhīnātā*). » [...]

L'amour-propre, la dignité pouvait aussi être un devoir social ; pour Shekhar c'était là un nouveau point de vue.

Ce passage est intéressant à plus d'un titre. D'une part, il présente une hiérarchie des valeurs qui traversera toute l'œuvre d'Agyeya, même si dans le cas présent elle ne concerne encore que le jeune Shekhar. D'autre part, il montre clairement que la notion de « liberté », au sens large, occupe une place centrale et capitale parmi l'ensemble des enjeux sociaux, politiques, économiques, religieux et surtout humains. Si la liberté ou l'indépendance personnelle représente la valeur ultime et inaliénable – tant qu'elle ne privilégie pas la vanité et qu'elle s'inscrit dans un projet de société –, elle s'insère ici dans

le contexte plus large et incontournable de la lutte nationaliste pour l'indépendance économique et politique du pays, associée à la question épineuse des idéaux religieux, du fanatisme fréquent que ceux-ci provoquent et de l'intolérance à l'égard des individus (*vyaktigat asahiṣṇutā*, 50) qui en résulte – nous trouvons déjà en germe cette suspicion à l'égard du fanatisme religieux, qui va devenir la principale préoccupation de ses nouvelles de 1947.

S'interrogeant sur l'utilité et la validité de la violence qu'il a toujours rejetée, soupesant la valeur de l'approche révolutionnaire, Shekhar est confronté à une nouvelle perspective et à de nouvelles questions :

शासन क्यों है ? क्या वह स्वाधीनता में बाधक नहीं है ? क्या उसके बिना हम रह सकते हैं ? क्या उसे हम नष्ट भी कर सकते हैं ? कैसे कर सकते हैं ?
 अगर मुक्ति की ओर बढ़ना ठीक है—और ठीक वह नहीं कैसे हो सकता है । तब शासन-सत्ता का होना बुरा है—है नहीं, तो हो सकता है । कब ? और उस समय क्या आदर्श है हमारा जिसके लिए रोष कर युद्ध करना, अहंकार करना, धर्म हो जाता है ?
 और रोष—युद्ध—हिंसा क्या हिंसा करना उचित है ? यदि विद्याभूषण का तर्क ठीक है, तो उचित है और धर्म भी हो सकती है । (SĒJ2 : 52)

Pourquoi y a-t-il un gouvernement ? N'est-il pas un obstacle à la liberté (*svādhīnātā*) ?
 Pouvons-nous vivre sans lui ? Pouvons-nous le détruire aussi ? Comment le faire ?
 S'il est juste de progresser vers la liberté (*mukti*) – comment ne le serait-ce pas ? – le pouvoir gouvernemental est un mal alors – et s'il ne l'est pas, il peut le devenir. À quel moment ? Et s'il le devient, avons-nous un idéal qui puisse justifier notre lutte contre ce pouvoir et pour notre dignité ?
 Et la colère, la lutte, la violence ; est-il juste d'user de la violence ? Si l'argument de Vidyabhushan est correct, la violence est légitime et peut même devenir un devoir (*dharma*).

La question de la légitimité de la violence, des circonstances de son utilisation et de son profit éventuel taraude l'esprit de Shekhar. Il faut se souvenir que le problème de la violence, *hiṃsā*, est au cœur des débats de l'époque, puisque toute la philosophie de Gandhi, et des volontaires du Congrès qui en adoptent les principes, repose justement sur le refus de celle-ci, au profit de son opposé, *ahīmsā* (la « non-nuisance », plus fréquemment traduit par « non-violence »). Mais cette position, dont Gandhi fut le fer de lance, avait aussi ses détracteurs, à l'instar du fondateur de l'Indian National Army (INA), S.Ch. Bose, ou avant lui de « l'extrémiste » B.G. Tilak qui s'inspirait de l'enseignement de la *Bhagavadgītā* pour justifier l'usage de la violence dans les cas où la cause paraît socialement juste et que le pur intérêt personnel est absent. Mais le personnage historique qui inspire probablement le plus les propos de Vidyabhushan – sans que le

narrateur n'en fasse explicitement mention – est probablement le communiste M.N. Roy, devenu plus tard un humaniste radical, qui n'excluait pas l'usage de moyens violents du moment que les circonstances l'exigent (voir 3.2.11).

Face aux dernières résistances du jeune prisonnier, son compagnon révolutionnaire, Vidyabhushan, cherche à prouver le bien-fondé de sa théorie par l'exemple d'un patient gravement malade. Le narrateur lui fait utiliser le terme « *mukti* » dans ce cas :

और लाइलाज रोग का रोगी अगर दर्द से तड़प रहा हो, तो उसे मारक मुक्ति देने में भी हिंसा नहीं है, यद्यपि उसकी जान ले ही गई होगी। यहाँ फिर हिंसा एक सामाजिक कर्तव्य के रूप में आती है। रहा उपयोगिता का प्रश्न—सो मैंने जो उदाहरण दिये हैं, उनमें उसकी उपयोगिता ही उसका प्रमाण है—हाँ, यह ध्यान रखना कि व्यक्तिगत स्वार्थ नहीं, सामाजिक उपयोगिता ही उसका प्रमाण हो सकती है। (*ibid.* : 53)

Si un patient atteint d'une maladie incurable se tord de douleur, lui donner une mort libératrice (*māraṅ mukti*) n'est pas un acte violent (*hiṅsā*), même s'il doit y perdre la vie. Dans ce cas également, la violence se transforme en devoir social. Reste la question de son utilité – dans les exemples que j'ai donnés, c'est son utilité même qui en est la preuve ; c'est vrai, il faut aussi garder à l'esprit que la preuve de son utilité ne peut se fonder sur l'intérêt personnel et égoïste mais uniquement sur le bien collectif (*sāmājīk upāyogitā*).

Selon ce schéma, la justification de la violence se mesurerait donc à l'aune de son *utilité*. Nous constatons par cette remarque de Vidyabhushan que la philosophie utilitariste formait également, à côté des interprétations néo-védantiques de Tilak, la base du discours nationaliste légitimant l'usage de la violence. Toutefois, la notion de « société » ici évoquée ne doit pas être comprise, nous dit le révolutionnaire, comme une norme abstraite ou comme une entité inscrite dans un système hiérarchique des sociétés. Non, ce concept fait référence à un ensemble constitué d'*individus singuliers*.

Bien que Shekhar reste encore indécis et plutôt réticent à cette nouvelle façon de concevoir la lutte pour l'indépendance, les paroles qu'il entend là auront plus tard un effet capital sur son comportement à l'égard de la société. De fait, quelques pages plus loin (72), Shekhar discute de la violence avec un très ancien détenu, Baba Madansingh. Celui-ci compare la validité des approches violentes et non violentes et montre à Shekhar la nécessité de cibler ses actions. Par exemple, un boycott économique trop large, contre le monde entier, n'apportera pas l'autonomie (*svādhīnātā*) escomptée.

Outre le contexte sémantique de la discussion encadrant cette notion d'indépendance, l'utilisation faite dans le texte par Madansingh des lexies de « liberté » montre une claire volonté de distinguer les domaines d'application respectifs de ces termes. Ainsi quand, quelques pages plus loin (79), Madansingh s'entretient à nouveau

avec Shekhar au sujet de l'action politique et du conflit que celle-ci peut susciter entre les intérêts sociaux et les individus, il se montre critique à l'égard de la société indienne et de son individualisme – au contraire de l'Occident, dit-il, qui place la société au premier plan (!) – en prenant pour exemple la recherche de la libération ultime (*mukti*) qui se conçoit en Inde comme une quête personnelle, spirituelle, menée à l'écart des structures sociales. L'ensemble du paragraphe présentant un intérêt majeur par rapport au contexte historique et aux liens entre société et individu, spiritualité et réalisme, Inde et Occident, il me paraît utile de le traduire en entier. Baba Madansingh répond aux questions de Shekhar sur la violence et la non-violence :

‘प्रश्न अवश्य सामाजिक भी है। मुझे दीखता है कि हमारा भारतीय जीवन और दर्शन अंतर्मुखी और व्यक्तिवादी है—जैसे, हम मुक्ति का साधन यही मानते हैं कि जहाँ तक हो सके, अपने को समाज से अलग खींच ले और ‘आत्मानं विद्धि’। इस व्यक्तिवाद का परिणाम है कि हम पाप-पुण्य भी व्यक्तिगत ही समझते हैं। तभी तो हमारे धर्मात्मा लोग साँपों को दूध पिलाना भी पुण्य समझते हैं। सामाजिक दृष्टि से यह हिंसा है। दूसरी ओर पश्चिम का जीवन और दर्शन हमारे बिलकुल वपरीत है। वह बहिर्मुखी और समाजवादी है। उसका मानदण्ड भिन्न है। उनकी समझ में हमारा दृष्टिकोण आध्यात्मिक कलाबाज़ी और कायरता है। हम उन्हें निकृष्ट यथार्थवादी कह सकते हैं। वह हमें थोथे अध्यात्मवादी कह सकते हैं। पर इस गाली-गलौज से भी यह बात नहीं छिपती कि हम दोनों एक दूसरे के आदर्श नहीं भूल सकते। खासकर हम लोगों को अपने आदर्शों में सुधार की जरूरत है। क्योंकि हम नीचे हैं’ कुछ देर चुप रहकर बाबा मुस्कराए, ‘भेड़ों की तरह झुण्ड बाँधकर रहेंगे, तो भेड़-चाल चलनी पड़ेगी। भेड़-चाल का सभ्य नाम संस्कृति है।’ (SEJ2 : 79)

‘La question est certainement de nature sociale aussi. Je constate que notre mode de vie indien, notre philosophie, est de nature introspective (*antarmukhī*) et individualiste : par exemple, nous trouvons juste que la libération s’accomplisse (*mukti ka sādhan*) autant que possible hors de la société, ‘en se connaissant soi-même’ (*ātmanaṃ viddhi*). Il résulte de cet individualisme que nous considérons même la question du bien et du mal comme purement personnelle. Par conséquent, nos hommes de vertu (*dharmātmā log*) trouvent juste de donner du lait à un serpent. D’un point de vue social, c’est un tort (*himsā*). La vie occidentale pour sa part, sa philosophie, est tout le contraire de la nôtre. Elle est tournée vers l’extérieur et la société. Ses valeurs sont différentes ; selon elle, notre point de vue est une acrobatie et une lâcheté spirituelle. Nous pouvons les traiter de vulgaires réalistes et ils peuvent nous cataloguer de spiritualistes creux. Mais ce que ne peuvent cacher ces insultes mutuelles, c’est le fait que nous ne pouvons ignorer nos idéaux réciproques ; spécialement nous qui devons réformer nos idéaux, puisque nous sommes inférieurs’. Après un temps de silence, Baba reprit, le sourire aux lèvres : ‘En nous comportant comme un troupeau de moutons, il nous faudra bêtement agir comme eux. Le terme poli pour ce comportement est « culture » (*saṃskṛti*)’.

Ce discours de Madansingh met le doigt sur plusieurs problèmes capitaux pour l'époque. Il reprend notamment un leitmotiv d'alors (contextuellement, nous sommes en 1930 à

peu près) : celui de l'Inde qui devrait apprendre et s'inspirer du savoir scientifique et technologique du monde occidental alors que ce dernier devrait à l'inverse profiter de l'expérience indienne en matière de sagesse et de spiritualité – un *topos* depuis que Vivekananda en a fait un « mantra » de la rhétorique nationaliste. Mais ce qui distingue le discours du prisonnier du roman de celui du Bengali, c'est son côté critique à l'égard de la valeur de cette soi-disant « spiritualité indienne ». Si les nationalistes dans la lignée de Vivekananda perçoivent l'Inde comme le foyer mondial de la spiritualité et en tirent toute leur fierté, le révolutionnaire refuse quant à lui d'y voir l'étalon de toute mesure. L'individualisme spirituel ne peut tout justifier : la valeur d'une action individuelle doit se mesurer au degré de violence qu'elle engendre dans la société. Hautement valorisée dans le contexte hindou, la notion de *mukti* telle qu'elle est présentée au début du XX^e s. est remise en question par le prisonnier : la quête spirituelle de nature individuelle et liée au renoncement n'est plus défendable dans ce contexte, surtout pour un révolutionnaire comme Madansingh et un sceptique comme Shekhar. Cette critique s'insère ainsi parfaitement dans les débats de l'époque sur le *rôle libérateur de l'action sociale et de l'engagement politique*, comme cela figure dans les discours d'Aurobindo, de Tilak et de Gandhi notamment.

Ce qui paraît essentiel à Madansingh – au « formateur » de Shekhar – c'est la notion de progrès, *sudhār*. Nous avons précisément là un exemple de toute l'ambiguïté de ce genre de personnages – et du narrateur – face au discours britannique, en partie assimilé par les Indiens. D'une part, reproche est fait par Madansingh à ces derniers de se considérer comme « inférieurs » aux Occidentaux et d'agir par conséquent « comme des moutons » ; ils auraient, à tort, assimilé le discours des colonisateurs. Mais, d'autre part, « l'individualisme » est perçu comme un tort pour la société, dont le modèle implicite est fondé sur une vision égalitaire, pourtant étrangère au système indien de l'époque. En ce sens, la réponse de Madansingh à Shekhar illustre bien la position ambiguë des extrémistes du Congrès comme M.N. Roy ou Aurobindo qui revendiquaient le droit immédiat à l'autonomie tout en utilisant les mêmes moyens et la même rhétorique que les détenteurs du pouvoir. C'est justement le point sur lequel Gandhi butait lorsqu'il s'agissait de revendiquer l'indépendance immédiate dans les années 1920-30⁷⁷.

⁷⁷ Ce reproche exprimé contre une partie de l'élite indienne, les réformistes surtout, qui serait influencée par les idéaux et les paradigmes occidentaux est encore présent actuellement. Pensons par exemple à Ashis Nandy et T.N. Madam qui sont favorables à une sorte de troisième voie, permettant de sortir du schéma binaire imposé par la dichotomie sécularistes vs communalistes (leurs essais sur cette question sont repris dans Bhargava 2008 ; voir aussi Nandy 1997). Ces auteurs se réclament notamment de l'héritage de Gandhi et prônent un rejet du sécularisme

Shekhar, à la suite de cette discussion avec Madansingh, en vient à la conclusion que le savoir s'acquiert par l'expérience de la souffrance (*vedānā*) et les pratiques « ascétiques » (*tapasya*) : c'est ainsi, selon lui, que les rishis auraient obtenu le savoir de nature supramondaine (*apauruṣeya*, 81) – qui allait ensuite devenir le *veda*. Cette nuit-là, un orage éclate. Shekhar, derrière ses barreaux, se laisse « fouetter » par le vent froid et les rafales de pluie. Mais la délectable souffrance qu'il ressent ne lui procure aucune « délivrance » – apparemment ce n'est pas la bonne voie pour lui : « En quoi y a-t-il délivrance (*nistār*) après cela ? Où peut bien se cacher, silencieux, l'*ātman* dans ce bouleversement des éléments naturels ? »⁷⁸. Le terme utilisé est cette fois « *nistār* », d'origine sanskrite, signifiant littéralement le « franchissement » puis, par glissement de sens, délivrance, libération. S'il n'est pas un hapax dans l'œuvre d'Agyeya, sa présence reste néanmoins très discrète : il a été utilisé dans « Naī kahānī kā ploṭ » et apparaît seulement à deux reprises dans AAA. S'il est associé à l'idée d'une libération d'ordre spirituel dans ce contexte – comme l'indique la proximité du terme *ātman* – il n'est toutefois pas limité à ce seul domaine. Le passage en question renvoie en effet autant à la sphère politique (discussion sur les moyens, violents ou non, à adopter pour lutter contre la présence britannique) qu'à une considération d'ordre personnel (liberté restreinte du fait de l'emprisonnement).

étatique ainsi que de la modernité héritée de l'Europe au profit d'une spécificité culturelle indienne, qu'ils perçoivent comme tolérante et religieusement compréhensive à l'égard des différentes religions – sans reconnaître que ce sont là aussi des images héritées de l'orientalisme. En tout cas, cela correspond à une lecture partisane et tout à fait récente de Gandhi. Quelques années seulement auparavant, l'écrivain hindi Nirmal Verma (1998 : 348) le percevait au contraire comme un « vrai moderniste » : « With Gandhi we enter, for the first time, the modern phase of Indian consciousness – if by modernity we mean that form of existential freedom which is not encumbered by external civilization factors – and yet deeply grounded in one's own tradition. [...] Gandhi is acting as a true modernist : operating simultaneously on two levels, a representative of European consciousness by introducing the concept of 'personal conscience' in the codified world of orthodox Hinduism, and on another level using the Hindu concept of dharma as the only valid framework within which the Western concept of individual freedom could acquire its moral legitimacy. » Plus subtile que la dichotomie « Europe moderne » vs « Inde traditionnelle » (ou anti-moderne), la conception suivante de Verma (*ibid.* : 340), qui préfère voir la modernité et la tradition en conflit à l'intérieur même de chacune des deux « civilisations », me paraît beaucoup plus juste historiquement et culturellement : « It was no longer a conflict between two civilizations – Indian and European – representing different ideals [tradition of romanticism, and rationalism and progress of positivism], the conflict was rather internalized, as it were, within each civilization, each representing a facet frequently in collision with some other facet of the same civilization. At the same time, the conflict was *universalized*, transcending national and cultural boundaries. »

⁷⁸ « किन्तु उससे निस्तार कहाँ है ? प्राकृतिक तत्त्वों की इस उथल-पुथल में भी आत्मा कहाँ है... » (SEJ2 : 81).

Le terme *chuṭkārā* réapparaît un peu plus loin. Shekhar reçoit une lettre de sa cousine qui se plaint de difficultés importantes et qui « souhaiterait être rapidement délivrée de cette vie »⁷⁹. Cet usage du terme fait immédiatement penser à ses deux occurrences précédentes dans le roman (pages 114 et 171 du premier volume) : il y était aussi question de maladie, de souffrance, et du soulagement, de la *délivrance*, que pourrait procurer la cessation de cet état. Ici comme ailleurs dans le roman ou les nouvelles antérieures, le sens de *chuṭkārā* est intimement lié à cette idée de *cessation* et d'*abandon*.

Un peu plus tard, à la fin de ce chapitre, Shekhar est informé du jugement de son procès : « Vous êtes à présent libre » (*āzād*, 95). Quelques lignes plus loin, pour indiquer qu'un de ses amis aussi est libéré, c'est l'adjectif persan *rihā* qui est cette fois utilisé par le responsable de la prison. Le langage « officiel », juridique, semblerait donc privilégier les termes ourdous. Par contre, quand Shekhar est effectivement hors de prison, le portail fermé derrière lui, le narrateur nous dit, utilisant le terme d'origine sanskrite *mukt*, « Il était libre (*mukt*) » (96).

Cette différence de registre linguistique est-elle introduite à dessein par le narrateur, marque-t-elle une emphase sur les sentiments de son personnage et une dimension psychologique plus importante que le seul niveau factuel et juridique de la sentence ? Cette distinction est à utiliser avec prudence. En effet, cinq pages plus loin (101), Shekhar, en réponse à son ancien professeur d'anglais qui l'interroge sur la date de sa remise en liberté (*rihāī*), utilise à son tour le terme *rihā* pour expliquer qu'il est venu chez lui sitôt « libéré ».

Par la suite, Shekhar, pour qui l'importance de l'identité individuelle (usage du pronom personnel singulier *maim*, « je ») continue de croître et de s'affirmer en opposition à l'identité communautaire (sociale, nationale ou culturelle, pronom personnel pluriel *ham*, « nous »)⁸⁰, décide de devenir écrivain et de s'engager pour la révolution (*krānti*) par cette voie. Il loue un petit appartement et se retrouve pour la première fois de sa vie seul et responsable, formant « une famille à lui tout seul » dit-il. Tout à son enthousiasme révolutionnaire, il se perçoit comme « une unité indépendante (*svatantra ikāī*) dans cette société qu'il s'agit de transformer »⁸¹. L'enthousiasme de Shekhar se concentre dès lors essentiellement sur cette nouvelle sensation d'être

⁷⁹ « शीघ्र उसे जीवन से छुटकारा मिल जाए » (SEJ2 : 91).

⁸⁰ Sur cette question d'une double identité chez Shekhar, dont l'individuelle est constamment menacée par la sociale, voir Malinar (1998).

⁸¹ « जिस समाज को उसे बदलना है, उसी की वह एक स्वतंत्र इकाई है » (SEJ2 : 113).

indépendant (*svatantra*) et de former une unité en soi (*ikāī*, 114), en bref de « ne faire aucun travail qui soit dépendant (*adhīn*) d'autrui » (115).

L'épisode en question nous indique que la liberté recherchée à ce stade est avant tout ressentie par Shekhar comme une *liberté individuelle*, même si elle est de fait intimement liée à toutes les autres dimensions de l'existence. En effet, le jeune écrivain précise qu'il ne peut concevoir la révolution à laquelle il s'attelle selon un seul point de vue. Il s'agit pour lui d'une *révolution complète*, incluant tous les aspects de l'existence, contrairement à l'exemple des leaders du pays « qui ont choisi pour leur action qui le champ économique (*ārthik*), qui le champ social (*sāmājīk*), qui le champ politique (*rājnītik*), qui le champ religieux (*dhārmīk*), mais qui tous, à un certain niveau, se sont restreints à leur propre activité, au détriment des autres champs de l'existence »⁸².

La présence de cette juxtaposition explicite de domaines sociaux en lien avec la lutte pour la liberté vient étayer la thèse de ce travail. Par ailleurs, la terminologie utilisée nous fournit de précieuses indications sur l'usage moderne de catégories anciennes pour traduire des concepts d'origine étrangère. Non seulement cette simple phrase montre que tout concept peut être traduit (avec plus ou moins de justesse, plus ou moins de pertinence), mais elle est en plus révélatrice d'une pratique linguistique que d'aucuns se refusent pourtant à reconnaître : la validité de l'utilisation de la notion de « religion » dans un contexte extra-européen⁸³. Même si cette phrase traduit une

⁸² « किसी ने आर्थिक क्षेत्र चुना है, किसी ने सामाजिक, किसी ने राजनीतिक तो किसी ने धार्मिक, पर प्रत्येक ने अपनी हलचल की सतह के नीचे किसी स्तर में अपने अस्तित्व के किसी दूसरे क्षेत्र से अपने को संकुचित कर लिया है » (SĒJ2 : 114).

⁸³ S'il est indispensable de garder à l'esprit le problème que soulève l'usage de ce terme dans les contextes extra-européens (afin d'éviter le piège d'une essentialisation et d'une universalisation du concept de « religion »), il serait toutefois erroné de vouloir nier au concept sa pertinence dans l'Inde moderne. Deux positions extrêmes sont à éviter : vouloir trouver *une* définition de la religion propre à ce contexte, et rejeter ce concept sous prétexte qu'il n'est pas d'origine indienne. Le refus de son utilisation dans le contexte indien équivaldrait d'une part à se priver de pans entiers de la littérature indienne moderne et, d'autre part, à faire fi de la réalité des transferts culturels et de la circulation des idées – pour un résumé de l'évolution de ce concept dans le contexte européen et en rapport avec l'Inde, on se référera à Smith (1998), King (1999), Masuzawa (2005) ou Oddie (2006). Quoi qu'il en soit, il devient courant en Inde à partir du milieu du XIX^e s. d'utiliser le terme « *dharma* » comme traduction du mot anglais « *religion* » et la locution « *sanātana dharma* » (plus tard « *hindū dharma* ») comme synonyme de « *Hinduism* ». Bien sûr, cela ne veut pas dire que les auteurs utilisant « *dharma* » comme équivalent de « *religion* » ne font pas également référence à toutes les nuances sémantiques que le concept indien a accumulées durant sa très longue histoire, et couvrant de nombreux termes dans le contexte chrétien (par exemple, ordre, loi, devoir, règle de conduite, principe moral, vertu, mérite, éthique, etc.). Cependant, à défaut d'un meilleur substantif et par l'histoire même de ce mot, c'est celui-ci qui prévaut au XX^e s. comme équivalent de « religion », parfois aussi de « éthique ».

terminologie empruntée – et intégrée depuis plusieurs décennies alors – aux catégories occidentales, elle nous montre la nécessité de toujours prendre en considération ces différentes facettes sociales pour comprendre un auteur, un discours, une époque – cette nécessité s'étendant bien sûr au-delà du discours particulier du jeune Shekhar.

Une vingtaine de pages plus loin, Shekhar accueille son père chez lui pour quelques jours, suite au décès de sa mère. Voyant son père inquiet au sujet du mode de vie qu'il mène et de son refus de se marier, le jeune homme lui explique qu'il s'est fixé une mission plus importante que la poursuite d'une vie rangée : changer la société et la situation de tous ceux qui lui sont proches. Si son père n'est pas prêt à accepter l'idée que ce changement est nécessaire, il devrait en tout cas, selon Shekhar, être d'accord avec le fait que le pays doit être libre, indépendant (*svādhīn*, 138). Le terme utilisé dans ce passage – et dans les autres qui le voient apparaître – s'insère clairement dans une discussion liée à la recherche de *liberté politique*, qui est elle-même présentée comme une condition préliminaire à une plus grande *liberté humaine et sociale*. Les réformes sociales représentent pour Shekhar l'aboutissement d'une démarche critique qu'il entend mener à l'égard de la situation politique, économique et sociale actuelle : il s'agit avant tout de se défaire et de l'autorité étrangère qui impose un modèle figé, atemporel sur la société indienne, et de la force d'inertie des traditions hindoues elles-mêmes (149). Par son discours comme par sa conduite, Shekhar présente un modèle familial qui rompt avec les conventions sociales et les conceptions traditionnelles liées au mariage. Shekhar, avec la collaboration de sa cousine Shashi (qui quitte son mari pour venir vivre chez lui), adopte un comportement totalement révolutionnaire, allant sciemment à l'encontre des coutumes prévalant dans la société en général. Ceci nous mène au prochain et dernier chapitre du livre.

Celui-ci commence par un long passage sur les difficultés familiales et économiques liées à la relation entre Shekhar et Shashi, avant d'enchaîner sur la maladie de Shashi, conséquence des coups que lui avait portés son mari. Ces pages insistent sur les obstacles que rencontre Shekhar sur son chemin et sur l'incompréhension et la résistance de son entourage et de la société à vouloir partager ses idéaux. C'est ainsi que le jeune homme se fait traiter de « communiste » et « d'athée », insultes suprêmes dans ce contexte, par le mari de sa cousine.

Plus tard, Shekhar se voit proposer une importante aide financière de la part d'un groupe révolutionnaire, en contrepartie de sa collaboration au groupe en tant qu'écrivain. Face à toutes ses difficultés et à l'inimitié des voisins à l'égard de sa vie de « couple », Shekhar perçoit cette proposition comme un véritable « moyen de

libération » (*mukti*, répété trois fois en deux phrases), et plus concrètement comme la possibilité de déménager, « car sans s'acquitter de ses dettes et sans pouvoir aller de l'avant, comment peut-on être libre ? »⁸⁴

Le type de libération évoqué ici renvoie donc aux dimensions *économique* et *sociale* de l'existence et à leurs contraintes exercées sur l'individu, avec, en arrière-plan, toujours la lutte pour l'indépendance politique. C'est d'ailleurs ce dernier aspect qui intervient à la page suivante lorsqu'il est question pour Shekhar du type d'action à mener : il rédigera des pamphlets destinés à provoquer la révolte des soldats indiens contre les Britanniques afin d'obtenir l'indépendance de l'Inde (*bhārat kī svādhīnātā*, 203). Cette association entre la liberté politique et le terme *svādhīnātā* – récurrent dans ce roman – revient une dernière fois une page avant la fin, lorsque Shekhar est appelé à Lahore pour soutenir le mouvement d'indépendance (*svādhīnātā ke āndolan ko*, 251) en collaborant à l'évasion de quelques révolutionnaires qui sont sur le point d'être envoyés en déportation. Également présent à la page précédente (250), le terme *svādhīnātā* comporte là une connotation légèrement différente. Il renvoie alors à l'indépendance personnelle de Shekhar, au-delà des limitations de l'homme ordinaire, que Shashi lui souhaite en mourant.

ŚEJ se termine par la mort de Shashi. Le narrateur insère une réflexion sur l'énergie insaisissable qui survit à la mort du corps, à l'image d'une flamme qui brûlerait après que la torche se fut éteinte (comme nous l'avons vu plus haut). C'est cette flamme, symbole du souvenir de l'affection qui perdure auprès de ceux qui restent, qui défie la mort, qui échappe à ses griffes, qui est impérissable, « libre » (*mukt*, 251). La libération évoquée ici est bien d'ordre spirituel, mais elle est particulière à l'auteur et ne répond pas aux conceptions de la libération telles qu'elles apparaissent dans les textes traditionnels en la matière. De fait, c'est une libération qui n'implique pas la fin du cycle de transmigration (*samsāra*) – puisque cette conception est rejetée – mais le rejet du néant, de la mort au profit d'une énergie libre de toutes les contraintes sociales. Pour Shekhar, Shashi représente cette énergie, cet élan qui l'incite à continuer son action ; elle est « l'impulsion ancestrale, ancestrale parce que libre (*mukt*) et... libératrice (*mokṣadā*) »⁸⁵.

Phāmsī : le premier mot du roman, *mokṣadā* : le dernier... La boucle paraît bouclée, même si l'intention première de l'auteur était de rédiger un troisième volume.

⁸⁴ « क्योंकि बिना ऋण चुकाए और आगे बढ़ने का प्रबन्ध किए मुक्ति कहाँ है ! » (ŚEJ2 : 202).

⁸⁵ « चिरन्तन प्रेरणा—चिरन्तन क्योंकि मुक्त और—मोक्षदा... » (ŚEJ2 : 252).

L'évolution du thème de la liberté que ce troisième volume aurait pu présenter – mais qui ne fut jamais réalisé, car inutile à ce stade de sa vie, selon l'auteur⁸⁶ – se lira alors dans les nouvelles et les romans des années suivantes.

4.1.3. Résumé de la première période

Pour terminer cette partie sur les œuvres de la première période, reprenons et résumons les sens attribués par Agyeya aux différents termes employés pour représenter le thème de la liberté. Nous aurons compris, en parcourant ces pages, que cette notion renvoie effectivement à plusieurs dimensions de l'existence. Si dans cette période, comme nous pouvions nous y attendre, la question de l'indépendance *politique* de l'Inde est effectivement très présente, explicitement ou en filigrane, il faut toutefois préciser qu'elle est très souvent associée à d'autres enjeux, d'ordre économique, social, religieux et psychologique. Les récits d'Agyeya, spécialement son roman, obligent le lecteur à aborder la problématique selon une perspective large. Derrière les questions existentielles de Shekhar se profilent toujours les enjeux familiaux et sociaux ; sa lutte pour l'indépendance du pays répond à des préoccupations économiques et linguistiques ; ses questionnements sur la mort et la libération d'ordre spirituel sont le fruit de souffrances physiques, psychiques et sociales. Dans ce dense réseau de références, nous pouvons toutefois dégager quelques lignes directrices pour cette première période.

i) En général, mais particulièrement dans les premiers textes domine une tension entre un état d'emprisonnement (physique, psychologique, ou socio-économique) et le désir de fuir cette situation. C'est dans ce sens, et certainement pour cette raison, que le terme *chutkārā* est un des plus fréquemment utilisés (avec, mais de manière moindre, *mukti* et *svādhīnātā*) et surtout le moins ambigu : souvent associé à la mort, il véhicule essentiellement l'idée de « délivrance », perçue comme la *fin d'une souffrance*, physique ou psychique.

ii) La question de l'*indépendance politique* de l'Inde s'avère centrale, comme nous l'avions justement supposé. Un terme est alors clairement associé à cet aspect du thème de la liberté : celui de *svādhīnātā* (avec l'adjectif *svādhīn*). Il ne paraîtra pas impropre

⁸⁶ Sur les raisons avancées par l'auteur lui-même pour expliquer la non-parution du troisième volume, voir son essai « Śekhar se sāksātkār » dans lequel il retranscrit un entretien entre lui-même et Shekhar (!) (AP : 32).

dans ces conditions de le traduire par « indépendance »⁸⁷. S'il est essentiellement utilisé en lien avec l'indépendance politique, la dimension individuelle ne lui est toutefois pas étrangère : un pays indépendant ne peut se concevoir sans la garantie de la « liberté » de ses individus.

iii) Le terme de *svatantrātā*, qui lui est proche mais qui reste encore rare dans cette première période, fait aussi référence à la notion d'indépendance politique. Il couvre toutefois principalement le sens large de « liberté » d'action, de spontanéité, d'absence de contraintes, que celles-ci soient sociales ou naturelles.

iv) Les termes d'origine persane *āzād(ī)* et *rihā(ī)* sont très rares et tous deux utilisés pour décrire l'état d'un homme « libre », toujours par rapport à l'univers carcéral.

v) Enfin, le terme *mukti* se trouve être le plus fréquent dans cette première partie et celui comportant la plus grande polysémie. Avec l'adjectif *mukt* ils apparaissent dans des contextes variés et à tous les moments des œuvres analysées jusque-là. Si sa traduction par « libération » est souvent pertinente, comme dans « Bandoṃ... », son sens est très loin d'être limité à la seule acception spirituelle d'une libération du cycle de transmigration. Quand ce sens-là est effectivement évoqué, il l'est d'ailleurs plus dans le contexte d'un discours critique porté sur cette acception ; le type de représentation spirituelle qui lui est alors rattaché reste propre à Agyeya, comme le montre la fin de *ŚEJ* ci-dessus. Loin d'être limité à cet unique aspect, « *mukti* » est aussi utilisé pour parler d'émancipation économique (possibilité de vivre à sa guise), politique (indépendance du pays et sortie de prison), sociale (liberté à l'égard des contraintes familiales), psychosomatique (adolescence et mort), et esthétique (expérience dans les montagnes). À chaque fois il comporte cependant l'idée qu'on se libère *de* quelque chose de néfaste.

Nous avons vu que même s'il n'est pas fait explicitement usage d'une de ses lexies, le thème de la liberté se lit également en filigrane dans plusieurs textes – d'où la nécessité et l'avantage de la méthode de la « sémantique des thèmes ». C'est le cas notamment des premières nouvelles analysées en début de section, comme « *Sabhyātā kā ek din* » et « *Naī kahānī kā ploṭ* », centrées sur la nécessité pour les personnages de se libérer de l'emprise économique et technologique du monde moderne sous influence britannique, de la structure socio-familiale traditionnelle et, dans la seconde nouvelle, des contraintes littéraires et éditoriales. Dans ces textes, la question de la liberté et de la marge de manœuvre de l'individu oscillant entre cet état idéal et les exigences de la

⁸⁷ Bien que le mot « indépendance » soit prioritairement utilisé dans ces pages, il pourrait être remplacé par l'équivalent « autonomie » dans la plupart des situations.

société demeure capitale.

En résumé, la libération et l'indépendance recherchées par les personnages d'Agyeya représentent encore une vision idéalisée (et abstraite) de la liberté, de nature essentiellement *négative*, car avant tout basée sur la *fuite des contraintes* de tout ordre qui limitent les aspirations individuelles et sociales⁸⁸. C'est pour cette raison que les termes traduisant l'idée de liens, d'obstacles et de contraintes – comme *bandh*, *bandhan*, etc. – apparaissent très fréquemment en lien avec leurs antonymes. Les récits de cette période sont aussi marqués par le parallèle constant établi entre l'emprisonnement physique des personnages et l'absence de liberté psychologique, sociale, politique. Agyeya développe son discours selon un antagonisme constant établi entre deux mondes opposés, imaginés de diverses façons dans les récits mais toujours représentés comme lieux de tension pour les individus qui les habitent.

En conséquence, les personnages principaux des textes de cette première période cherchent de manière récurrente à fuir un monde qu'ils perçoivent comme inhumain, privatif de liberté et géré par une puissance ou une autorité qui leur est étrangère et qui les dépasse. Cette force hostile se traduit contextuellement soit par l'univers carcéral, soit par le monde économique globalisé, soit par la culture et l'éducation anglo-saxonne, soit encore par la civilisation « moderne » des villes. Face à ce monde décrit comme invivable, les personnages rêvent et aspirent à un monde idéal, libre et « authentique », basé sur l'image d'Épinal d'une nature sauvage, d'une Inde ancestrale et universelle, et de la révolution à mener qui rendra au pays sa « pureté » et son « autonomie ».

Si cette vision correspond à celle des principaux personnages, les commentaires directs du narrateur (en fin de nouvelle ou en usant du pronom de la seconde personne) laissent entrevoir que cette dichotomie n'est pas si tranchée et que la liberté recherchée ne passe pas par la voie du renoncement, ni par un engagement limité à la lutte pour l'indépendance politique. La notion d'*engagement* est encore en devenir dans cette première période ; elle prendra plus d'importance par la suite. Au niveau du narrateur par contre, la critique et la distanciation à l'égard de cette vision idyllique, en usant de l'ironie, s'affirme à mesure que passent les années.

⁸⁸ La notion de « fuite » – au sens large d'échappatoire, de faux-fuyant, d'abandon – trouve en hindi un parallèle dans les termes *palāyan*, *bacāv*, *ṭāl* ou encore *haṭāv*. Peu fréquents en tant que tels chez Agyeya, contrairement à l'idée qu'ils véhiculent, leur sens est toutefois explicite quand le narrateur les utilise effectivement – comme pour *palāyan* dans « Devīsīmh » (cf. *infra*, p. 209).

4.2. LA DEUXIÈME PÉRIODE : 1945-1951

Cette deuxième phase est historiquement marquée par trois évènements capitaux : la fin de la Seconde Guerre mondiale, la partition de l'Inde, et l'indépendance des deux pays nouvellement redéfinis. Tous ces évènements se retrouvent d'une manière ou d'une autre dans les œuvres d'Agyeya de cette période. Mais dans quelle mesure ont-ils influencé sa conception et sa quête de la liberté ? La nature a priori essentiellement politique des enjeux sociohistoriques se retrouve-t-elle dans les textes, et relègue-t-elle au second plan les autres dimensions de la liberté que nous avons vues dans la section précédente ? Ou celles-ci deviennent-elles d'autant plus importantes que les libertés individuelles se retrouvent menacées car subordonnées à un « intérêt » plus vaste, anéantissant les besoins des individus au profit de la nation ?

En 1945 et 1946 Agyeya ne rédige ni nouvelle ni roman. Après la parution de *ŚEJ2* (1944) et l'engagement de l'écrivain en 1943 dans l'armée, il faut attendre 1947 pour que ce dernier se remette à écrire des fictions. Cette année s'avère alors très riche du point de vue de la production de nouvelles : elle en compte sept, toutes centrées sur la Partition et ses effets dramatiques, ou sur l'armée.

Nous pourrions nous attendre, avec l'indépendance enfin acquise du sous-continent, à voir le thème de la liberté traité de manière plus importante et surtout positive. Toutefois, la situation dans laquelle a pris place l'indépendance fut à ce point dramatique et désastreuse du point de vue des valeurs humaines que le narrateur préféra apparemment ne pas parler de celle-ci en termes positifs, mais plutôt se concentrer sur l'inhumanité de ces années-là ou sur les bassesses des hommes dans ces circonstances (notamment de leur violence à l'égard des femmes). La quête personnelle de liberté, comme dans « *Bandoṃ* », passe au second plan et doit à présent se lire « en creux ». Comment les multiples facettes de ce thème sont-elles alors dépeintes par Agyeya dans ces récits situés au cœur des événements historiques ?

4.2.1. Les nouvelles

« *Śaraṇḍātā* »

Enfin libres politiquement, les citoyens du sous-continent se retrouvent néanmoins prisonniers de leurs appartenances communautaires et des violences qui les entredéchirent. Parmi les nouvelles d'Agyeya couvrant cette période, « *Śaraṇḍātā* » (« Le

protecteur », 1947) est la plus explicite quant à l'amertume que purent ressentir les Indiens et les « nouveaux » Pakistanais à l'égard de l'Indépendance, à l'instar de Devindarlal, le personnage principal de cette nouvelle. Celui-ci se retrouve, comme beaucoup d'hindous ayant vécu jusque-là à Lahore, devant le dilemme de devoir fuir son quartier à présent musulman ou de choisir de rester sur place, sous la protection de son ami musulman Rafikuddin. Il opte pour la seconde solution, préservant ainsi son idéal d'amitié. Mais Rafikuddin n'est pas en mesure de sauvegarder cet idéal et se trouve obligé de le cacher lorsqu'il voit des coreligionnaires venir saccager la maison de son ami, « et cela au nom de l'indépendance (*āzādī*) ! »⁸⁹. Devindarlal se dit, quelques jours plus tard, lorsqu'il se retrouve enfermé pour sa propre sécurité dans une chambre attenante au garage d'un ami de Rafikuddin, que cette liberté a décidément un goût amer. Il ne peut sortir de sa « cellule », sauf pour aller dans la cour, et les repas lui sont servis par un membre de la famille. Ces conditions de confinement lui inspirent ces remarques désabusées :

देविन्दरलाल का ट्रंक और बिस्तर जब कोटरी के कोने में रख दिया गया और बाहर आंगन का फाटक बन्द करके उसमें भी ताला लगा दिया गया, तब थोड़ी देर वे हतबुद्धि खड़े रहे। यह है आज़ादी ! पहले विदेशी सरकार लोगों को कैद करती थी, वे आज़ादी के लिए लड़ना चाहते थे ; अब अपने ही भाई अपनों को तनहाई कैद दे रहे हैं क्योंकि वे आज़ादी के लिए ही लड़ाई रोकना चाहते हैं ! [...]
वे आंगन में खड़े होकर आकाश देखने लगे। आज़ाद देश का आकाश ! और नीचे से, अभ्यर्थना में—जलते हुए घरों का धुआं ! धूपेन धापयामः । लाल चन्दन—रक्त चन्दन । (ASK : 485)

Quand son coffre et sa literie furent placés dans un coin de la pièce et que le portail de la cour fut fermé à clé, Devindarlal resta planté là un moment, hébété. C'était donc ça, l'indépendance (*āzādī*) ! Auparavant c'était le gouvernement étranger qui emprisonnait les gens parce qu'ils luttaient pour l'indépendance (*āzādī*), et maintenant ce sont nos propres frères qui nous enferment parce qu'ils veulent empêcher les émeutes au nom de la liberté (*āzādī*) ! [...]

Debout dans la cour il se mit à regarder le ciel. Le ciel d'un pays libre (*āzād*) ! Et s'élevant de la terre, comme une supplique – la fumée des maisons en feu ! 'Offrandes d'encens'. Du santal rouge – du santal de sang...

Quand Devindarlal décide finalement de s'enfuir après avoir reçu un repas empoisonné – qu'il réussit à démasquer grâce à l'aide de Zaibu, la fille de son « protecteur », qui l'a averti en y cachant un mot dans une boule de papier – il ne peut que penser avec tristesse et impuissance aux rêves qu'il nourrissait avec ses voisins : « La liberté *āzādī*), la fraternité (*bhāicārā*). Un pays (*deś*) – une nation (*rāṣṭra*)... » (488). Tous ces grands

⁸⁹ ASK : 482.

idéaux qui peuplaient les discours des leaders politiques et religieux sont réduits en cendres aux yeux de l'homme à présent prisonnier dans un pays « libre ». Quand Devindarlal se retrouve, à la fin de la nouvelle, à Delhi, il reçoit une lettre de Zaibu, qui l'exhorte à agir comme elle l'a fait avec lui le jour où il rencontrera un réfugié : « [Ne le faites pas] parce qu'il serait musulman, mais parce que vous êtes un être humain » (489)⁹⁰. Sa réaction, de prime abord étonnante, est de déchirer la lettre et d'en faire de petites boulettes... à l'image de celle qui lui a sauvé la vie. Mais cette fois-ci il les jette négligemment, comme s'il leur refusait toute valeur.

Cette réaction ne peut se comprendre qu'en tant que représentation par le narrateur de l'égoïsme des uns et des autres à ce moment de l'Histoire et à son refus de devoir prendre position dans ce conflit entre communautés « religieuses ». Si le narrateur fait de ce conflit la trame de son récit – contextuellement il peut difficilement s'en passer – ce n'est que pour mieux montrer la lâcheté des hommes comme Rafikuddin ou Devindarlal et l'emprise dévastatrice de la politique communaliste sur les individus et sur les liens qu'ils avaient personnellement tissés. Ce qui faisait apparemment la force des êtres humains, leur bonté, se transforme en lâcheté à ses yeux :

देविन्दरलाल ने जाना कि दुनिया में खतरा बुरे की ताकत के कारण नहीं, अच्छे की दुर्बलता के कारण है। भलाई की साहसहीनता ही बड़ी बुराई है। घने बादल से रात नहीं होती, सूरज के निस्तेज हो जाने से होती है। (ASK : 488)

Devindarlal comprit que dans le monde le danger ne réside pas tant dans la force du mal que dans la faiblesse du bien. C'est la lâcheté dans la bonté qui représente le plus grand mal. La nuit ne provient pas des épais nuages, elle provient du déclin du soleil.

Les hommes se montrent lâches dans cette nouvelle, comme dans la plupart des histoires de cette année 1947. Leur violence sectaire et leur lâcheté constituent l'un des deux leitmotifs de ces histoires. L'autre étant la perte totale de repères des personnages, à l'image du petit garçon réfugié dans « Letter box ». Si le premier leitmotiv est figuré par les scènes de haines de toutes sortes qui parsèment ces nouvelles – surtout leurs conséquences – le second se traduit par la conclusion souvent mystérieuse des récits, le propos du narrateur restant comme en suspens, ou encore par le silence du personnage principal ou du narrateur exprimant ainsi son malaise ou sa défaite⁹¹.

⁹⁰ « इसलिए नहीं कि वह मुसलमान है, इसलिए कि आप इन्सान हैं » (ASK : 489).

⁹¹ La dernière phrase de « Ramante tatra devatāḥ » fournit une parfaite illustration de ce genre de malaise et de perte de repères concluant une nouvelle : « Il tourna la tête, mais je vis que le coin de ses lèvres tremblait légèrement – comme en un aveu d'impuissance et de désespoir... »

Du point de vue des victimes, même si la notion de communauté hindoue ou musulmane est à l'occasion présente, ce ne sont jamais ce genre de considérations politico-religieuses dominant les discours de l'époque qui priment. Les véritables victimes pour Agyeya, telles qu'il les met en scène, sont les femmes (et les enfants), elles qui ne bénéficiaient déjà que de très peu de liberté et d'autonomie dans la société indienne. Illustrant cette perte de leur peu d'indépendance, deux des nouvelles de cette période sont consacrées à des épisodes de la vie militaire⁹². S'il n'y est faite aucune mention directe du thème de la liberté, toutes deux évoquent toutefois, parmi les sujets abordés, la question du viol des femmes indigènes par les militaires et, par conséquent, de leur soumission aux besoins des militaires, des hommes coupés de leur cadre socio-familial. Dans trois autres nouvelles⁹³, l'histoire est plus spécifiquement focalisée sur l'impuissance et la crainte qui habitent les femmes en tant que victimes « par excellence » des conflits intercommunautaires. Agyeya nous montre que la dignité et les libertés individuelles font irrémédiablement les frais de la violence et de l'attachement aveugle aux considérations socioreligieuses – attachement déjà dénoncé dans la période précédente, mais rappelé avec force ici.

Ainsi dans « Muslim-muslim bhāi-bhāi » (« Tous les musulmans sont frères », 1947) les trois femmes qui cherchent à monter dans un train spécial de fonctionnaires à destination du Pakistan pour fuir leur ville en proie aux émeutes s'en voient refuser l'accès par leurs coreligionnaires sous prétexte qu'elles n'appartiennent pas à la même classe socio-économique et qu'elles ont partagé jusqu'à présent le quotidien des hindous. La présence des violences intercommunautaires et les allusions aux viols de femmes nous rappelle les conversations de Shekhar avec ses codétenus révolutionnaires : la liberté individuelle, et la dignité humaine qui lui est associée, ne peut que pâtir d'une mauvaise application des principes d'indépendance politique et des valeurs sociales et religieuses.

Paradoxalement ce sont pourtant des personnages féminins, totalement dépendants des contraintes sociales, qui permettent aux hommes d'acquérir leur liberté et qui s'avèrent être les véritables actrices de leur destin, même si elles restent toujours à l'arrière-plan, effacées ou à peine visibles ! C'est notamment le cas avec Zaibu dans « Śaraṇḍātā », mais aussi, indirectement, avec Suraiya, la femme musulmane dans

(उन्होंने मुंह फेर लिया, लेकिन मैंने देखा, उनके होंठों की कोर कांप रही है—हल्की-सी, लेकिन बड़ी बबसी के साथ..., ASK : 499).

⁹² Il s'agit de « Hīlī-Bon kī batakhem » et « Major Chaudarī kī vāpsī ».

⁹³ À savoir, « Muslim-muslim bhāi-bhāi », « Badlā » et « Ramante tatra devatāh ».

« Badlā », qui, grâce à sa présence dans le train et à sa situation de victime potentielle, donne un sens à la vie du personnage sikh qui s'est donné pour mission, suite aux violences communautaires commises sur sa femme, de protéger les femmes et les mères voyageant seules, comme Suraiya, afin d'empêcher, si possible, que d'autres meurtres et d'autres viols aient lieu devant lui.

Les personnages féminins, comme dans *ŚEJ*, n'apparaissent donc pas encore au premier plan dans les œuvres d'Agyeya, mais représentent cependant un « catalyseur » dans l'action et l'engagement des personnages masculins. Si la question du « genre » peut être perçue comme présente en germe dans ces textes, c'est surtout l'aspect humain et l'idéal humaniste que les histoires cherchent à valoriser et à développer au travers de leurs personnages emblématiques, comme le sikh veuf dans « Badlā ». En ce sens Devindarlal ne vaut pas mieux que ses anciens « geôliers » et rien ne garantit, nous fait penser le narrateur de « Śaraṇdātā », qu'il n'agirait pas avec un réfugié musulman de la même manière que celle dont on a agi avec lui.

Cet esprit de vengeance qui imprégna toute l'époque de la Partition et duquel il paraissait impossible de s'extraire, de s'affranchir, est probablement l'élément central qui pousse l'auteur à rédiger ces sept nouvelles l'année même de l'Indépendance. Comme nous l'avons dit en début de section, cette période de transition est surtout marquée par l'absence de liberté. Cette dernière ne constitue plus ni le cœur du discours des personnages ni un idéal politique, social, religieux ou personnel. Ce qui ressort de cette absence, c'est avant tout l'accent porté sur la *perte de la liberté individuelle* que les émeutes et les déplacements massifs de population ont entraînée. Plus encore que la perte de repères socioculturels ou que les luttes politico-religieuses qui projettent leur écran de fumée sur l'histoire du sous-continent, ce sont donc les individus – et en premier lieu les femmes et les enfants – qui pâtissent de la situation ; la nouvelle « Ramante tatra devatāḥ » analysée ci-dessous en fournit une parfaite illustration.

Parmi les très rares cas où le narrateur utilise explicitement une lexie de « liberté » durant l'année 1947 (outre celle d'*āzādī* vue ci-dessus), le terme *najāt*, d'origine arabe, apparaît une fois dans la nouvelle « Badlā ». Le mot intervient dans une réplique du personnage sikh qui se demande si dans sa situation (veuf, il passe ses nuits dans les trains afin de protéger les personnes en danger) le fait de mourir poignardé ne serait pas finalement une forme de « délivrance ».

Si ce terme n'apparaît qu'une fois dans l'ensemble des œuvres analysées dans ce travail, son acception dans ce contexte le rapproche toutefois très fortement de *chutkārā* avec lequel il partage cette notion de délivrance faisant suite à une maladie ou à une

situation extrêmement pénible et douloureuse. Son synonyme *chutkārā* constitue d'ailleurs le seul autre terme utilisé en 1947 par Agyeya.

« Ramante tatra devatāḥ »

Dans « Ramante tatra devatāḥ »⁹⁴ (« Les dieux s'en réjouissent ») le narrateur (homodiégétique) ne peut accepter le point de vue de son interlocuteur sikh lorsque celui-ci, cherchant à se mettre dans la peau d'un hindou par sympathie pour le narrateur, évoque la possibilité de voir la mort d'une femme victime de violences comme une forme de « délivrance » (« elle mourra, et elle sera libérée (*chutkārā*) ») (ASK : 495).

'आप माफ़ करना, मैं कड़वी बात कहनेवाला हूँ। इससे अगर आपको कुछ तसल्ली हो तो कहूँ कि अपने को हिन्दू मानकर ही यह कह रहा हूँ। आप हिन्दू हैं न, इसलिए यही सोचते हैं। वह मर जायेगी ; छुटकारा हो जायेगा। हिन्दू धर्म उदार है न ; मानता नहीं, मरने का सब तरह से सुभीता कर देता है। इसमें दो फ़ायदे हैं—एक तो कभी चूक नहीं होती, दूसरे यह तरीका दया का भी है। लेकिन यह बताइये, अगर आदमी पशु है तो औरत क्यों देवता हो ? देवता में जान-बूझकर कहता हूँ, क्योंकि इन्सान का इन्साफ़ तो देवताओं से भी ऊँचा उठ सकता है। देवता सूद न लें, धेले-पाई की वसूली पूरी करते हैं।... करते हैं कि नहीं ?'
मैंने कहा, 'सरदार साहब, आपको सदमा पहुंचा है इसलिए आप इतनी कड़वी बात कह रहे हैं। मैं उस आदमी को अच्छा नहीं कहता, पर एक आदमी की बात को आप हिन्दू जाति पर क्यों थोपते हैं ?'

Excusez-moi si je vous parle franchement. Si cela peut vous soulager quelque peu, je dirais que je me considère moi-même comme un hindou en disant ceci. Vous êtes hindou, non ? Pour cette raison vous devez penser qu'elle mourra et qu'elle sera libérée. L'hindouisme est libéral, non ? Il ne fait pas de cas, il rend convenable toute manière de mourir. Cela comporte deux avantages : primo, il n'y a jamais d'erreur, secundo, cette façon de voir est aussi une forme de compassion. Mais dites-moi, si l'homme est un animal, pourquoi la femme serait-elle une déesse ? Je dis « déesse » à dessein, parce que la justice des humains peut s'élever même au-dessus de celle des dieux. Si les dieux ne demandent peut-être pas d'intérêt, ils recouvrent en tout cas chaque centime. N'est-ce pas ?

– Sardar sahab, lui dis-je, vous êtes indigné, c'est pourquoi vous dites des choses si amères. Je désapprouve cet homme, mais pourquoi imputez-vous à toute la communauté hindoue les agissements d'un seul homme ?

Ce genre de considération, qui accorde plus d'importance à la libération et à la

⁹⁴ Ce titre sanskrit est une allusion à *Manusmṛiti* III.56 qui dit : « Là où les femmes sont vénérées, les dieux en sont réjouis ; mais où elles ne le sont pas, aucun rite ne porte ses fruits » (यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः, यत्रैतास्तु न पूज्यन्ते सर्वास्तत्राफलाः क्रियाः). Ce vers se retrouve aussi dans des collections de *subhāṣita* (maximes) utilisées comme « sagesse populaire ». Agyeya propose par ce récit une lecture critique de l'idéal brahmanique de la vie de couple. Pandita Ramabai aussi (Sarasvati 1888 : 50) utilise cet extrait (dans la traduction anglaise de George Bühler dans *The Sacred Books of the East*) pour dénoncer le sort peu enviable des femmes hindoues.

renaissance qu'aux conditions sociales et humaines immédiates va à l'encontre de la vision du narrateur. Seule la prise en compte de la dimension personnelle de la liberté permet de juger de la valeur des autres domaines (politiques, sociaux, économiques, religieux, etc.) rattachés à celle-ci. En l'occurrence, ni la liberté politique ni la mort déguisée en libération d'ordre spirituel ne réussissent à faire oublier la perte des libertés individuelles dans ce contexte. Nous retrouvons ici l'échelle de valeurs exposées dans *ŚEJ2* (voir *supra* p. 178-179), mais insérée cette fois dans une situation concrète lourde de tensions sociales et religieuses.

Mais reprenons l'histoire à ses débuts. Cette nouvelle décrypte la problématique du communalisme, en inscrivant l'intrigue dans le contexte des divisions et des émeutes qui frappèrent l'Inde dans les mois précédant l'Indépendance, plus précisément pendant le mois d'octobre qui suivit « La grande tuerie » de Kolkata en août 1946⁹⁵. Cependant, comme le fait deviner le titre, les événements historiques relatés et le communalisme ne forment pas le centre d'intérêt du narrateur ; ils ne constituent « que » le cadre et le prétexte à un problème plus fondamental à ses yeux : celui du statut des femmes en général et de leur absence totale d'autonomie en particulier, encore accentué par le contexte tragique de l'époque.

Un sikh, Sardar Bishansingh, relate au narrateur le triste sort d'une femme hindoue qu'il a accueillie pour la nuit dans le *gurudvārā* afin de la protéger des émeutes qui ont éclaté en fin de journée et qui l'ont tenu éloignée de son mari. Le lendemain matin, quand Bishansingh la raccompagne chez elle, elle se voit rejeter par son propre mari qui ne peut accepter le fait qu'elle ait passé la nuit à l'extérieur. Face à cette méfiance intercommunautaire, le sikh s'interroge sur l'esprit de vengeance qui infeste à présent les relations entre les différentes communautés indiennes.

Il faut faire particulièrement attention à distinguer dans cette nouvelle les trois niveaux narratifs à l'œuvre : celui du narrateur hétérodiégétique, qui commente les événements, celui du narrateur homodiégétique, qui s'exprime dans les dialogues, et celui du narrateur intradiégétique, le personnage sikh qui relate ce qu'il a vécu en compagnie de la femme hindoue. Les différents types de discours utilisés peuvent se comprendre comme autant de points de vue sur la réalité.

Comme la question de l'indépendance ne pouvait se concevoir à ce moment de l'histoire du sous-continent sans la polarisation hindous-musulmans, il peut être

⁹⁵ *Great Calcutta Killing*, qui provoqua des milliers de victimes du 16 au 20 août 1946. Les mois suivants virent, comme dans cette nouvelle, les émeutes se répéter dans une moindre mesure, mais à intervalles réguliers.

avantageux d'examiner comment les personnages sont liés, ou pas, à ces identités communautaires. Cette nouvelle est à ce titre intéressante – en plus de sa thématique « genrée » – en ce qu'elle contient une des deux seules occurrences de la locution « *hindū dharm* » parmi toutes les œuvres narratives d'Agyeya. Lorsque le personnage sikh s'adresse au narrateur homodiégétique en le qualifiant « d'hindou » (voir la première citation de la nouvelle ci-dessus), ce dernier se sent obligé de clarifier sa position et de se distancer du personnage odieux qu'est le mari hindou : « Je désapprouve cet homme, mais pourquoi imputez-vous à toute la communauté hindoue [*hindū jāti*] les agissements d'un seul homme ? »⁹⁶.

La remarque du narrateur ne signifie pas qu'il chercherait à défendre la cause hindoue ou l'idée d'une communauté organiquement soudée, comme dans le discours de l'*hindutva*. Loin de là, l'ensemble des récits d'Agyeya nous fait comprendre que l'élément essentiel de sa réflexion réside dans l'importance donnée à l'individu et au caractère spécifique de chacun dans la société et non à l'ensemble impersonnel et artificiel que constitue une communauté d'individus réduits au rang de parties indistinctes d'un tout. Cela sera encore plus probant dans la nouvelle suivante où toute l'intrigue est axée sur un personnage « ordinaire ».

Cette appréhension du contexte propre à l'Indépendance et à la Partition évolue-t-elle dans la seconde partie de cette période, lorsque les enjeux sociopolitiques ont changé et que les conflits communautaires se sont atténués ? Dans les premières années (1948-1952) de l'Inde postcoloniale, marquées autant par la promesse de nouvelles perspectives sociales et économiques que par les désillusions faisant suite aux énormes espoirs placés dans l'indépendance, le discours d'Agyeya sur la liberté change-t-il ? Les personnages féminins acquièrent-ils un autre statut, plus autonome, dans ses textes, les individus retrouvent-ils un semblant de liberté personnelle ? Penchons-nous à présent sur le roman ND et les nouvelles qui occupent ces premières années de l'indépendance indienne.

« Vasant »

Si la question de la libération politique du pays est reléguée au second plan dans cette deuxième partie, la condition des femmes et leur dépendance à l'égard de la société des hommes et des valeurs traditionnelles reste un thème sensible. La première nouvelle de

⁹⁶ मैं उस आदमी को अच्छा नहीं कहता, पर एक आदमी की बात को आप हिन्दू जाति पर क्यों थोपते हैं ? (ASK : 495).

cette époque, « Vasant » (« Le printemps », 1949), donne le ton en mettant en scène une mère qui se plaint de sa condition de femme, à jamais dépendante de sa relation aux hommes :

काम और विश्राम—यह मर्द की ईजाद है। स्त्रियां विश्राम नहीं करतीं, क्योंकि वे शायद काम नहीं करतीं। वे कुछ करतीं ही नहीं... वे शायद होती ही हैं। बालिका से किशोरी, मुक़ारी से पत्नी, बेटी से मां, एक निस्संग आत्मा से परिगृहीत कुनबा—वे निरन्तर कुछ-न-कुछ होती ही चलती हैं। (ASK : 591)

Travail et repos – c'est là une invention des hommes. Les femmes ne se reposent pas, peut-être parce qu'elles ne travaillent pas. Elles ne font absolument rien... elles ne font peut-être qu'exister. De l'enfance à l'adolescence, de la jeune fille à l'épouse, de la fille à la mère, d'une âme insouciant à la famille omniprésente – elles finissent toujours par devenir une chose ou l'autre.

Si aucune lexie de la « liberté » n'est présente dans cet extrait, ni dans la nouvelle en général, la suite de relations qu'établit le narrateur est là pour nous rappeler à quel point une femme reste inscrite dans une relation de dépendance aux autres, à sa propre famille en premier, puis à sa belle-famille. L'indépendance du pays n'a évidemment rien changé : une femme reste toujours la « fille de », la « femme de » ou la « mère de ». C'est bien pourquoi le seul rêve de cette mère est de s'enfuir, comme un cerf-volant dont la corde s'est brisée : « La femme : Si j'étais un cerf-volant, je m'envolerais, loin... loin. Et ne reviendrais jamais. L'enfant (choqué) : Tu nous abandonnerais, Maman ? »⁹⁷

Mais de la parole aux actes, il est un pas que la mère n'ose pas encore franchir, surtout quand son fils lui dit que son printemps à lui c'est elle. Cet aveu d'amour filial la réconcilie avec elle-même et lui redonne confiance, sans pour autant lui faire abandonner son désir d'émancipation.

« Kavipriyā »

La nouvelle suivante, « Kavipriyā » (« L'épouse du poète », 1949), reprend ce thème de la « plainte » d'une femme dont le seul rôle reconnu est d'assurer le confort de son mari – en l'occurrence un poète à la renommée montante. L'épouse ne trouve pour tout moyen d'évasion que la contemplation quotidienne de la nature, spécialement au crépuscule, ce moment-clé de la journée qui reste toujours aussi important chez Agyeya. Ce temps privilégié lui inspire à chaque fois un chant de la poétesse Mirabai (XVI^e s.),

⁹⁷ « स्त्री : मैं पतंग होती तो उड़ जाती, दूर—दूर। फिर कभी वापस न आती। बालक : (आहत) हमें छोड़ जातीं, मां ? » (ASK : 592). Le premier jour du printemps est associé au jeu du cerf-volant pour les enfants, comme aimerait le faire le fils de la femme de la nouvelle.

figure emblématique de la *bhakti* cherchant dans la poésie l'amour pur, libéré des conventions sociales et familiales⁹⁸. En plus de cette référence à la poésie de la *bhakti*, la question littéraire est abordée dans cette nouvelle selon le point de vue des femmes et sous l'angle de leur place dans le couple en tant que « femme de poète ».

En plus de ce rôle social subalterne attribué aux femmes, une autre notion retient l'attention d'Agyeya en lien avec l'évolution du thème de « liberté » : c'est celle du « renoncement ». Alors que ses amies aimeraient la voir sortir et devenir plus indépendante par rapport à son mari qui passe ses journées, et une partie de ses nuits, à l'extérieur, Shanta (l'épouse du poète) préfère trouver son bonheur dans la contemplation du crépuscule. Cette « activité » représente pour elle une sorte de jeu constamment renouvelé et la possibilité pour l'être humain qui s'y absorbe de pleinement s'abandonner à la vie : « Nous pouvons nous en remettre à la vie ; ce n'est qu'alors que nous pouvons vivre. Si on cherche à la résoudre il faut d'abord en faire une énigme »⁹⁹. Mais c'est aussi et surtout un moment privilégié qui permet à Shanta de vivre un changement d'atmosphère, de lumière, de consistance, le passage d'une monde à l'autre ; exactement comme dans « Bandom... », mais sans la désillusion de la fin cette fois-ci. Voici ce que le narrateur lui fait dire dans la réplique précédant immédiatement celle ci-dessus :

मुझे सांझ के बाद आकाश देखना बहुत अच्छा लगता है। कैसे धीरे-धीरे अन्धकार घिरता आता है और धीरे-धीरे सब कुछ पर छा जाता है... इस जीवन के, इस लोक के सब आकार मिट जाते हैं एक मौन निःस्तब्धता में, और फिर दूर—कितनी दूर ! —उदय हो आते हैं कितने नये लोक और उनके अपने नये आकार ! (ASK : 567-568)

J'aime beaucoup observer le ciel après le crépuscule. Comment l'obscurité se concentre peu à peu et couvre gentiment tout... Toutes les formes de cette vie, de ce monde s'effacent, un silence dans la torpeur, puis lointains – tellement lointains ! – apparaissent je ne sais combien de nouveaux mondes et leurs formes propres !

⁹⁸ Le poème est cité, un peu différemment, dans la recension (peu fiable) de Svarup, Svami Anand, 1992, *Mirā Sudhā-Sindhu*, Bhilvara (Raj.), Yatindra Sahitya Sadan, p. 183 ; par contre, il ne figure pas dans la recension de Caturvedi (Caturvedi, Parashurama (éd.), 1989 (1932), *Mirābāī kī Padāvalī*, Allahabad, Hindi Sahitya Sammelan). Chez Agyeya, il va comme suit : « Amie, mon sommeil est détruit ! Je passe toute la nuit à attendre mon bien-aimé. Comme la perdrix désire le nuage, ainsi le poisson vit dans l'eau ; Mira est une pauvre femme en détresse, elle a perdu conscience » (सखी री, नींद नसानी हो । पिया कौ पन्थ निहारते सब रैन बिहानी हो । ज्यों चातक घन को रटे, मछरी जिमि पानी हो, मीरा ब्याकुल बिरहिनी, सुधी-बुधी बिसरानी हो, ASK : 569). Je remercie Florence Pasche Guignard pour son aide à ce sujet.

⁹⁹ « हम अपने को जीवन पर छोड़ दे सकते हैं, तभी तो हम जी सकते हैं, उसका हल खोजना हो तो उसे पहेली बनाना है » (ASK : 568).

Il est frappant de retrouver dans cette nouvelle certains des éléments qui caractérisaient la nouvelle « Bandoṃ... » et son évocation du shivaïsme du Cachemire. Nous aurons aisément reconnu l'idée d'absence de concrétude et d'indifférenciation qui s'installe peu à peu face à Shanta grâce aux isotopies /effacement/ et /insaisissabilité/ qui relient les uns aux autres les signes « *sāṃjh* », « *andhakār* », « *chānā* », « *miṭṇā* », « *maun* », « *niḥstabdhātā* ». Mais il y a aussi et surtout le nom du personnage féminin, Shanta (Śāntā), qui fait écho au personnage de l'autre nouvelle qui était nommé Anand, en référence probable à l'auteur Anandavardhana. En lien avec ce qui précède, il paraît impossible de ne pas y voir une référence au *sāntarasa* d'Abhinavagupta.

Si la nouvelle « Kavipriyā » partage avec « Bandoṃ... » la valorisation de la contemplation du crépuscule et la présence du sentiment de sérénité qui naît de ce moment privilégié, une certaine transition s'opère toutefois entre la première et la seconde. La dichotomie montagne/ville qui structurait tout le trajet d'Anand dans l'Himalaya ne s'exprime plus du tout de la même manière dans « L'épouse du poète ». La tension à l'œuvre entre un monde épris d'agitation et un autre empreint de poésie et de calme s'est intériorisée pour devenir une tension entre une vie extérieure, basée sur la sociabilité et une vie intérieure faite de contemplation.

Bien sûr, on ne peut s'empêcher de penser à ce lieu commun qui veut que la femme soit associée à l'intérieur, au privé, et l'homme à l'extérieur, au public. Cependant, le changement de perspective opéré ici, à savoir la focalisation sur un personnage féminin, n'est pas anodin. Il démontre un intérêt accru de la part d'Agyeya pour le point de vue féminin. Ainsi, dans les nouvelles précédant 1947, la focalisation ne passait jamais par le regard des personnages féminins (à l'exception de « *Puruṣ kā bhāgya* »). Le féminin était représenté non pas par un personnage individualisé central à l'histoire mais par une image du féminin, comme la déesse Devī. Nous verrons dans les textes de la troisième période que les personnages féminins occupent une place et un rôle encore plus importants qu'à ce stade des œuvres d'Agyeya.

Pour l'heure nous pouvons constater que les personnages féminins sont souvent associés à l'idée de *renoncement*. Cette idée de renoncement appelle toutefois un commentaire. Nous l'avons déjà rencontrée dans les premières nouvelles analysées dans ce chapitre, mais elle consistait en réalité en une fuite que les personnages poursuivaient en s'imaginant renoncer au monde artificiel pour mener une vie simple. Ici, le renoncement devient une expérience esthétique et intérieure, et adopte un sens qui le rapproche plutôt de l'*acceptation*. Shanta ne cherche pas à fuir le monde qui est le sien ; elle ne se sent pas « captive » (*bandinī*) de celui-ci, contrairement à l'impression

qu'en ont ses amies. C'est dans un espace intime et poétique qu'elle trouve la solution à « l'énigme » qu'est la vie. Avec elle, il ne s'agit plus de fuir, mais d'accepter simplement la vie. En somme, le narrateur révolutionnaire des années 1930 a cédé la place au narrateur poète et « renonçant » – mais un renonçant moderne, dont le parcours n'implique pas (ou plus) le fait de se retirer du monde et de vivre en ascète, hors de tout lien social. Il s'agit d'un renoncement engagé, inscrit dans le quotidien, dans la matière du monde, traduisant en somme l'état du poète. Un état qui rappelle la phrase de R. Tagore placée en exergue du chapitre 3¹⁰⁰.

Un dernier point mérite notre attention à propos de cette nouvelle. Il concerne la tension que celle-ci crée entre le prestige accordé au poète masculin et sa quasi absence physique dans le texte, au profit de celle de sa femme. Il en ressort que le véritable poète n'est pas tant le mari, certes reconnu par la société mondaine, que son épouse qui saisit la poésie là où on ne l'attendrait pas, au cœur de la maison. Le narrateur résume la poésie du mari à sa réputation ; par contre il fait du loisir de Shanta et de son chant de véritables témoignages de l'expérience poétique.

Ceci soulève une autre question : chez Agyeya, la femme ne peut-elle trouver sa place et son accomplissement qu'au sein du foyer ? Après les velléités émancipatrices de Shashi dans *SEJ*, tout est-il à recommencer ? Le narrateur ne conçoit-il le thème de la liberté pour les femmes qu'en tant que force d'impulsion pour celle, effective, des hommes ? Ou, si cette liberté leur est pleinement reconnue, ne l'est-elle que dans le cadre convenu de la structure familiale ? Cette nouvelle le laisse penser en tout cas. Mais voyons la suite des textes.

« Jay-dol »

Un personnage féminin occupe encore une fois le devant de la scène dans la nouvelle « Jay-dol » (1950). Il s'agit de la célèbre princesse Jaymati (Jyomoti, fin du XVII^e s.), torturée par le roi Sulik-pha (Lora Raja), de l'empire assamais Ahom. Le personnage principal, le lieutenant Sagar, en mission dans cette région durant la Seconde Guerre mondiale, croit voir la scène de torture et le soulèvement du peuple d'alors, quand il se retrouve, par hasard, dans les ruines de l'ancien Palais des plaisirs, le *krīrā-bhavan* (Hewali-ghar). Dans la nouvelle, il est fait mention à une occasion du terme *mukti* : Jaymati « pourrait recouvrer sa liberté (*mukti*) si elle acceptait seulement de désigner

¹⁰⁰ Et qui traduit également l'idée d'une « éthique de la résistance » comme la désigne Mukherjee (2010).

l'endroit où se cache le prince » contestataire¹⁰¹. Une seconde lexicalisation de ce thème apparaît à la fin de la nouvelle : le terme *svātantrya*, variante de *svatantrātā*. La résistance inébranlable qu'oppose Jaymati à son bourreau pour sauver son époux est symbolique « du courage d'une femme qui a montré le chemin à l'homme (*puruṣ*), ou de l'invincible, courageux et irréprouvable élan vers la liberté (*svātantrya*) propre aux êtres humains (*mānav*) »¹⁰².

Par ce rappel historique de l'héroïne luttant contre le pouvoir tyrannique d'un roi usurpateur, cette nouvelle renvoie le lecteur à la lutte nationaliste des années précédant l'Indépendance¹⁰³. Agyeya écrit ce texte en 1950 : il ne s'agit plus de revendiquer une indépendance politique. Par contre, la question des libertés humaines, individuelles, reste d'actualité, et les personnages féminins semblent dès lors plus aptes à faire avancer cette cause que les hommes. Mais comme dans « Kavipriyā » et « Vasant » le rôle du personnage féminin se distingue de son statut et de son cadre d'action. Si la figure féminine joue effectivement les premiers rôles dans la réalisation de la liberté *par l'homme*, son statut se limite encore et toujours à occuper une place secondaire, toujours présentée dans son lien à un personnage masculin. Et si celui-ci est souvent absent du tableau, le cadre dans lequel évolue le personnage féminin est empreint de sa « présence » invisible, en tout cas du système patriarcal dont il représente la figure d'autorité. À ce stade la liberté ne paraît concevable pour les femmes qu'au sein du cadre socio-familial et dans une attitude de *renoncement* ou d'*acceptation* : la mère de « Vasant » rêve de s'échapper comme un cerf-volant, Shanta s'évade en contemplant de son salon le soleil couchant et Jaymati, bien que décrite par le narrateur comme une héroïne inflexible dans sa quête de liberté, est prisonnière du tyran, torturée pour son silence.

Nous pourrions nous poser la question de savoir si cette mise en scène correspondait à la conception personnelle de l'auteur ou si elle avait pour but d'illustrer et de dénoncer l'état de la société indienne, politiquement indépendante depuis trois ans,

¹⁰¹ « कुमार का पता बता दो और मुक्ति पाओ ! » (ASK : 510).

¹⁰² « या एक नारी के साहस का, जिसने पुरुष का पथ-प्रदर्शन किया; या कि मानव-मात्र की अदम्य स्वातंत्र्य-प्रेरणा का अभीत, अजय, जय-दोल » (ASK : 513). Dans sa propre traduction anglaise, l'auteur néglige également le dernier composé, *jay-dol* : « witness to [...] the fortitude of a great woman. Or more truly perhaps, symbol of the quenchless love of freedom, the eternal indomitable spirit of man » (Bhattacharya 1998 : 76).

¹⁰³ C'est d'ailleurs cette même Joymoti qui constitua, en 1935, le sujet central d'un film éponyme du réalisateur Jyotiprasad Agarwalla (1903-51), s'inscrivant pleinement dans la lutte nationaliste et utilisant la figure de la princesse en écho à la résistance passive des années 1930.

mais encore loin d'avoir pu s'affranchir des règles et coutumes sociales aliénantes pour les individus en général et pour les femmes en particulier. Tel n'est cependant pas le but de ce travail. La nouvelle suivante, « Ve dūsre » (« Les autres », 1950) apportera un élément de réponse.

« Ve dūsre »

Bien que le récit suive la réflexion du personnage masculin, Hemant (selon une focalisation interne), ce n'est pas ce dernier qui est maître des événements : c'est sa femme, Sudha, qui a choisi de le quitter pour un autre homme et qui lui impose la séparation et le divorce. Hemant accepte cette décision, bien qu'elle lui pèse ; il repense avec amertume à une phrase de sa femme qui lui disait pouvoir comprendre qu'il espérait qu'elle se remarie : « Tu pourrais ainsi te sentir plus libre (*svatantra*) »¹⁰⁴. A nouveau donc, comme dans les nouvelles précédentes, c'est le personnage féminin qui fournit les conditions ou le prétexte à la liberté de l'homme. C'est vraisemblablement pour cette raison même, pour cette dépendance à l'égard d'autrui, que la liberté offerte à Hemant possède à ses yeux un goût amer :

हमारा जीवन हमसे है, उन दूसरों से नहीं, वे हमारे कितने ही निकट क्यों न हों ; हमारी न चाहने की उदारता में ही हमारी स्वतंत्रता है। पाने में नहीं, न पाने की याद करने में नहीं। (ASK : 520)

Nous sommes la cause de notre vie et non les autres, aussi proches soient-ils ; et notre liberté (*svatantrātā*) ne réside que dans notre capacité à ne pas désirer. Pas dans la possession ni dans le souvenir de l'absence de possession.

Un autre élément capital de cette nouvelle est par conséquent l'idée d'acceptation, qui se renforce ici par rapport aux nouvelles précédentes. Toute la réflexion du narrateur, par l'intermédiaire d'Hemant, tourne autour de la capacité et de l'avantage à pouvoir accepter sa situation : « Une fin est belle parce qu'elle est grandiose, parce que nous ne pouvons rien face à elle, si ce n'est l'accepter... »¹⁰⁵. Ou plus précisément, comme le pense Hemant, c'est « la maîtrise et le courage formant notre acceptation qui lui donnent sa grandeur »¹⁰⁶.

La mémoire, l'acceptation : deux attitudes opposées qui créent l'incertitude et la

¹⁰⁴ « तुम अपने को अधिक स्वतंत्र महसूस कर सकोगे » (ASK : 520).

¹⁰⁵ « अन्त सुन्दर है क्योंकि वह महान् है, क्योंकि हम उसका कुछ नहीं कर सकते, उसे केवल स्वीकार कर सकते हैं... » (ASK : 515).

¹⁰⁶ « हमारी स्वीकृति का संयम और साहस उसे महत्ता देता है » (*ibid.*).

confusion dans l'esprit d'Hemant, incapable de tirer un trait sur le passé et de s'en affranchir, contrairement aux vagues de l'océan qui, dans une métaphore traversant tout le récit, viennent effacer leurs traces de pas sur le sable¹⁰⁷. Si la solution semble devoir passer par l'*acceptation* du don de la vie, quel qu'il soit, et par conséquent par le renoncement à ses exigences, aux souvenirs pourvoyeurs de regrets, Hemant doit pourtant se convaincre du bien-fondé de cette conception. Enfin, si contextuellement l'indépendance à l'égard des règles sociales usuelles (respect du mariage) et ce respect pour le choix de vie des autres apparaissent comme des valeurs capitales, elles restent pourtant psychologiquement difficiles à assumer pour le personnage masculin¹⁰⁸.

Cette fois-ci le narrateur paraît proposer sa propre conception des valeurs humaines. Mais pour cela, et contrairement aux nouvelles précédentes, il situe son histoire dans un lieu indéfini, limité dans sa description à une plage déserte au bord de l'océan. Si l'élément aquatique lui sert de métaphore à l'effacement des traces et des blessures du passé, il symbolise aussi (comme dans *ŚEJ* et « Nambar das ») ce passage « initiatique » d'un état à un autre, d'une dépendance sociale à une liberté individuelle – même si cette dernière reste toujours inscrite dans le domaine du mondain. Il n'est pas question ici de libération spirituelle ni d'espace transcendant, extra mondain, hors du *samsāra*. Tout se joue à cette époque dans le *relationnel* et la recherche de réponses personnelles par l'intermédiaire d'une acceptation véritable qui s'oppose alors à l'attitude de la première période empreinte de rhétorique marxiste. La nouvelle

¹⁰⁷ Il dit à Sudha : « Pars toi, et pardonne-moi – à la manière de l'océan ; quant à moi... » (तुम जाओ तो क्षमा करके जाओ—सागर की तरह; और मैं तो—, ASK : 521).

¹⁰⁸ La notion de liberté, d'indépendance, ou de délivrance, s'insère pour cette histoire dans le contexte des réformes sociales en cours en Inde à ce moment-là, et spécialement de la loi sur le mariage et le divorce qui est en préparation depuis plusieurs années et qui aboutira au *Hindu Marriage Act* de 1955. Historiquement le *Hindu Marriage Act* de 1955 est le résultat d'un projet de loi développé principalement depuis les années 1930, sous l'impulsion notamment de la All-India Women's Conference, cherchant à réformer le statut des femmes hindoues (le cas des musulmanes étant géré par une autre loi, musulmane). En 1944, une version est élaborée, qui est présentée dans l'Inde entière pour percevoir quel est son accueil. Le projet ne se transforme pas tout de suite en loi, en raison de l'Indépendance. Un nouveau comité est alors formé, avec à sa tête le Dr B.R. Ambedkar. Le projet est abordé par le Parlement en 1951. Nehru le défend pleinement, mais les conservateurs, comme le Jana Sangh, y sont opposés. En 1952, après la victoire du Congrès aux élections, le gouvernement adopte le projet sous la forme de quatre textes séparés, introduisant la *monogamie*, le *droit au divorce* pour les hommes et les femmes, augmentant l'*âge du mariage*, et donnant aux femmes le *droit à un entretien* (ou pension alimentaire) et à l'*héritage familial*. Le *Hindu Code Bill* se concrétise dans les lois suivantes: Hindu Marriage Act (1955), Hindu Succession Act (1956), Hindu Minority and Guardianship Act (1956), et Hindu Adoptions and Maintenance Act (1956) ; voir Chandra (2000 : 143-144) et Robinson (1999 : 134-135).

« Devīsimh » (1951), racontée par un narrateur homodiégétique, offre un résumé emblématique de ce changement de perspective :

ऐसे भी लोग हैं जो मानते हैं कि अभाव में भी अपने को उपयोगि बनाना, पंगु होकर भी समाज में अपने अस्तित्व को सार्थक बनाना, केवल पलायन है। उनके लिए, वर्गों का संघर्ष ही सब-कुछ है, व्यक्ति का आत्मदान कुछ नहीं। वे यह नहीं देखते कि आत्मदान से पलायन, सबसे बड़ा पलायन है—वह जीवन के रस से पलायन—किस मरुभूमी ओर, कौन जाने ! (ASK : 574)

On trouve aussi de ces gens qui considèrent que se rendre utile quand on est pauvre, que de donner du sens à son existence parmi la société quand on est infirme, n'est qu'une fuite. Pour eux, la lutte des classes représente tout, le don de soi (*ātmādān*) d'une personne, rien. Ils ne perçoivent pas que fuir ce don de soi est la plus grande fuite – l'abandon de la saveur de la vie – et pour qui sait quelle région désertique !

Cette thématique de la *relation* en lien avec la notion d'acceptation reviendra dans le troisième roman, AAA, pour lequel elle constituera la base argumentative de ce livre centré sur le thème de la liberté. Nous y verrons que la pure attitude de renoncement et d'acceptation sera là aussi dépassée et remplacée par une position plus engagée. Mais avant cela, passons à l'analyse du roman ND, qui marque selon notre périodisation la fin de la deuxième période¹⁰⁹.

4.2.2. *Nadī ke dvīp*

Publié en 1951, le roman ND se concentre sur le thème des relations interpersonnelles, sur les tensions entre les conceptions « traditionnelles », matérialistes et scientifiques de la vie et sur la primauté de l'indépendance et de l'expérience individuelle par rapport à l'enseignement dirigé traditionnel¹¹⁰ – un thème qui trouvera sa pleine expression dans

¹⁰⁹ Notons encore, pour clore cette partie consacrée aux nouvelles, qu'une occurrence de *āzād* apparaît dans la nouvelle « Nagā parvat kī ek ghaṭnā » (« Un événement dans les montagnes naga », 1950). Le terme est associé aux soldats indiens engagés aux côtés des Japonais et formant pendant la Seconde guerre mondiale l'Indian National Army : « ces jours-là beaucoup de soldats de l'Armée de libération de l'Inde avaient été engagés aux côtés des Japonais » (उन दिनों जापानियों के साथ बहुत-से आजाद हिन्द भी शामिल हो गये थे, ASK : 555).

¹¹⁰ Conscient que les personnages de ND ne correspondent pas dans leur comportement et leur conception de la vie à la majorité des Indiens, l'auteur du roman rejette pour autant l'avis de ceux qui voudraient y voir un texte purement irréaliste. Ses personnages sont-ils réalistes ? Oui, selon l'auteur, qui précise toutefois : « ils ne correspondent pas à des caractères communs, ni ne sont des symboles exceptionnels. Ma conviction est que le portrait que fait *Nadī ke dvīp* de la société et de la vie de ses individus est une image véridique » (न साधारण टाइप हैं, न असाधारण प्रतीक हैं। और

la très brève nouvelle « Śikṣā » (1954, voir la période suivante). Cette dernière thématique s'illustre par le passage où, sous la pression de sa mère et de son entourage, Gaura se voit soudainement imposer la question du mariage, alors qu'elle vient juste de passer ses examens de BA. Gaura s'en inquiète, ne sait quoi leur répondre, quelle voie suivre. Elle fait alors appel à Bhuvan, son ancien « professeur », qui lui répond dans une lettre :

गौरा, कोई किसी के जीवन का निर्देशन करे, यह मैं सदा से ग़लत मानता आया हूँ तुम जानती हो । दिशा-निर्देशन भीतर का आलोक ही कर सकता है ; वही स्वाधीन नैतिक जीवन है, बाकी सब गुलामी है । दूसरे यही कर सकते हैं कि उस आलोक को अधिक द्युतिमान बनाने में भरसक सहायता दें । वही मैंने जब-तब करना चाहा है, और उस प्रयत्न में स्वयं भी आलोक पा सका हूँ, यह मैं कह ही चुका । (ND : 81 / IS : 77-78)¹¹¹

Gaura, tu sais que j'ai toujours considéré comme une erreur que quelqu'un veuille diriger la vie d'un autre. Seule une illumination (*ālok*) prenant sa source en soi peut guider quelqu'un ; seule une vie ainsi conduite est moralement indépendante (*svādhīn / independent*), tout le reste n'est qu'esclavage. Les autres ne peuvent tout au mieux que nous aider à rendre cette inspiration plus vive encore. C'est ce que j'ai parfois cherché à faire et, comme je te l'ai déjà dit, j'ai moi aussi pu en retirer quelque lumière.

Le thème du mariage, et de la relation de couple, traverse tout le roman. Il pose clairement la question de la liberté de choix face aux coutumes et aux contraintes imposées par la société aux individus. Les quatre personnages s'opposent à la vision traditionnelle du mariage et de la relation homme-femme, mais pour des raisons différentes. Pour Chandramadav, le mariage est décadent car il est le résultat d'un système des classes à présent obsolète, pour Rekha il interdit un amour durable et respectueux, pour Bhuvan l'union doit être consentie librement et basée sur un amour partagé, quant à Gaura qui rejette les attentes de son entourage, elle figure la femme qui est prête à aimer jusque dans la séparation et jusqu'au sacrifice de soi. Si Chandra présente une position trop extrême pour le narrateur (ses remarques, ses actions sont systématiquement perçues négativement), Rekha illustre le courage de se défaire des liens sociaux et de vivre une vie indépendante. Mais la société indienne n'est pas faite pour ce genre de vie ; c'est pour cela, probablement, qu'elle finit par se remarier (avec son docteur) tout en affirmant appartenir à Bhuvan, à l'image de la femme *bhaktā* en

मेरा विश्वास है कि नदी के द्वीप उस समाज का, उस के व्यक्तियों के जीवन का जिस का वह चित्र है, सच्चा चित्र है, AP : 41).

¹¹¹ Dans mes traductions, le terme utilisé par l'auteur dans la version anglaise est ajouté au terme hindi afin de montrer ses choix de traduction. À partir de cette citation les numéros de page correspondant aux versions hindi (ND), respectivement anglaise (IS).

quelque sorte. Son statut marginal est aussi illustré par le pèlerinage qu'elle accomplit avec sa tante – comme une veuve en quelque sorte – à la recherche d'une libération à laquelle elle ne croit pas.

Ce questionnement et la volonté d'affirmer cette liberté sont principalement figurés par Bhuvan¹¹². Pour lui, l'autonomie, la liberté, l'indépendance sont des valeurs essentielles : nul ne saurait, aussi « sage » et érudit fut-il, imposer à quiconque son point de vue, sa conduite de vie. Le véritable enjeu de la liberté à ce stade de l'œuvre d'Agyeya ressort du domaine de l'individualité. Que fait l'individu de sa capacité à être libre, comment l'obtient-il, par quelle attitude et dans quel but ?¹¹³

Mais il ne s'agit jamais dans ce roman d'une liberté « gratuite », recherchée pour elle-même – si ce n'est dans les prises de position, critiquées par Bhuvan, de Chandramadav. La question de la liberté ne saurait se limiter aux seules conditions matérielles ou sociales. Au contraire, la quête de liberté procède toujours d'un questionnement plus global et fondamental. Rekha, informant Bhuvan dans une lettre que son divorce a enfin été prononcé, illustre cette attitude par ces mots :

तीन सुनाइयों के बाद, अदालत ने फैसला दे दिया है हमारा विवाह रद्द हो गया है; हेमेन्द्र तो अफ्रीका चला ही गया है और अब मैं भी मुक्त हूँ। मुक्त—किस से मुक्त—किस लिए मुक्त ? मुक्त स्मृतियों को सेने के लिए, मरने के लिए—मुक्त अतीत के बन्धन में जकड़ी रहने के लिए। (303/261)

Après trois audiences le tribunal a prononcé la dissolution de notre mariage. Hemendra est parti en Afrique et me voilà, moi aussi, libre (*mukt / free*). Libre – libre de quoi – libre pour quoi ? Libre de ressasser mes souvenirs, de mourir – libre de rester enchaînée à mon passé.

Sans un travail intérieur et un jugement personnel, la liberté n'a ici aucune consistance. Ce n'est qu'en tant que fruit d'une décision personnelle que cette liberté devient inaliénable : « peu importe que la loi pense pouvoir rendre à quelqu'un sa liberté (*mukti*

¹¹² Dans ce roman Chandramadav représente essentiellement un point de vue pro-européen et marxiste, défendant une liberté de type matérialiste ; Rekha est l'illustration de la capacité à choisir sa vie mais au prix de sa « mise au ban » de la société en raison de son divorce et de sa vie de « femme émancipée ». Finalement, Gaura illustre une forme de voie intermédiaire, entre la voie de l'affranchissement soutenue par sa relation à Bhuvan et un attachement conscient à certaines valeurs indiennes anciennes, notamment artistiques – en quelque sorte une préfiguration de l'approche indienne prônée par des auteurs actuels comme Ashis Nandy ou T.N. Madan (voir *supra* p. 185, note 77).

¹¹³ Les accents politiques, très présents dans les écrits précédant l'Indépendance, sont secondaires à présent. Par contre, les aspects philosophiques, spirituels et esthétiques occupent une place de plus en plus importante.

/ *freedom*) »¹¹⁴. Mais au final, cette liberté rendue par le divorce ne vaut fondamentalement pas beaucoup plus que celle du prisonnier délivré après avoir purgé sa peine. Ce questionnement sur la nature véritable de la liberté fait écho à la nouvelle « Namber das » où le personnage principal s'interroge sur le sens de sa libération. Le narrateur nous montre ici que si la nature de la liberté et les questions de société qui l'accompagnent ont évolué depuis les années de lutte pour l'indépendance, la valeur de cette liberté et sa véritable réalisation au plan sociopolitique n'a pas changé¹¹⁵. Sa nature toute relative, car dépendante des lois sociales et de l'État, que celui-ci soit géré par une puissance étrangère ou par le pouvoir indigène, demeure insuffisante face aux réels besoins de liberté des individus.

Si Agyeya ne privilégie pas une liberté de type spirituel, déconnectée des exigences et des contraintes de ce monde, il n'en recherche pas moins, comme nous le montrent ses personnages, une liberté inaliénable pour tous les êtres humains, perçus dans leurs singularités. Le type de liberté qu'il développe et privilégie est une liberté de plus en plus ancrée dans l'expérience esthétique. Par contre, à ce stade de l'œuvre, le renoncement occupe encore une place importante, notamment chez les personnages féminins.

Mais là où le renonçant « classique » recherche la délivrance du *saṃsāra*, dans une forme de libération absolue visant une réalité et un monde différent, absolu justement, Agyeya ne poursuit la liberté qu'en tant qu'elle est une condition essentielle à une vie accomplie, poétique et responsable, en ce monde même. Ainsi, la seule mention qui évoque dans le roman cette notion classique de libération spirituelle, et qui apparaît à la suite du passage ci-dessus, est liée à un personnage secondaire du récit, la vieille tante de Rekha, que celle-ci se propose d'accompagner en pèlerinage après sa sentence de divorce. Bien qu'un pèlerinage ne paraisse pas indispensable à sa tante pour cela, Rekha imagine qu'elle éprouve elle aussi ce « désir d'émancipation finale » (*titīrṣu / salvation*) – un terme, un hapax dans le roman, parfaitement sanskrit pour désigner ce topique de la spiritualité hindoue.

Ces aspects individuels essentiels sont sous-jacents à l'échange de lettres entre Chandra et Gaura en début de roman, qui tourne autour de la question des libertés et des responsabilités individuelles. Chandra, qui se trouve alors en Europe, vante à Gaura la grande liberté (*svādhīnātā / freedom*, p. 76/74) dont jouissent les Anglais et les Français

¹¹⁴ « कानून मान ले कि उस ने मुक्ति दे दी है » (304/261).

¹¹⁵ C'est un constat que l'auteur fait longtemps après encore dans des essais qui soulignent justement le manque de responsabilité et d'engagement de la part des politiciens et d'anciens « combattants pour l'indépendance » (voir l'essai « Svātantryottar » dans la partie 5.1 ci-dessous).

par rapport aux restrictions (*bandhan / restrictions*) subies par les Indiens – nous sommes alors à la fin des années 1930. Mais la liberté ainsi vantée est une liberté de circonstance, égoïste, dépendante des conditions sociales et des circonstances extérieures de la personne qui en profite. La liberté prônée par Gaura – élève fidèle de Bhuvan – est tout autre, plus engageante :

स्वाधीनता केवल सामाजिक गुण नहीं है। वह एक दृष्टिकोण है, व्यक्ति के मानस की एक प्रवृत्ति है। हम कहते हैं कि समाज हमें स्वाधीनता नहीं देता; पर समाज दे कैसे ? हमीं तो अपने दृष्टिकोण से समाज बनाते हैं। मैं अपने-आपको बद्ध नहीं मानती हूँ, और स्वाधीनता के लिए अपने मन को ट्रेन करती हूँ। सफलता की बात नहीं जानती, उतनी शक्ति मेरे भीतर होगी तो क्यों नहीं होऊँगी सफल ? और मैं सोचती हूँ कि सब लोग यत्रपूर्वक अपने को स्वाधीनता के लिए ट्रेन करें तो शायद हमारा समाज भी स्वाधीन हो सके। (77/74)

La liberté (*svādhīnātā / freedom*)¹¹⁶ n'est pas qu'une qualité sociale (*sāmājīk guṇ / social quality*). C'est un point de vue, une inclination mentale personnelle. On affirme que la société ne nous donne pas la liberté, mais comment le ferait-elle ? C'est à nous de former la société d'après nos points de vue. Je ne me considère pas comme dénuée de liberté (*baddh*) ; au contraire, j'entraîne mon esprit à être libre. Je ne sais si j'y parviendrai, mais je possède une énergie telle que cela me paraît tout à fait réalisable. Et je me dis que si tout le monde s'efforçait d'être libre, notre société aussi pourrait le devenir.

Cet accent sur la primauté de l'individu par rapport au rôle de la société dans la recherche de la liberté est emblématique d'un certain courant de philosophie politique. Il forme le cœur de la politique du Mouvement humaniste radical (comme nous l'avons vu ci-dessus chez M.N. Roy) auquel l'auteur adhéra, mais aussi de l'existentialisme de Karl Jaspers¹¹⁷. Mais cette place capitale accordée à l'individu ne se confond pas avec l'individualisme prôné par le matérialiste Chandramadav. Pour ce dernier, la liberté se limite à prendre avec avidité et reconnaissance chaque petit bonheur qui nous est donné ; tout le reste n'est que lutte. Ainsi, seul quelqu'un de privilégié comme Gaura est en droit de revendiquer et espérer une telle liberté. Cette liberté n'est certainement pas pour tous ceux qui « sont plongés dans l'océan insondable de la vie comme de vulgaires boîtes de conserve vides »¹¹⁸.

A ce « pessimisme européen » d'avant-guerre, qui semble avoir eu raison de

¹¹⁶ Toutes les occurrences du français « liberté » dans ce passage (76-78/74-75) traduisent le terme hindi « *svādhīnātā* » (« *freedom* » dans la version anglaise).

¹¹⁷ Voir par exemple Jaspers (1970 : 47), pour qui la « liberté commence au niveau de l'individu », ou qui ne conçoit la possibilité de la paix que du moment que « chacun assume sa part de responsabilité par son mode de vie, dans la vérité et dans la liberté » (*ibid.* : 60).

¹¹⁸ « जीवन के अथाह सागर पर फेंक दिये जाते हैं एक खाली टिन के डिब्बे की तरह » (77/74).

Chandra, Gaura oppose une vision optimiste, voire idéaliste, de la liberté, dont l'Inde pourrait être le foyer :

हम यहाँ हिन्दुस्तान में भी न केवल अपनी वरन् यूरोप की भी स्वाधीनता का उद्योग कर सकते हैं : हर कोई हर जगह सारे विश्व की स्वाधीनता की लड़ाई लड़ सकता है क्योंकि अविभाजित और अविभाज्य स्वाधीनता ही स्वाधीनता है, जब तक वह नहीं तब तक स्वाधीनता हो कर भी अधूरी और अरक्षित है । (77-78/75)

Ici aussi, en Inde, nous pouvons non seulement œuvrer à notre propre liberté (*svādhīnātā / freedom*) mais aussi à celle de l'Europe : chacun de nous, à chaque endroit, peut lutter pour la liberté du monde entier, parce qu'il n'y a de liberté qu'une liberté pleine et indivisible ; toute liberté qui ne le serait pas resterait incomplète et incertaine.

Si les deux formes de liberté exposées ici sont centrées sur l'individu, elles diffèrent pourtant quant à leurs présupposés et à leur impact. Chez Chandra, la liberté invoquée est de nature individualiste, mais dans le sens péjoratif du terme ; elle est restreinte, réactive pourrait-on dire et, paradoxalement, dépendante de l'environnement socio-économique de l'individu :

स्वाधीनता का आन्दोलन है, ठीक है, लेकिन उस लपट का धुआँ व्यक्ति के स्वातंत्र्य का दम घोट जायगा ; ऊब-डूब की ही स्वाधीनता रह जायगी, बस ! (89/83)

Il existe [en Inde] un mouvement d'indépendance (*svādhīnātā / independence*), c'est vrai, mais le souffle de cette déflagration [de la guerre en Europe] asphyxiera toute liberté individuelle (*svātantrya / freedom*). Ne restera plus que la liberté (*svādhīnātā / freedom*) de céder ou de sombrer !

Au contraire, celle prônée par Gaura se veut à la fois profondément individuelle, résultat d'un effort personnel, et universalisante, voire absolue : la liberté ainsi acquise ne connaît pas de limites, ni temporelles ni spatiales. Les dires de Gaura, comme nous l'avons mentionné ci-dessus, reprennent, dans une certaine mesure, la position de Bhuvan (avec une dimension universalisante en plus chez Gaura). Une marque de cette proximité de discours entre les deux instances intervient à la fin du passage en question (78). Pour résumer et conclure cet échange de lettres et la divergence des points de vues entre Gaura et Chandra, le narrateur fait appel, sous une forme impersonnelle et généralisante dans un alinéa à part, à la célèbre maxime de Krishna dans la *Bhagavadgītā* (strophe 7.21) :

जो डूबने-उतराने को मानता है, वह डूबता-उतराता है, जो स्वाधीनता के लिए साधना करता है, वह - यो यो यां यां तनुं भक्तः श्रद्धयार्चितुमिच्छति । तस्य तस्याचलां श्रद्धां तामेव विदधाम्यहम् ॥ (78/75)

Celui qui croit que l'on se noie, se noie effectivement ; celui qui œuvre pour la liberté (*svādhīnātā*), pour lui :

« Selon la manifestation du divin que tel ou tel adorateur souhaite vénérer avec foi, je rends, quant à moi, cette foi de chacun inébranlable »¹¹⁹.

Ces réflexions sur la notion de liberté font écho à un épisode de *ŚEJ*, où Shekhar discute d'indépendance et de nationalisme avec ses codétenus. Si la dimension individuelle de la liberté était déjà privilégiée par rapport aux dimensions sociales, politiques et religieuses, l'idée n'était alors qu'en germe. Rappelons-nous, avant l'épisode où un prisonnier lui dépeint les excès et les dangers du nationalisme en Europe¹²⁰, Shekhar concevait encore la lutte nationaliste comme la valeur suprême. Mais suite à cet épisode justement, le jeune révolutionnaire paraissait développer une conception de la liberté basée sur une approche globale, humaniste, et non égoïste et matérialiste comme la défend encore Chandra dans *ND*.

Par contre, le lien affirmé par M.K. Gandhi entre la liberté individuelle et la libération de la société reste en retrait chez Shekhar, contrairement à Gaura qui, sans reprendre tel quel le discours du mahatma, insiste sur le rôle que peut jouer chaque Indien, chaque individu, dans la recherche de la liberté à l'échelle mondiale : « chacun de nous, à chaque endroit, peut lutter pour la liberté du monde entier » (77-78/75)¹²¹. Cette idée d'une liberté nationale et individuelle, à réaliser au profit de et pour le bien-être de l'humanité était quasiment omniprésente dans la première moitié du XX^e s., comme nous l'avons vu dans le cas des discours intellectuels.

¹¹⁹ Traduction française par Esnoul, Anne-Marie et Lacombe, Olivier, 1976, *La Bhagavad Gītā*, Paris, Editions du Seuil, p. 77. Notons que l'édition hindi ne donne que la version sanskrite de la *Gītā* (sans traduction hindi), alors que l'édition anglaise cite la strophe en traduction anglaise (probablement de l'auteur), sans renvoi à la source sanskrite ; aucune des deux éditions ne mentionnant explicitement la source de cette citation, certes une des plus connues de la littérature sanskrite. Pour une réflexion sur les pratiques de traduction dans ce cadre-là, voir Pozza (2010b).

¹²⁰ Pour rappel, *supra* p. 179 : « En Europe, les temps sont tels que l'identité nationale peut aussi devenir un mal – là-bas, le nationalisme s'est transformé en obstacle à la liberté des hommes (*mānav kī svādhīnātā*). »

¹²¹ Les citations suivantes, extraites de *Hind Swaraj and Other Writings* illustrent la position de Gandhi qui ne voyait la libération politique de l'Inde (et du monde) que par la « libération de soi-même » : « if we become free, India is free. And in this thought you have a definition of Swaraj. It is Swaraj when we learn to rule ourselves. [...] But such Swaraj has to be experienced by each one for himself » (Gandhi 1997 : 73) ; « I am convinced that if India is to attain true freedom and through India the world also, then sooner or later the fact must be recognised that people will have to live in villages, not in towns » (*ibid.* : 150, lettre à Nehru, Oct. 1945).

Cette conception idéalisée de la liberté telle que la défend Gaura montre toutefois ses limites quand elle n'est pas accompagnée d'un véritable courage – c'est ce que prétend en tout cas Bhuvan. Dans une de ses lettres à Gaura, peu après les pages ci-dessus, il revient sur le discours de Gaura quant à son mariage (entre refus et abnégation au profit de l'attente de ses parents) et sur le lien qu'elle fait entre cette abnégation (*ātma-balidān / self-sacrifice*) et la liberté. Bhuvan a le sentiment que la nouvelle génération *fait trop de cas de l'abnégation*, sans réaliser que celle-ci peut facilement se révéler être une tromperie envers soi-même (*ātma-pravañcānā / self-deception*). Le véritable sacrifice demande du courage, sans quoi il ne s'agit que d'une fuite, à l'abri de décisions difficiles à assumer. C'est le *courage* seul qui est à la base de la liberté et donc du sacrifice authentique : « La liberté (*svādhīnātā / freedom*) demande du courage, qui peut même confiner à la témérité. La liberté est la vertu (*dharma / faith*) des courageux. [...] Le véritable sacrifice est l'œuvre des courageux »¹²². À la lumière de cette remarque, le lecteur comprendra aisément que ce que Chandra présentait encore comme une liberté, à savoir celle de « céder ou de sombrer » face aux conséquences de la guerre (89/83), n'est en définitive qu'une forme de fuite ou de leurre pour Bhuvan.

En somme, la conception de la liberté énoncée par Bhuvan implique la personne dans sa totalité : cette dernière doit pouvoir affronter, en toute connaissance de cause, les règles de la tradition (*paramparā*) et de l'environnement social pour suivre son propre chemin. Selon Bhuvan seule la conscience d'un individu peut fournir cet idéal de liberté, et de dignité qui lui est associée (*svādhīnātā aur pratiṣṭhā*, 94) ainsi que le moyen d'y parvenir. Plus encore, la libération, la délivrance, passe obligatoirement par le don. Nous noterons que cette vision de la liberté s'oppose radicalement à celle prônée par Chandra, qui faisait de la liberté une quête constante de bonheurs fugaces.

Nous retrouvons encore le terme *mukti* – ainsi que l'adjectif *mukt* – dans le long « dialogue » entre Bhuvan et Gaura qui nous occupe depuis quelques pages – un passage qui concentre l'essentiel de la réflexion du narrateur sur la question de la liberté, en tout cas aussi longtemps que les sèmes inhérents et afférents actualisés de la « liberté » sont pris comme critère d'analyse. Cette fois-ci, la réflexion de Gaura est centrée sur sa décision de s'engager pleinement dans la voie artistique. Ce n'est que par ce moyen-là, par une totale dévotion (*lagan, sādhanā*) à son art que l'artiste peut « s'affranchir des limites imposées par le temps et l'espace. [...] La délivrance ne peut venir du corps, qui

¹²² « स्वाधीनता साहस माँगती है ; दुस्साहस भी माँग सकती है । स्वाधीनता साहसी का धर्म है । [...] सच्चा बलिदान भी स्वाधीन व्यक्ति का कर्म है » (85-86/80-81).

suit ses propres lois [issues de ces limitations] »¹²³.

Cette réflexion de Gaura sur les limitations du corps et sur la capacité de l'artiste, de son esprit (*man / mind*) ou de son soi (*ātmā / soul*) à s'affranchir de ces liens matériels pourrait faire penser à un discours d'ordre essentiellement religieux ou spirituel. Mais tel n'est pas l'enjeu de ce passage. Comme toujours chez Agyeya, c'est la dimension humaine, artistique qui prime. Point de réalité absolue, transcendante à rechercher dans cet usage de la notion de libération, comme nous le verrons aussi dans la nouvelle « Śikṣā ».

Reprenons brièvement les éléments principaux de cette section sur le roman ND. Dans ce roman, le fil conducteur est celui des relations entre individus et de leur place au sein de la société, les individus se situant pour la plupart du temps chez Agyeya à contre-courant des normes usuellement admises par la société. Les personnages qui y sont dépeints représentent une catégorie particulière de la société, certes, mais ils n'en sont pas moins des membres à part entière. C'est en tout cas ainsi que les concevait Agyeya qui ne voyait en eux ni des « caractères communs ni des symboles exceptionnels ».

Dans ce contexte, les personnages féminins jouent un rôle central dans le roman, comme dans les nouvelles de cette époque d'ailleurs. Ce sont elles les premières bénéficiaires d'une émancipation possible du carcan de la société patriarcale. Plus largement – car cette question concerne aussi les hommes – tout l'enjeu des fictions se résume en cette question : comment des individus peuvent-ils se libérer des contraintes socioculturelles conservatrices, comment y parviennent-ils et comment le vivent-ils sans s'exclure de la société ?

La question des libertés individuelles, ou plutôt de l'individu libre – car il est à chaque fois question d'un individu et non de leur totalité indistincte – s'illustre par la thématique du mariage et des relations, multiples, de couples, sur fond de guerre mondiale et de restriction des libertés individuelles. Les relations de couple entre les quatre personnages de ND ou les trois de « Ve dūsre » synthétisent les diverses attitudes conçues par l'auteur face à cette question centrale pour l'époque.

¹²³ « देश-काल के बन्धन से मुक्त हो जाता है [...] दह का अपना धर्म है ; उस से तो मुक्ति नहीं मिलती » (87/82). Notons que la traduction anglaise (par l'auteur lui-même) ne reprend pas, littéralement tout au moins, le terme *mukti*, contrairement à l'habitude par rapport aux autres occurrences telles que *svādhīnātā* ou *svatantrātā*. Sa traduction est plus « libre » : « *the artist transcends the limitations of time and space. [...] The body is bound by its functions and cannot escape them* ».

4.2.3. Résumé de la deuxième période

En résumé, cette deuxième période peut elle-même être divisée en deux phases. Dans la première, qui contient les nouvelles de 1947, la liberté se développe à la manière d'un négatif : la toute nouvelle indépendance du pays (ou en phase de l'être selon la date exacte de rédaction de la nouvelle), qui aurait dû ressortir dans les textes en raison de ce contexte historique et politique très particulier et intense, n'apparaît en définitive que par ce qu'elle a enlevé aux gens, à savoir un toit (« Muslim-Muslim bhāi□bhāi », « Śaraṇḍātā »), une famille (« Ramante tatra devatāḥ ») ou les deux (« Letter Box », « Badlā »). Ce qui se manifeste par contre en clair c'est la perte de toutes les libertés de nature proprement individuelle : il n'y a plus d'expérience extatique ou poétique envisageable, plus de nature intacte, authentique (ou imaginée telle) et plus d'excursions d'un promeneur solitaire dans la vastitude des montagnes. Tout se passe cette année-là dans des espaces clos (« Śaraṇḍātā »), dans des villes ou des camps où s'entassent une foule compacte (« Letter Box », « Ramante tatra devatāḥ ») ou – et il s'agit là d'un topos de la perte de repère et de frontières définies – dans des trains (« Badlā », « Muslim-Muslim bhāi□bhāi »). Comme les relations entre individus ont été à ce point bouleversées, il est compréhensible que les textes de la seconde phase se concentrent justement sur cette question des relations entre individus et entre les individus et la société.

Dans cette seconde phase et pour revenir à ND, les personnages féminins jouent un rôle de plus en plus important. Qu'il s'agisse de la liberté de comportement et de pensée, ou de la manière dont elle lie l'être humain à la notion de temps, c'est systématiquement Rekha qui montre la voie à Bhuvan et lui donne l'impulsion nécessaire pour progresser dans sa quête de vérité. Il semble fondé de penser à elle comme à une métaphore de l'Inde précédent l'indépendance ainsi que du tout nouveau pays. Rekha est décrite comme quelqu'un de courageux (elle ose lutter pour son droit au divorce et elle préfère ignorer les rumeurs qui ne manqueront pas de surgir suite à sa relation érotique avec Bhuvan dans l'Himalaya) – même si après coup elle s'interroge sur le sens de sa liberté acquise suite au divorce (« मुक्त—किस से मुक्त—किस लिए मुक्त ? »). C'est aussi elle qui utilise pour la première fois l'image des « îles dans le courant », dans le but de décrire les relations interpersonnelles ainsi que leur relation au temps. C'est grâce à elle que Bhuvan apprend que le temps est une « succession d'instants » :

मेरे लिए काल का प्रवाह भी प्रवाह नहीं है, केवल क्षण और क्षण और क्षण का योगफल है—मानवता की तरह ही काल-प्रवाह भी मेरे निकट युक्ति-सत्य, वास्तविकता क्षण ही की है। क्षण सनातन है। (ND: 36/37)

Pour moi même l'écoulement du temps n'est pas un écoulement, il n'y a que la somme d'un instant plus un instant plus un instant – comme l'humanité, l'écoulement du temps n'est pour moi qu'un concept, en réalité il n'y a que l'instant. L'instant est éternel.

Néanmoins, et même si Rekha affirme qu'elle est comblée (185/165), elle n'est pas un modèle à suivre à son époque. Ses demandes et ses buts sont trop spécifiques pour se transformer en possibilité à plus large échelle. En réalité, son destin est de disparaître de la vie intime de Bhuvan, après avoir échappé à une hémorragie alors qu'elle est enceinte.

Mais qu'en est-il de sa langue ? Rekha utilise en fait plusieurs langues et dialectes dans ses chansons et ses poèmes : du hindi, du bengali (de R. Tagore aux chants de style *bhaṭiyālī*), du braj et de l'anglais. En quelque sorte, et comme tous les Indiens éduqués de cette époque, elle est, linguistiquement parlant en tout cas, une véritable cosmopolite. Mais, son plurilinguisme est toutefois représenté comme un emprunt uniquement. Bhuvan se plaint une fois de cet état de fait :

“तुम सिर्फ़ कोटेशन बोल रही हो—अपना कुछ नहीं कहोगी ?”

तो उस ने खोये से स्वर में कहा, “अपना ? अपना क्या ? मैं सिर्फ़ कोटेशन बोलती हूँ, भुवन, क्योंकि मैं स्मृति में जी रही हूँ ।” (185/164)

« Tu ne parles qu'avec des citations – tu ne vas rien dire de toi-même ? »

Elle répondit alors d'une voix absente : « De moi-même ? Qu'ai-je qui sois mien ? Je ne parle qu'en citations, Bhuvan, parce que je vis dans la mémoire. »

Mais l'avenir du pays, tel que le conçoit Agyeya, est en fait incarné par Gaura qui représente une figure complexe. Elle incarne à la fois la mixité des cultures indiennes et occidentales (par exemple lorsqu'elle joue sur les deux tableaux Krishna enfant et Jésus à l'occasion de Noël, p. 397 *sq.*) et une revalorisation du symbolisme hindou dans ses dimensions religieuses (*bhakti*) et artistiques. Par contre, elle véhicule encore une vision de la liberté propre à cette période des œuvres de l'écrivain, basée sur l'idée du sacrifice de soi (par ex., p. 365, 372) – et même de la possibilité de se jeter dans le feu (comme Sita). Nous retrouvons là cette conception du personnage féminin ne trouvant sa liberté que dans le renoncement et l'abnégation. En même temps, ce sacrifice de soi envisagé par Gaura sous-entend également sa contrepartie : le *don pour autrui*. Cette notion de don semble ouvrir une nouvelle perspective pour Bhuvan : « Ce n'est que dans le don [et pas seulement dans l'acceptation] que réside la libération (*mukti / freedom*) » (368/314).

Est-ce une valeur qui marque la troisième et dernière période ? Nous verrons en tout cas dans AAA que le narrateur, pour développer plus loin encore cette

problématique de la relation et de la liberté, fera abstraction de tout contexte socio-historique, afin de mieux se focaliser sur la recherche personnelle de la liberté et sur la relation à autrui, dans un huis clos qui pousse l'individu dans ses derniers retranchements.

4.3. LA TROISIÈME PÉRIODE : 1952-1961

4.3.1. Les nouvelles

« *Khitin Bābū* »

La notion de don et de relation à autrui qui vient d'être évoquée est au cœur de l'étonnante histoire de « *Khitin Bābū* » (1952), qui voit le narrateur autodiégétique se remémorer le personnage éponyme de la nouvelle et les amputations successives qui ont fini par le réduire à un corps sans membres, sans pour autant diminuer sa détermination (*saṅkalp*) et sa joie de vivre. Le narrateur cherche à partager ce sentiment, à savoir que l'essentiel de la vie humaine ne réside pas dans les besoins qui nous paraissent fondamentaux, tels que la nourriture, le gîte, etc., mais plutôt dans la *volonté*, dans la lumière qui se dégage de ce genre de personnages. Les valeurs telles que le renoncement et l'acceptation, qui trouvent leur achèvement ici en la personne de *Khitin Babu* se muent dans ce texte en *volonté*, en détermination, en force vitale. Si la liberté fondamentale de l'être humain provient de l'acceptation de sa condition humaine et sociale, cette acceptation n'est plus suffisante à ce stade de l'œuvre d'Agyeya. Elle nécessite d'une part d'être couplée à une irrépressible volonté créatrice et de pouvoir se transmettre grâce à la présence d'autrui, par l'intermédiaire de la relation et du souvenir qui en restera, d'autre part.

Cette nouvelle, emblématique de l'intérêt que porte l'écrivain durant les années 1950 aux « petites gens », place l'*individu* au cœur de son propos. Le narrateur se concentre non seulement sur un personnage particulier, mais joue de plus sur la signification propre du mot « individu ». Afin de rendre exemplaire le cas d'un homme singulier, vivant à mille lieux des identités communautaires formatées ou des Indiens de la classe moyenne émergente de ce moment-là, le narrateur retrace les amputations successives (un œil, les deux bras et les deux jambes !) d'un homme « ordinaire », *Khitin*

Babu, qui subit tout cela stoïquement, avec humour même. Le comble de cette histoire est qu'elle met l'accent sur un individu fondamentalement libre mais sujet à des amputations répétées – alors que le propre de « l'individu » est justement d'être « indivisible » ! Agyeya prend donc comme modèle de l'individu qui se construit pleinement, jusqu'à donner une leçon de vie à tous ceux qui l'entourent, un homme qui se fait peu à peu « diviser ». Mais ce qui compte dans ce cas, c'est sa force de vie, sa volonté, et le fait qu'il reste inoubliable (*smaraṇīya*) et unique (*advitīya*) comme tout individu (*vyakti*), pour peu qu'on sache observer ce qui le particularise (ASK : 594).

Comme toujours chez Agyeya, tout est donc une question de regard, de point de vue porté sur les choses. Savoir aller au-delà des apparences. Ainsi de Khitin Babu qui de prime abord ne présentait rien d'extraordinaire : « Le visage de Khitin Babu n'était ni beau ni extraordinaire ; et il n'était surtout pas un 'homme important' – un employé ordinaire avec une éducation ordinaire »¹²⁴. Un individu à oublier, noyé dans la masse des visages rencontrés, n'était-ce sa personnalité justement. Tout devient paradoxal alors pour le narrateur-témoin : ce qui rend Khitin Babu inoubliable à ses yeux, après que celui-ci ne soit emporté par la dernière amputation, ce n'est pas l'incroyable succession d'accidents et d'opérations qui ont parsemé sa vie, ce n'est pas son état physique, mais c'est « uniquement la lumière, uniquement la force de résolution » (598) qui l'a toujours animé et qui s'est même accrue à chaque fois que son corps était diminué d'un membre. En somme, Khitin Babu survit à sa mort uniquement par l'énergie dont il se nourrissait et qu'il a su transmettre au narrateur et aux autres témoins de son histoire.

Nous retrouvons ici quelques notions capitales pour les œuvres de cette troisième période : celles d'énergie (*Śakti*) et de transmission de celle-ci à un témoin, comme dans AAA, mais aussi et surtout celles, complémentaires au-delà de leur paradoxe apparent, de résolution (*saṅkalp*) et d'acceptation. Il va de soi que cette nouvelle participe de la valorisation de *l'expérience personnelle* et de *l'indépendance morale et psychologique* qui en résulte. Détaché des contraintes et des contingences matérielles et sociales multiples qui devraient normalement le réduire au silence dans le contexte indien, Khitin Babu réussit pourtant à se sentir libre – Khitin Babu est détaché, pas insensible comme il se plaît à le préciser en racontant l'histoire du gourmand et de l'homme au petit pois, qu'il estime surpasser en sensibilité.

¹²⁴ खितीन बाबू का चेहरा न सुन्दर था, न असाधारण था ; न वह 'बड़े आदमी' ही थे—साधारण पढ़े-लिखे साधारण क्लर्क । (ASK : 594-595).

« **Kalākār kī mukti** »

Si le terme de *mukti* avait quasiment disparu de la seconde période, il revient à présent au premier plan dans une nouvelle qui l'intègre dans son titre : « *Kalākār kī mukti* » (« L'émancipation de l'artiste », 1954). Le narrateur reprend l'histoire du légendaire sculpteur chypriote Pygmalion tombé amoureux d'une de ses statues, qui fut ensuite rendue vivante par la déesse Aphrodite pour exaucer le vœu du sculpteur. Seulement, dans la nouvelle d'Agyeya l'artiste attend de l'art qu'il soit immortel, immuable, et non qu'il prenne vie et devienne ainsi sujet au changement, et à la mort en fin de compte. Aphrodite rend à la statue sa forme minérale initiale afin de mettre à l'épreuve le sculpteur, imaginant qu'il regrettera ainsi sa compagne humaine. Mais l'artiste brise la sculpture, entraînant l'absence définitive de la déesse qui l'inspirait jusque-là dans son travail. Dès cet instant, il « ne se retrouve plus seul, mais libre (*mukt*) » :

वह अकेला नहीं हुआ है, वह मुक्त हो गया है। वह आसक्ति से मुक्त हो गया है और वह देवी से भी मुक्त हो गया है। [...] बन्धनमुक्त हो जाने के बाद पिंगमाल्य ने पाया कि वह घृणा से भी मुक्त हो गया है और उसने एक शीलवन्ती कन्या से विवाह किया। भग्न मूर्ति के खंड उसने बहुत दिनों तक अपनी मुक्ति की स्मृति में संभाल रखे। (ASK : 602)

Il a été libéré (*mukt*) de son attachement et, du même coup, de la déesse. [...] Après avoir ainsi été délivré (*bandhanmukt*), Pygmalion réalisa qu'il s'était aussi débarrassé (*mukt*) du mépris ; puis il épousa une jeune fille vertueuse. Il garda pendant plusieurs jours les morceaux de la statue brisée, en souvenir de son émancipation (*mukti*).

Pour le narrateur, l'artiste ne l'est véritablement que du moment qu'il sait reconnaître son indépendance et l'assume pleinement, du moment qu'il a su s'émanciper de la déesse – cette figure tutélaire, ultime lien avec le monde divin chez Agyeya – en prenant ce qu'elle avait à lui offrir et en se replaçant finalement au cœur de l'acte créatif. L'artiste a su faire un choix et c'est en affirmant son indépendance et sa liberté dans la création qu'il peut, selon les commentaires du narrateur en début et en fin d'histoire, mettre le doigt sur les changements de sens des mythes. L'artiste se positionne dans cette perspective comme l'interprète et le créateur véritable. D'autre part, le changement et la finitude dus à l'absence de la déesse ne représentent plus une limite à la vérité esthétique. Au contraire, ils fournissent la preuve de la nature radicalement autre, humaine, de l'artiste par rapport à l'atemporalité divine, qui correspond dans les traités anciens à une certaine image de l'art éternel, absolu.

Un double mouvement marque cette nouvelle, comme la plupart de celles de cette période. D'une part, les référents proviennent du monde extra indien et indiquent,

comme souvent dans ses récits, la volonté d'Agyeya d'éprouver « l'interculturalité » (pour ne pas dire l'universalité) de ses valeurs esthétiques, philosophiques et sociales ; mais d'autre part, le temps inscrit de plus en plus ses récits dans un registre linguistique très sanskrit, à fort symbolisme hindou par conséquent.

« Śikṣā »

Totalement ancrée dans le contexte indien la nouvelle « Śikṣā » (« L'enseignement », 1954) relate le parcours d'un jeune homme qui s'adresse à un guru afin de connaître la vérité ultime. Le maître lui suggère d'observer tout ce qui l'entoure pour arriver à ses fins, et non de suivre aveuglement son enseignement : le savoir provient d'une « éclosion », d'un éveil (*unmeṣ*) et non d'un maître, à l'encontre donc de la transmission brahmanique traditionnelle.¹²⁵

L'apprentissage de l'étudiant se déroule ici en trois temps et autant de réflexions que lui inspire un oiseau s'envolant dans le ciel. Rappelons que l'oiseau migrateur, plus particulièrement l'oie sauvage, *haṃsa*, est régulièrement perçu dans les textes philosophiques sanskrits comme le symbole de l'âme migrante ou du soi individuel lié au *saṃsāra*¹²⁶.

Face à cet incomparable (*advitīya*) oiseau, la première réaction de l'étudiant est de vouloir s'identifier à lui et de pouvoir à son tour « s'envoler dans le ciel pour voyager très loin »¹²⁷. Mais cette aspiration toute upanishadique est rejetée par son maître qui l'enjoint de retourner à son observation. La deuxième intention que lui inspire l'oiseau est de chercher à enfermer ce dernier dans une cage afin de l'avoir continuellement sous les yeux. Si cette réflexion est plus proche de la vérité que la précédente, selon le guru, elle reste tout de même erronée. Finalement, après un troisième temps d'observation, l'étudiant arrive à la conclusion suivante – approuvée par son maître et marquant la fin de son séjour auprès de lui : « j'ai vu cet oiseau superbe et unique, puis il s'est envolé ;

¹²⁵ Agyeya retrouve et valorise ce type « d'enseignement » autonome basé sur l'éveil intérieur dans les haïkus et le phénomène de *satori* – un terme qu'il utilise d'ailleurs comme synonyme de « *unmeṣ* » dans son essai « Thir ho gayī pattī » (AP : 28). La compréhension du jeune élève de « Śikṣā » est de la même nature que celle issue de la lecture du haïku : « Il n'est pas question d'un quelconque lien ni avec un maître ni avec la tradition » (गुरु से या परंपरा से संबंध की बात तो दूर !, *ibid.*).

¹²⁶ Cette image est notamment présente dans la *Muṇḍaka Upaniṣad* et la *Haṃsa Upaniṣad*. Plus précisément, deux oiseaux interviennent dans ces récits : l'un représente le *jīvātman*, le sujet de l'action et de l'expérience affective, conditionné par ses actes antérieurs, son karman, et lié au monde ; l'autre symbolise l'*ātman* ou le *paramātman*, le soi suprême et libre.

¹²⁷ « आकाश में उड़ जाता और दूर-दूर तक विचरण करता » (ASK : 374).

mais en quoi suis-je lié à cet oiseau ? Il a sa propre vie »¹²⁸.

L'interprétation qui est faite dans « Śikṣā » du lien entre l'individu (l'étudiant) et le soi ou l'âme (l'oiseau) se démarque fortement des interprétations classiques de la philosophie védantique : toute identification, souhaitée ou réelle, à l'âme est illusoire, une « hypocrisie » (*pākhaṇḍ*). Tout désir de la retenir en ce monde afin de la contempler, de s'y mirer en tout temps est aussi vain. Nous retrouvons tout à fait ici la posture de l'artiste s'émancipant de l'emprise de la déesse, et de toute essence divine de l'art. La seule interprétation valable pour le narrateur est celle qui cherche à distinguer les deux entités : le jouisseur, l'expérimentateur d'une part, réel et ancré en ce monde, et une entité, certes sublime, mais fugitive, insaisissable d'autre part, qu'il est justement vain de vouloir saisir. C'est là l'attitude générale du narrateur : face à la beauté, concrète, naturelle ou métaphysique, la liberté réside dans le double mouvement de contemplation puis de lâcher prise, le deuxième temps étant le plus important. Pas de vérité absolue donc à convoiter ni à laquelle s'agripper, et surtout pas d'enseignement dirigé, directeur. Cette nouvelle exprime dans une forme narrative ce qu'Agyeya le poète a résumé en neuf mots dans « Thir ho gayī pattī » :

उड़ गयी चिड़िया :
कांपी, फिर
थिर
हो गयी पत्ती (AP : 26).

Il s'élança, l'oiseau :
Un tremblement, puis
immobile
se fit la feuille.

L'éveil, la compréhension se fait soudainement, dans le *lâcher prise*, à la manière de « l'enseignement » du haïku.

Dans les autres nouvelles de cette époque, comme dans « Nāraṅgiyām » (1957) et « Hazāmat kā sābun » (1959), aucune des lexies signifiant « liberté », « libération », « indépendance », etc., n'y figurent, mais la thématique centrale renvoie à chaque fois à une dénonciation des contraintes économiques et sociales imposées aux individus les plus faibles et à la capacité étonnante de ceux-ci et leur droit inaliénable à s'affranchir de

¹²⁸ « मैंने देखा था, वह पक्षी सुन्दर था, और अप्रतिम था, और वह उड़ गया, किन्तु मुझे उस पक्षी से क्या ? उसका जीवा उसका है » (ASK : 375).

cet asservissement. Cette époque affiche à présent clairement la prépondérance de la question de l'*individu* sur celle des normes sociales, de sa place dans la société, de l'*être humain* dans sa singularité par rapport aux grands idéaux religieux, économiques ou politiques.

4.3.2. *Apne apne ajnabi*

Avec ce dernier roman, Agyeya se concentre sur les aspects philosophiques de la question de la liberté, plus précisément sur l'appréhension de la liberté humaine en fonction des perspectives « existentialiste » et « védantique » – ces deux étiquettes philosophiques ne devant toutefois pas être prises au sens restreint du terme, comme mouvements historiquement définis, mais en tant que représentations par le narrateur de courants philosophiques dominant les philosophies continentales et indiennes à cette époque¹²⁹.

Si cette question de la liberté est centrale à ce roman, c'est que le cadre et l'intrigue de celui-ci placent les personnages dans des contextes et des lieux qui leur enlèvent précisément toute liberté d'action. Enfermés à chaque fois dans des situations sans échappatoire possible, ceux-ci n'ont de liberté que celle de leur attitude face à ces contraintes extérieures et face à la loi implacable du temps, de la maladie, de la mort ; leur divergence d'attitudes s'exprimera essentiellement dans leur affirmation et leur rejet respectif de la possibilité du libre choix. D'autre part, toute considération sur la liberté autre que celle de l'individu – au sens de l'ego ou du soi – est écartée ici : il n'est plus question d'indépendance politique, ni de libertés sociales et religieuses. Tout au plus le facteur économique garde-t-il une certaine pertinence, mais comme élément complémentaire intervenant dans les restrictions imposées aux personnages.

Non seulement la mise en scène des trois situations divisant le roman en trois parties inégales dépeint clairement cette absence de liberté, mais la récurrence significative des termes *qaid* (prison) et *qabr* (ou *qabr-ghar*, tombe) ajoute encore à l'idée d'*enfermement*. Un emprisonnement d'une toute autre nature toutefois que dans *SEJ* : celui-ci n'est plus politique, personnalisé, dépendant de certaines règles sociopolitiques, il devient ici purement impersonnel et « gratuit », ne dépendant que des aléas du temps. Contre cette forme d'enfermement, il est impossible pour les

¹²⁹ Voir Montaut (1993-94 : 143-144).

personnages de s'insurger, si ce n'est sous la forme du refus, de la révolte comme chez Yoke, qui reste cependant sans conséquence sur les éléments extérieurs. Dans ces circonstances, une seule alternative paraît possible pour les protagonistes : soit ils *acceptent* lucidement la situation, et la vivent pleinement, sereinement, soit ils la *rejettent*, au risque d'être submergé par la colère et les pulsions destructrices dues à leur impuissance et à leur solitude inacceptables. Mais ceci n'est vrai que pour les deux premiers chapitres ; le troisième apporte une autre conclusion.

Qui plus est, le caractère peu probable et totalement décontextualisé des situations de crise décrites dans le roman (au moins pour les deux premières parties) annihile toute référence possible à une liberté d'ordre autre que psychologique, philosophique, existentiel. Par les différents huis clos dans lesquels le narrateur enferme et abandonne ses personnages, il n'est d'autre possibilité pour le lecteur que de s'interroger à son tour sur la liberté, la mort, la vie, le temps, la solitude et le rapport aux autres : autant de thèmes essentiels, au cœur de ce qui fait l'être humain, inscrits dans un monde abstrait dénué de toute réalité sociohistorique, confinant à une sorte d'absolu. Un absolu qu'il serait toutefois erroné de vouloir assimiler à une forme de transcendance. Pas chez Agyeya en tout cas.

C'est de prime abord le constat que peut tirer le lecteur de ce roman. Mais n'anticipons pas et reprenons plutôt les différentes séquences narratives centrées sur la liberté et ses questions connexes ; nous verrons qu'Agyeya apporte une réponse finale plus nuancée que l'opposition décrite ci-dessus.

Ce roman présente une structure très marquée : à une première partie longuement développée et focalisée sur le personnage de Yoke fait suite une deuxième partie plus brève centrée sur le second personnage, Selma, incluant toutefois à la fin le retour à la première scène, avant que n'intervienne la troisième partie, très brève, en guise de conclusion-ouverture, le tout dans un échange de points de vue binaires. Un soin particulier sera apporté à l'analyse de chacun des termes choisis par le narrateur en fonction des personnages et de leurs discours respectifs. Rappelons que les personnages principaux, Yoke et Selma, ne suivent pas une ligne de conduite invariable à travers le roman, mais qu'ils évoluent d'un chapitre à l'autre. L'usage des termes clés s'en trouvera par conséquent affecté et seule une analyse précise, intégrant les différentes voix du récit, permettra d'en faire ressortir les sens successifs.

La première partie : Yoke et Selma (pages 7-70)

Le terme clairement le plus utilisé dans l'ensemble du texte est l'adjectif *svatantra*. Avec sa forme substantivée *svatantrātā*, il représente les deux tiers des occurrences signifiant « liberté » ou « libération » (exactement 26 occurrences sur un total de 39)¹³⁰. Étant donné que l'utilisation de ces deux termes est essentiellement le fait de Yoke (dans les parties du texte qui attribuent à celle-ci un discours « existentialiste »), leur sens global est avant tout celle d'une *liberté individuelle*, basée sur un ego fort, revendiquée comme la garantie d'une vie choisie et dirigée, et non pas subie et impersonnelle à l'image de ce que semble défendre Selma aux yeux de Yoke. Face à l'abnégation de Selma, Yoke réaffirme sa volonté de pouvoir choisir son sort, de ne pas rester enfermée et de pouvoir vivre selon ses propres critères. La réplique suivante, située au début du roman, condense en trois propositions la position de la jeune femme individualiste, qui s'est vue refuser son aide par Selma :

लेकिन स्वतन्त्रता मुझे भी चाहिए। यहाँ मैं अपनी इच्छा से कैद नहीं हुई, और न बीमार आदमी से सेवा लेकर स्वस्थ आदमी अपने को स्वतन्त्र महसूस कर सकता है। (AAA : 47 / TEHS : 41-42)¹³¹

Mais j'ai moi aussi *besoin de liberté* (*svatantrātā / freedom*). Je suis emprisonnée ici *contre ma volonté* ; et comment une personne en santé peut-elle se sentir libre (*svatantra / free*) si elle se fait assister par une autre qui est malade ?

Cette incapacité momentanée à pouvoir décider de sa vie va totalement à l'encontre des revendications habituelles de Yoke, que le narrateur illustre par l'affirmation suivante, notée dans son journal suite à un accès de révolte contre Selma et contre cette proximité qui lui est imposée par les circonstances : « Je n'accepte pas la mort, je ne peux l'accepter, je ne veux l'accepter ! La mort est un mensonge, car c'est une négation de la vie. Mais je vis et je sais que je suis vivante »¹³². L'existence, l'affirmation du droit à l'existence et la liberté individuelle priment sur tout le reste à ce stade de la vie de Yoke.

¹³⁰ Agyeya (1982a) traduit systématiquement ces termes par « *free* » et « *freedom* » dans la version anglaise. Sa traduction, sinon très fidèle à la version hindi, n'inclut donc pas les divers sens spécifiques des termes hindi. Contrairement à cette méthode, j'ai cherché dans les pages suivantes à maintenir dans mes traductions la variété des termes originaux.

¹³¹ Comme pour ND, le terme utilisé par l'auteur dans la version anglaise est joint au terme hindi, afin de montrer ses choix de traduction ; les numéros de page correspondent aux versions hindi / anglaise.

¹³² मैं मृत्यु को नहीं मानती, नहीं मान सकती, नहीं मानना चाहती ! मृत्यु एक झूठ है, क्योंकि वह जीवन का खण्डन है। और मैं जीती हूँ और जानती हूँ कि मैं जीती हूँ (55/49).

Par l'usage de la voix narrative à la première personne, celle de Yoke, le roman semble privilégier ce type de discours existentialiste dans la première partie du récit, même si ce discours se trouve en l'occurrence condensé et limité à la question du choix. Mais si cette voix autodiégétique paraît de prime abord vouloir convaincre le lecteur du bien-fondé de ce point de vue, la conception de Yoke n'est pas pour autant présentée comme une conception sans faille. Le narrateur montre très tôt, par petites touches, les doutes qui s'immiscent dans la pensée de la jeune femme. Ainsi, dès le début, dans cette situation d'enfermement et de lumière trouble, Yoke est confrontée aux limites humaines, notamment face au temps sur lequel les humains n'ont aucune prise, et sur leur impossibilité à se déclarer libres (*svatantra / free* : 18/14)¹³³. Ce qui importe aux yeux de Yoke quant à la question du temps est l'*expérience*. Percevoir le temps comme flux perpétuel d'instant distincts mais liés les uns aux autres relève de la perception scientifique. Pour l'être humain au contraire, selon Yoke, le temps est pure expérience et les instants vécus selon cette perception « sont pur présent, au-delà de l'histoire vierge de tout lien à la mémoire et affranchi du cours des événements (*samsār se mukt*). [...] la ligne est une succession alors que l'instant devrait être affranchi de cette succession (*paramparāmukt / freed from that sequence*) »¹³⁴. Nous noterons ici que le terme utilisé pour qualifier dans les deux cas ce rapport de l'instant au temps est *mukt* et non *svatantra*. Cette différence fournit une indication de l'usage spécifique des termes hindi dans ce contexte (une différence que l'anglais ne rend que très modérément) : le premier terme (*mukt*) renvoie à une dimension impersonnelle, située hors des limitations sociohistoriques et scientifiques du monde humain, alors que le second (*svatantra*) est associé dans ce texte à l'idée de liberté individuelle, humaine inscrite dans le temps calculable et maîtrisable.

Mais paradoxalement, cette situation de confinement sous la neige, dans laquelle le temps, indéfini, semble s'être figé, empêche Yoke de se sentir effectivement liée à l'instant et libérée du temps, de l'histoire, de la mémoire ; cela la gêne. Spécialement lorsqu'elle voit Selma vivre de son côté dans un éternel présent, dans un temps total : « Comme tout est simultanément, l'histoire n'existe pas. La mémoire par contre existe et avec elle uniquement est possible l'affranchissement (*mukti / freed from*) de

¹³³ En somme, toute cette première partie est une illustration supplémentaire de l'atmosphère de brouillard que nous trouvons déjà dans « Nambar das ».

¹³⁴ शुद्ध वर्तमान है, इतिहास से परे, स्मृति के संसर्ग से अदूषित, संसार से मुक्त [...] रेखा परम्परा है और क्षण परम्परामुक्त होना चाहिए (23-24/19).

l'interdépendance (*paraspartā / continuity*) – tout devient alors instant »¹³⁵.

Indirectement, Selma met une autre fois encore la « liberté » de Yoke à l'épreuve : son discours sur Dieu (Īśvar) et la mort proche exaspèrent le sentiment d'impuissance de la jeune femme immobilisée contre sa volonté (« pourquoi suis-je obligée d'endurer cela ? »)¹³⁶, au point que Yoke est à deux doigts d'étrangler la vieille femme dans son sommeil. Mais ses mains semblent agir indépendamment d'elle. Elle qui revendiquait jusque-là la possibilité de diriger ses actions, son destin, la voilà qui se retrouve déconnectée même de ses mains, cette part essentielle de la personne, de son action :

क्या ये हाथ - ये समर्थ और कर्मठ हथ, जिन में एक स्वतन्त्र इच्छा और कारक शक्ति है, मेरे ही हाथ हैं ? क्योंकि उन पर झुका हुआ जो व्यक्ति इतनी पास से उन्हें देख रहा है वह व्यक्ति मैं नहीं है। (57/52)¹³⁷

Est-ce que ces mains... ces mains habiles et énergiques, qui possèdent une volonté autonome (*svatantra / free*) et une puissance créatrice, sont vraiment les miennes ? Car cette personne qui les regarde de si près, penchée sur elles, ce n'est pas moi.

Ce qui pousse Yoke dans ses derniers retranchements, ce qui la rend « étrangère » à elle-même, c'est la posture radicalement *autre* de Selma qui estime, en réponse à Yoke, que son soutien dans cette situation provient peut-être de la mort elle-même, seul « lieu » qui rendrait possible la connaissance de Dieu :

जब ईश्वर पहचान से परे है तो कोई भी पहचान भ्रम है। ईश्वर को हम जान सकते हैं ? जो हम जान सकते हैं वे कुछ गुण हैं—और गुण हैं इसलिए ईश्वर के तो नहीं हैं। हम पहचानते हैं अनिवार्यता, हम पहचानते हैं अन्तिम और चरम और सम्पूर्ण और अमोघ नकार—जिस नकारके आगे और कोई सवाल नहीं है और न कोई आगे जवाब ही... इसलिए मौत ही तो ईश्वर का एकमात्र पहचाना जा सकनेवाला रूप है। पूरे नकार का ज्ञान ही सच्चा ईश्वर-ज्ञान है। बाकी सब सतही बातें हैं, और झूठ हैं। (54/48)¹³⁸

¹³⁵ सब एक साथ है, इसी लिए इतिहास नहीं है। इसी लिए स्मृति है, और उसके साथ ही परस्परता से मुक्ति है—सभी कुछ क्षण है (24/20).

¹³⁶ मैं क्यों बाध्य हूँ यह सहने को (54/49).

¹³⁷ De manière similaire, Yoke éprouve quelques jours plus tard une nouvelle fois cette étrangeté à l'égard de ses mains, additionnée du sentiment d'avoir perdu toute personnalité propre : « Je n'ai pas l'impression de les faire bouger, moi... Ces doigts bougent d'eux-mêmes ; et quelle horreur de penser qu'ils bougent d'eux-mêmes, indépendamment de moi (*svatantra / independent*), selon une envie impersonnelle (*nirātma*) qui leur est propre ! Et plus effrayant encore est de penser qu'ils ne se meuvent pas d'eux-mêmes mais qu'ils sont mus par mon intermédiaire. Parce que dans ce cas, cela signifierait que je suis moi-même impersonnelle. » (मुझे नहीं लगता कि मैं उनको चलाती हूँ—वे अपने-आप चलती हैं, और कैसा आतंकित करनेवाला है यह विचार कि मेरी उँगलियाँ अपने-आप मुझसे स्वतन्त्र एक अपने निरात्म मन से चलती हैं ! और उससे भी कितना अधिक भयानक है यह मानना कि वे अपने आप नहीं चलतीं बल्कि मेरे द्वारा चलायी जाती हैं। क्योंकि तब क्या मैं भी वैसी ही निरात्म हूँ ?, 62/56).

¹³⁸ Ce que nous percevons de philosophie védantique dans ces arguments de Selma – la

Quand Dieu est au-delà de la connaissance, toute connaissance sur lui devient illusion. Comment pouvons-nous connaître Dieu ? Ce que nous pouvons connaître, ce sont certaines qualités (*guṇa*) – et comme ce sont des qualités, elles n'appartiennent pas à Dieu [qui est au-delà de toute qualification]. Nous pouvons reconnaître l'inéluctable, nous pouvons reconnaître la négation (*nakār*) finale, ultime, totale et indéfectible – au-delà de laquelle n'existe aucune autre question ni aucune autre réponse... C'est pourquoi la seule forme de connaissance de Dieu est la mort et rien d'autre. Seule la connaissance de la négation (*nakār / non-being*) totale est véritable connaissance de Dieu. Tout le reste n'est que futilités, et mensonges.

Cette mort est si proche pour Selma qu'il lui semble qu'elle pourrait « la toucher en tendant les mains »¹³⁹. Et cela ne l'effraye pas, ne remet pas en cause sa vie. Pour Yoke par contre, cette conception est inacceptable : comme elle refuse d'accepter Dieu, elle refuse dans le même temps d'accepter la mort, un synonyme selon Selma. « Je n'accepte pas la mort, je ne peux l'accepter, je ne veux l'accepter ! La mort est un mensonge, car c'est une négation de la vie. Mais je vis et je sais que je suis vivante ». Comment pourrait-elle en effet accepter un état qui contredit et annihile l'idée même d'existence, la valeur ultime, absolue de Yoke ?

D'un côté nous avons donc Selma, calme, vivante bien que mourante, la mort – et Dieu – à portée de main, de l'autre côté Yoke, agitée, en pleine santé mais étouffant à petit feu, dont les mains cherchent à étrangler Selma, symbole pour elle d'une mort qu'elle ne peut saisir ni accepter. La liberté de la jeune femme demande de l'action, un temps fait d'expérience, un ancrage dans l'instant. Mais confrontée à l'inconsistance d'un temps sans durée, d'une situation sur laquelle il n'y a plus de prise possible, Yoke perd pied, et avec elle ses arguments philosophiques, existentiels.

Cette situation, où règne l'incertitude, l'attente, l'absence de repère, révèle les conséquences inattendues et dérangeantes d'une telle attitude. Trois conséquences sont relevées par Montaut (1992 : 122-23) dans le roman : 1) le désir de souffrance et de *destruction* (actes violents de Yoke contre elle-même et contre Selma) ; 2) la *solitude* (que Selma dénonce, après l'avoir elle-même vécue) ; et 3) l'incapacité à s'inscrire dans la *courant du temps*, rendant l'instant ainsi vécu insupportable, au même titre que la

distinction entre les attributs de Dieu et Dieu lui-même (une évocation du prédicat « *saccidānanda* »), la connaissance de Dieu par la négation (le *neti neti*) – forme une première réponse par le narrateur à la position de Yoke. Mais cette réponse n'est pas la réponse définitive, conclusive. La démarche finale de Yoke ira au-delà de l'abnégation de Selma.

¹³⁹ लगता है कि हाथ बढ़ाकर उसे छू सकती हूँ (53/48).

solitude et la liberté elle-même.

और मैं—मैं यहाँ अभी इस क्षण में जीती हूँ—मुझमें स्मृति नहीं है। मुक्त मुझे होना चाहिए, लेकिन मैं इतिहास से क्षयग्रस्त हूँ और अकेली हूँ। मरना सेल्मा को है, मरेगी वह, लेकिन मर रही हूँ मैं, अकेली मैं... (67/61)

Et moi – je vis ici, maintenant, dans l'instant présent – je n'ai pas de mémoire. Je devrais être libre (*mukt / free*), mais je suis consommée par l'histoire et je suis seule. Selma doit mourir, elle mourra, mais c'est moi qui suis en train de mourir, seule...

Ce changement de terminologie (*mukt* et non plus *svatantra*) semble annoncer un changement de point de vue de la part de Yoke en cette fin d'épisode. Il paraît à tout le moins ajouter une dimension supplémentaire à celle invoquée jusque-là, une liberté dépassant le cadre stricte de l'ego. Plus globalement, l'usage présent de *mukt(i)* semble surtout le relier à des considérations portant sur la temporalité, contrairement à *svatantra* qui renvoie ici à l'idée de liberté individuelle.

Au contraire de Yoke, Selma – d'après ce qu'en pense Yoke – est parfaitement en symbiose avec le temps, avec la mémoire, ce qui implique qu'elle n'est ni seule ni isolée. Elle s'inscrit dans une totalité que ne saurait atteindre Yoke.

Pour l'instant et si, a priori, la conception active de la vie de Yoke ne devrait pas laisser de place au doute, au questionnement, c'est en fait l'attitude « passive » et toute d'abnégation de Selma qui cache une véritable certitude, solide et stable. Attitude résumée par cette phrase, située à la fin de l'épisode sur la « première vie » de Selma, au moment où elle quitte le pont et change totalement de perspective : « Ce n'est qu'en renonçant (*chor hī denā*) à la vie que celle-ci peut durer et être pleinement vécue ; ce n'est qu'en renonçant à toutes ses convictions que l'on obtient la stabilité et la certitude »¹⁴⁰. C'est ce *renoncement* qui représente la marque et la force de Selma dans sa confrontation à Yoke. Dans ce cas il s'agit donc plus de *détachement*, de renoncement, que de revendication : le terme utilisé est *chorṇā*, que nous retrouvons après un long laps de temps, « renoncer » et non *svatantrātā*, « liberté, indépendance ». Toute la différence à ce stade réside dans cette opposition de terminologie et d'attitude face à la vie et à ses aléas. Ce passage marque la transition radicale du point de vue *égocentrique* (centré sur l'ego, sur le je) de la jeune Selma du deuxième chapitre, identifiable à celui de Yoke, à la position philosophique de Selma âgée, dont les bases reposent sur le soi non isolé et non limité. Mais cette idée de renoncement, propre à Selma âgée, représente

¹⁴⁰ जीवन छोड़ ही देना होता है कि वह बना रहे और भर-भरकर मिलता रहे ; सब आश्वासन छोड़ देने होते हैं कि ध्रुवता और निश्चय मिले (102/91).

également une ancienne attitude chez Agyeya. Nous y aurons reconnu le discours des nouvelles des années 1949-50, où était constamment énoncée cette idée d'acceptation et de renoncement aux désirs égoïstes. Mais dans un cas (Selma) comme dans l'autre (ces nouvelles), ce point de vue valorisé par les personnages féminins ne signifie pas qu'il corresponde à la position privilégiée du narrateur. Comme je l'ai déjà mentionné, celui-ci propose une approche différente dans la dernière partie du roman, qui va au-delà de cette posture de « renonçant », et qui ne correspond pas complètement à celle de l'existentialiste Yoke.

Revenons au texte. Selma – la Selma âgée, mourante, et non la jeune Selma égoïste – ne peut plus accepter le point de vue défendu par Yoke – même si elle l'a partagé un temps justement. Si dans sa réponse à Yoke, lors de l'épisode où il est question de sa maladie, elle utilise elle aussi la notion de « liberté », *svatantrātā*, ce n'est pas pour la reprendre à son compte ; il s'agit uniquement d'un emprunt terminologique, qui lui permet de montrer la vanité fondamentale de ce désir, spécialement dans une situation comme celle-ci, face à une mort imminente :

मैं जानती हूँ कि मैं बीमार हूँ। मैं क्या जान-बूझकर हुई हूँ, या कि तुम्हें सताने के लिए बीमार हुई हूँ ? और स्वतन्त्रता—कौन स्वतन्त्र है ? कौन चुन सकता है कि वह कैसे रहेगा, या नहीं रहेगा ? मैं क्या स्वतन्त्र हूँ कि बीमार न रहूँ—या कि अब बीमार हूँ तो क्या इतनी भी स्वतन्त्र हूँ कि मर जाऊँ ? मैंने चाहा था कि अन्तिम दिनों में कोई मेरे पास न हो। लेकिन वह भी क्या मैं चुन सकी ? (102 / 91)

Je sais que je suis malade. Mais le suis-je devenue délibérément, ou dans le but de te tourmenter ? Quant à la liberté (*svatantrātā / freedom*) – qui est libre (*svatantra / free*) ? Qui peut choisir comment il vivra, ou s'il mourra ? En quoi suis-je libre (*idem*) de ne plus être malade – ou étant malade à présent, suis-je seulement libre (*idem*) de mourir ? Je voulais que personne ne soit à mes côtés pendant mes derniers jours. Mais même cela, pouvais-je le choisir ?

Même un désir aussi simple, et basique, que le fait de vouloir mourir seule lui est refusé. Le destin, en l'occurrence « Dieu » (*Bhagvān / God*), lui envoie une parfaite inconnue, totalement étrangère (*ajnabī*) à son système de valeur... du moins le croit-elle dans un premier temps, car en réalité cette étrangère lui rappelle une époque où elle-même partageait à sa manière cette conception égocentrique de la vie. Époque qu'elle lui contera par la suite et qui forme la deuxième partie du roman.

Plus radicalement, Selma conteste à Yoke, quelques pages plus loin, la possibilité même de cette liberté. Pour elle c'est un erreur de se penser libre, une telle conception représente en fait la source de toutes les difficultés :

न तो हम अकेले हैं, न हम स्वतन्त्र हैं। बल्कि अकेले नहीं हैं और हो नहीं सकते, इसलिए स्वतन्त्र नहीं हैं; और इसीलिए चुनने या फैसला करनेका अधिकार हमारा नहीं है। [...] और तुम—क्या तुम स्वतन्त्र हो कि मुझे मरती हुई न देखो? ऐसी सब स्वतन्त्रताओं की कल्पनाएँ निरा अहंकार हैं—और उसी से स्वतन्त्रता को छोड़कर कोई दूसरी स्वतन्त्रता नहीं है। (60/54-55)

Nous ne sommes ni seuls ni libres (*svatantra / free*). Bien au contraire, comme nous ne sommes pas seuls et ne pouvons l'être, nous ne sommes pas libres (*idem*); et n'avons par conséquent pas le pouvoir de choisir ou de décider. [...] Et toi – es-tu libre (*idem*) de ne pas me voir mourir? Toutes ces idées de liberté (*svatantrātā / freedom*) ne sont que pure vanité – il n'existe d'autre liberté que celle de renoncer à cette vanité.

La réponse de Yoke à cette déclaration sonne comme un aveu d'impuissance, comme le glas de ses prétentions. Si liberté il peut y avoir, ce ne peut être que chez quelqu'un comme Selma, perçue alors par la jeune femme comme un exemple en la matière: « Mais tu es libre (*svatantra / free*), Selma, d'après moi en tout cas tu es libre! Et tu as peut-être bien raison de dire que je ne suis pas libre. Puisque ce que tu dis me vexe »¹⁴¹.

Lorsque Selma utilise le terme *svatantrātā* de son propre chef, c'est pour parler du jour où Yoke pourra sortir de cette cabane de montagne. Si Selma se sent prête à mourir, elle ne se sent pas le droit de le faire avant que Yoke ne puisse sortir de cette « prison ». En somme elle l'utilise pour parler d'une liberté simplement physique, concrète (51/46). Point de liberté philosophique ici, mais une liberté d'ordre purement pragmatique.

Si ce terme revient à trois reprises par la suite, ce n'est que dans la bouche de Yoke et *toujours* en réponse personnelle à la réplique de Selma, qui lui disait ci-dessus que personne n'a le pouvoir de choisir librement. Nous reviendrons sur ces répliques et sur cette réponse du narrateur au « fatalisme » de Selma. Avant cela, penchons-nous sur les termes utilisés par les deux femmes dans la deuxième partie du roman, marquant la transition de leurs points de vue.

Nous avons vu quelques pages plus haut que Yoke semblait changer de terminologie à la fin de la première partie, abandonnant le terme *svatantrātā* au profit de *mukti* et donnant ainsi à son discours une dimension moins individualisante, plus universelle. La présence de ce terme dans la deuxième partie du roman confirmerait-elle cette interprétation?

¹⁴¹ लेकिन तुम स्वतन्त्र हो, सेल्मा, मुझे तो लगता है कि तुम स्वतन्त्र हो! और शायद तुम्हारा यह कहना ठीक है कि मैं स्वतन्त्र नहीं हूँ। क्योंकि तुम्हारी इसी बात पर मुझमें कुढ़न होती है (61/55).

Deuxième partie : Selma (pages 71-114)

Précisons tout d'abord que dans cette deuxième partie la narration reprend la forme de la troisième personne, la focalisation se faisant sur le point de vue de Selma, avant de reprendre, en fin de chapitre, le fil du récit principal selon la perspective de Yoke. Une première occurrence de « liberté » apparaît en lien avec le questionnement de Selma sur la *temporalité*. Comme Yoke (23/19), Selma (jeune à ce moment du récit) mesure le temps à l'aune de son expérience personnelle (*anubhav*): l'être humain vit et a conscience de son existence aussi longtemps qu'il perçoit le temps en lien avec son souffle. La limite entre la vie et le néant correspond à la limite entre « le temps et l'affranchissement du temps » (*samay aur samay-mukt*, 81/71). Si cette idée d'affranchissement comporte une dimension moins personnelle, plus universelle que celle de *svatantrātā*, elle reste toutefois intimement liée à la notion d'existence et d'expérience individuelle. Pour Selma – qui par son vécu peut ainsi comprendre l'importance vitale que revêt la peur chez Yoke – « la conscience de la vie réside uniquement dans l'entrave du souffle, car c'est uniquement dans ce cas-là que nous prenons conscience de l'avidité avec laquelle nous nous cramponnons à la vie. Ainsi, c'est la peur elle-même qui est la mesure ultime du temps – la peur du souffle vital... »¹⁴²

Cette utilisation de *samay-mukt* est l'unique occurrence du terme *mukt* attribuée à Selma dans tout le roman. Autrement, le seul autre emploi d'un terme traduisant l'idée de libération est le substantif *uddhār* (« élévation », délivrance), utilisé à deux reprises par Selma, dans la même phrase¹⁴³. Il s'agit du moment où elle et Yan sont sur le point d'être sauvés grâce à l'arrivée des secours. Son sentiment est que d'un instant à l'autre tous deux « seront délivrés (*uddhār / delivered*)... c'est-à-dire qu'elle et Yan seront délivrés l'un de l'autre »¹⁴⁴. En fait, ce qu'elle considère comme une séparation libératrice d'avec Yan s'avérera être une rupture avec son propre passé et sa solitude, au profit d'une vie nouvelle avec une orientation nouvelle. Ceci aboutira à la situation actuelle où les rôles sont inversés, Selma âgée occupant la position de Yan et Yoke celle de Selma jeune. Nous remarquerons que pour établir cette transition, ce changement de point de vue, le narrateur n'a pas utilisé le terme *svatantrātā*, mais celui de *uddhār*, délivrance.

¹⁴² साँस की बाधा ही जीवन-बोध है, क्योंकि उसीमें हमारा चित्त पहचानता है कि कितनी व्यग्र ललक से हम जीवन को चिपट रहे हैं। इस प्रकार डर ही समय की चरम माप है—प्राणों का डर... (81/71).

¹⁴³ Et deux pages avant que ne soit utilisé le verbe *chorṇā* – vu précédemment – dans le même contexte.

¹⁴⁴ उनका उद्धार हो जायेगा—यानी उसका और यानका एक-दूसरे से उद्धार हो जायेगा (100/90).

La fin de ce passage marque justement le retour au huis clos de la cabane, où l'on retrouve Yoke en proie à ses doutes sur le sens du monde et sur les relations à autrui (104). Le récit de Selma ainsi que sa fin toute proche ébranlent encore un peu plus l'édifice conceptuel qui soutenait Yoke jusque-là. Confrontées à l'attitude de Selma, les questions se bousculent dans sa tête par rapport à son existence propre : comment peut-on concilier *conscience* de soi, et *expérience* vécue ; comment peut-on être tout à la fois « témoin » (*sākṣī*) et « participant » (*bhoktā*) ?

‘मैं जीवित हूँ’ की अखण्ड अनुभूति तभी हो सकती है जब व्यक्ति उसके प्रति चेतन न हो। क्योंकि कोई भी, किसी प्रकार की भी आत्म-चेतना अपने को अपनी अनुभूति से अलग कर देती है, तटस्थ कर देती है, साक्षी बना देती है ; और जो साक्षी है वह भोक्ता कैसे है ? जीवन की अनुभूति तभी हो सकता है जब अनुभव कर रहे होने का बोध न हो। और वहाँ बैठी हुई योके—उसे न केवल बराबर यह बोध यह कि वह अनुभव कर रही है, वह चाहती थी कि वह अनभव करे ! और यह बोध, यह चाहना ही जीवन को झूठा किये देता था। (105-06/94)

L'expérience (*anubhūti*) complète du « je suis vivant » n'est possible que tant que la personne n'en a pas conscience. Parce que n'importe quelle conscience de soi, de quelque nature qu'elle soit, se distingue de sa propre expérience, s'en tient à l'écart et s'en fait le témoin ; comment alors le témoin (*sākṣī*) peut-il être en même temps celui qui ressent l'expérience (*bhoktā*) ? L'expérience de la vie n'est dès lors possible qu'en l'absence de cette conscience de l'expérience. Et assise là, il y avait Yoke qui non seulement était continuellement consciente de cette expérience, mais qui en plus cherchait à l'éprouver ! Et cette conscience, ce désir même, faisait de la vie un mensonge.

Nous avons donc d'un côté Selma, éprouvant la vie, pleinement, intensément (bien que – ou justement parce que – il ne lui reste que peu de jours à vivre), « jouant » le rôle du *bhoktā*, et de l'autre côté, Yoke, dans le rôle du témoin, *sākṣī*, ne vivant qu'à travers le filtre de la conscience, détachée du vécu proprement dit, et percevant la vie comme un mensonge. La terminologie de ce paragraphe (*jīvit, ātma, cetānā, sākṣī, bhoktā, anubhav*) fait très clairement écho à la philosophie hindoue classique, principalement aux écoles du *sāṅkhya* et du *vedānta*. Par cet usage d'une terminologie brahmanique chez Yoke, le narrateur modifie le rapport entre les deux conceptions défendues jusque-là. La confrontation entre Yoke et Selma, entre « existentialisme » et « néo-védantisme », se transforme en une tension interne chez Yoke entre résistance d'une conception matérialiste (« cette vie est un mensonge ») et assimilation progressive d'une vision védantique du monde (via la terminologie utilisée).

Quelle place l'idée de liberté, si chère à Yoke, peut-elle jouer dans ce passage (même si le terme lui-même n'est pas explicitement mentionné) ? Pour résumer les notions philosophiques en jeu derrière cette terminologie, faisons brièvement appel à deux

importants systèmes philosophiques classiques qui utilisent les termes de *sākṣī* et de *bhoktā* : l'*advaita vedānta* et le *sāṅkhya*. Dans l'*advaita vedānta* le témoin occupe une sorte de position intermédiaire, entre le principe vital (*jīva*) et le soi individuel (*ātman*), identifiable au *brahman* absolu.¹⁴⁵ Dans ce système la délivrance s'obtient par la reconnaissance de l'identité foncière entre l'*ātman* et le *brahman*, le *jīvātman* n'étant dès lors plus soumis au conditionnement et à l'expérience du monde (*saṃsār*).

Dans le système philosophique du *sāṅkhya* par contre, l'isolement libérateur (*kaivalya*) passe par la reconnaissance de la distinction fondamentale existant entre le témoin (*sākṣī*, qui est en fait le *puruṣa*) et le monde de l'expérience, constitué de la nature originelle (*prakṛti*) et de ses dérivés, auquel appartient – jusqu'à sa libération – le sujet de l'expérience, le *bhoktā*. « Se saisir comme 'témoin', c'est-à-dire comme pur spectateur, neutre et désintéressé, de sa propre expérience constitue donc une phase décisive du processus menant à l'isolement libérateur (*kaivalya*) »¹⁴⁶.

La dichotomie marquée des positions exprimées dans le paragraphe qui nous occupe incite à penser que ce modèle dualiste du *sāṅkhya* correspond (au moins en partie) à l'esprit du texte à ce stade du roman. En effet, Yoke doit reconnaître l'impossibilité et l'illusion de vouloir concilier les deux, bien que ce désir l'anime au plus profond d'elle. C'est bien là son échec – apparent et momentané en tout cas : elle qui se sentait active se retrouve placée par la force des choses (et d'une femme qui sans le dire ni le vouloir dirige la situation) dans le rôle de *témoin* – un témoin conscient mais incapable de vivre et de jouir pleinement de la vie. C'est là un constat pour le moins déstabilisant pour une femme qui concevait Selma et soi-même selon une perspective totalement inversée : elle, la jeune femme vivante, actrice de sa vie, Selma, la vieille femme mourante, témoin passif des événements ; elle qui pensait connaître la liberté, Selma qui lui paraissait otage de sa maladie et de son abdication.

L'étape est cruciale pour Yoke et pour le roman, mais cette « reconnaissance » de son rôle de « témoin » n'implique pas forcément sa « libération ». Son modèle de libération est différent, comme nous le verrons à la fin de cette partie. Le « coup de grâce » survient juste après. Selma meurt, laissant Yoke seule avec le souvenir de leurs échanges et les questions qui la tourmentent : « être seule... être seule avec la mort... être seule face à la mort... être seule dans la mort. Quelle différence y a-t-il entre cette

¹⁴⁵ « La condition de témoin est, comme ce second état, libre d'erreur et de souffrance mais, comme le premier, elle implique la persistance d'un rapport au corps et, à travers lui, à un monde d'objets » (« Sākṣin », M. Hulin, in Auroux 1990 : 2893).

¹⁴⁶ *Ibid.*

extrême solitude et la mort elle-même ? »¹⁴⁷ Yoke se rappelle alors les paroles de Selma qui affirmait que « la liberté (*svatantrātā / freedom*) de choix n'existe d'aucune manière, [que] nous ne choisissons rien de notre propre volonté »¹⁴⁸ – au point même, selon Yoke, que Dieu (*Īśvar*) n'a certainement pas eu d'autre choix que de créer le monde pour échapper à la folie.

La question de la liberté individuelle, *svatantrātā*, ne va plus de soi pour Yoke ; sur ce point elle serait prête à rejoindre Selma. Mais, apparemment, si choisir ne résulte pas d'un acte totalement libre, créer semble encore possible. C'est peut-être justement là, pense Yoke, que résidait la force de Selma... et la possibilité d'une véritable liberté, de la libération (*mukti*) : « s'il n'y a pas de liberté (*svatantrātā / freedom*) de choix, la création resterait-elle malgré tout possible, la libération (*mukti / salvation*) résidant alors précisément en elle ? »¹⁴⁹ La différence de terminologie (*mukti* à la place de *svatantrātā*) se confirme quelques lignes plus loin quand Yoke voit son ami Paul arriver au loin et réalise que c'est la fin de son calvaire. Mais cette fin lui paraît pour le moins étrange et soulève encore des questions :

अजब बात है कि एक का मदफ़न और दूसरे का निस्तार एक साथ एक ही क्षण में होता है ! लेकिन किस का मदफ़न और किस का निस्तार ? कौन मर रहा है और कौन मुक्त हो गया है ? (113/101)

Etrange que les funérailles de l'une et la libération (*nistār / salvation*) de l'autre interviennent ensemble, au même moment !

Mais les funérailles de qui au juste, et la libération (*nistār / salvation*) de qui ? Qui est mourant et qui est délivré (*mukt / salvation*) ?

Les termes utilisés ici, *nistār* et *mukt(ī)* – et celui de *uddhār* lorsqu'il s'est agi de la libération de Selma – montrent le changement de perception chez Yoke, et le changement de statut ontologique de cette liberté. Contrairement à la liberté individuelle revendiquée par Yoke avant cet épisode – *svatantrātā* – qui était de l'ordre de l'ambition personnelle et qui était ancrée dans l'existence et l'expérience propres au personnage, indépendamment de celles des autres, la libération dont il est à présent question ne répond pas à une attente individuelle, planifiable, mais intervient à l'insu de son bénéficiaire, en conséquence d'une situation imprévisible et incontrôlable. Yoke,

¹⁴⁷ अकेला होना... मृत्यु के साथ अकेला होना—मृत्यु के सम्मुख अकेला होना—मृत्यु में अकेला होना । इस चरम अकेलेपन और स्वयं मृत्यु में क्या अन्तर है ? (109/97).

¹⁴⁸ वरण की स्वतन्त्रता कहीं नहीं है, हम कुछ भी स्वेच्छा से नहीं चुनते हैं (112/100).

¹⁴⁹ वरण की स्वतन्त्रता नहीं है लेकिन रचना फिर भी सम्भव है और उसमें ही मुक्ति है ? (112/101).

malgré ses doutes et ses questions toujours vives (« qui est délivré ? »), a franchi une étape, a opéré un changement de perspective au même titre que le fit Selma lorsqu'elle fut libérée de son confinement sur le pont, en compagnie de Yan. Pour Yoke, le monde a changé, son passé n'est plus familier : elle ne reconnaît plus vraiment Paul, venu à son secours, et se demande qui est cet « étranger » (*ajnabī*).

Si Yoke semble partager en quelque sorte l'expérience de Selma, si le lecteur pourrait se dire suite à ce deuxième chapitre que le narrateur nous incite à adopter le point de vue de Selma, les deux derniers paragraphes – très brefs – du chapitre nous montrent qu'il n'en est pas tout à fait ainsi, que la conclusion ne réside pas encore là. En effet, si Yoke revient encore une fois sur la remarque de Selma concernant l'absence de liberté décisionnelle, si elle paraît à son tour mettre en doute toute possibilité de choix délibéré, ses paroles sont accompagnées d'un point d'interrogation final.

कहीं बरण की स्वतन्त्रता नहीं है। हम अपने बन्धु का बरण नहीं कर सकते—और अपने अजनबी का भी नहीं... हम इतने भी स्वतन्त्र नहीं हैं कि अपना अजनबी भी चुन सकें... अजनबी, अनपहचाना डर... क्या हम इतने भी स्वतन्त्र हैं कि अजनबी से पहचान कर लें ? (114/102)

Il n'y a nulle part de liberté (*svatantrātā / freedom*) de choix. Nous ne pouvons choisir nos proches – ni ceux qui nous sont étrangers... Nous ne sommes même pas libres (*svatantra / free*) de pouvoir choisir notre propre étranger...

L'étranger, la peur inconnue... sommes-nous seulement libres (*svatantra / free*) de pouvoir faire la connaissance d'un étranger ?

Outre par la présence de ce signe de ponctuation, la différence entre le discours de Selma et celui de Yoke se concrétise par l'emploi d'un certain nombre d'oppositions apparaissant entre la fin de cet épisode-ci et celle de l'épisode précédent, centré sur le récit de Selma. Dans ce dernier, Selma parlait de renoncer (*chor̥ hī denā*) à la vie pour que celle-ci puisse être pleinement vécue. L'usage de « *chor̥nā* » contraste donc avec celui par Yoke de *svatantrātā*, bien qu'il s'agisse à présent d'un questionnement autocritique. D'autre part, le narrateur clôt le récit de Selma par une remarque sur l'absence de solitude dans la nouvelle vie qui l'attend, alors qu'il focalise le discours final de Yoke sur la notion d'étranger, impliquant justement celles de solitude et d'isolement.

Troisième partie : Yoke (pages 115-127)

Quelle conclusion le roman apporte-t-il à cette question de la liberté ? La dernière partie, la plus brève, s'ouvre sur la scène d'un magasin rempli de clients affamés, pendant la

Deuxième Guerre mondiale. Le sentiment dominant est celui d'étrangeté, de distance entre les personnes présentes – reprenant ainsi le thème closant la partie précédente : « l'incapacité à établir un contact mutuel – le sentiment d'étrangeté (*ajnaḃīpan / estrangement*) entre les peuples et leurs mondes, le sentiment d'étrangeté à l'égard des valeurs de la vie »¹⁵⁰.

Dans ce monde où règne la solitude et la méfiance, Yoke fait soudain son entrée pour venir choisir, parmi les inconnus du magasin, celui qui sera le témoin de sa mort. De l'ancienne Yoke reste la femme qui veut prendre son destin en main, ou plutôt qui veut pouvoir choisir ce qui peut encore l'être. Outre son « témoin », elle a choisi son nouveau nom, Maryam (Marie), la mère de Jésus, « celle qui ne peut jamais mourir » (125/110) ; et elle a aussi choisi le moment de sa mort, en avalant une pilule : « Je meurs – je meurs en l'ayant choisi de mon propre chef, une mort misérable »¹⁵¹. L'idée de choix (*cunnā*) revient sans cesse dans ces pages, comme un leitmotiv – une vingtaine de fois en 5 pages. Mais ce qui la comble de bonheur, c'est d'avoir pu choisir l'instant de sa mort et, avec cette dernière, la liberté :

'मैंने चुन लिया । मैंने स्वतन्त्रता को चुन लिया ।' वह धीरे-धीरे बोली : 'मैं बहुत खुश हूँ । मैंने कभी कुछ नहीं चुना । सबसे मुझे याद है कभी कुछ चुनने का मौका मुझे नहीं मिला । लेकिन अब मैंने चुन लिया । जो चाहा वही चुन लिया । मैं खुश हूँ ।' (123/109).

« J'ai choisi. J'ai choisi la liberté (*svatantrātā / freedom*), dit-elle lentement. Je suis très heureuse. Je n'ai jamais rien choisi. D'aussi loin que je me souviens, je n'ai jamais eu l'occasion de choisir. Mais maintenant j'ai choisi. J'ai choisi ce que je voulais. Je suis heureuse. »

Cette affirmation forte de Yoke est clairement une réplique à Selma qui admettait que la liberté de choix n'existe pas. Un point de vue qui avait poursuivi Yoke, au point même qu'elle semblait se l'être approprié, avec quelque interrogation tout de même. Le terme *svatantrātā* revient donc au final – c'est d'ailleurs le dernier terme propre à la notion de liberté dans ce texte, ainsi que celui qui se retrouve majoritairement dans les essais ultérieurs. Mais il ne comporte plus la même tonalité qu'au début, il n'a plus le même sens égocentrique et revendicateur. Yoke a appris à connaître les limites de sa liberté, à sélectionner ce qu'elle pouvait choisir. Contrairement à l'attitude « attentiste » de Selma,

¹⁵⁰ एक दूसरे से सम्पर्क स्थापित करने की असमर्थता का भी है—जातियों और संस्कारों का अजनबीपन, जीवन के मूल्य का (118/104).

¹⁵¹ मैं मर रही हूँ—अपनी इच्छा से चुनकर मर रही हूँ, हरामी मौत (125/111).

qui acceptait tout, placidement, jusqu'à la mort, Yoke garde le besoin de contrôler, dans la mesure du possible, sa fin. Elle ne peut accepter la mort, car elle ne peut croire en Dieu.

Mais cette fin n'est pas un retour à la « case départ » ou une apologie de l'attitude « existentialiste ». Selma est passée par là et a marqué de son empreinte le comportement de Yoke. Cette dernière ne meurt pas seule. Elle se choisit un témoin, Jagannathan, qui bien qu'inconnu n'est pas un étranger pour elle : « J'ai choisi. Nous ne choisissons pas des étrangers, nous choisissons des hommes bons. J'ai choisi un homme – un homme bon. Je vivrai en lui. Nathan, excuse-moi »¹⁵². Sa place, son rôle dans la vie a été inversé. Elle qui regrettait le fait d'être le témoin de Selma et donc de ne pouvoir ressentir la vie, a trouvé à présent son propre témoin. Et c'est par lui que, morte, elle pourra continuer à vivre. Contrairement à Selma, Yoke a besoin de quelqu'un d'autre pour continuer à vivre. Comme Selma, mais différemment d'elle, elle n'est plus seule.

Un dernier élément relie cette partie du roman à Selma. C'est celui du *pardon*. Yoke demande pardon à Nathan pour son geste, qui le lui accorde. Elle n'avait elle-même pas réussi à exprimer son pardon à Selma lorsque celle-ci le lui avait demandé. À cet égard, une autre différence distingue le comportement de Yoke de celui de Selma. La première est allée chercher et choisir l'homme qui pourra lui donner ce pardon, alors que la seconde n'avait pas, pour sa part, choisi la jeune femme. Nathan pardonne donc à Yoke, qui lui avoue avoir elle aussi pardonné à... Dieu. Mais le narrateur ne nous en dit pas plus sur la raison de ce pardon ; il laisse le lecteur comprendre implicitement que Yoke lui pardonne de l'avoir autrefois laissée seule avec la mort (109).

Finalement, la liberté proposée à la fin de ce roman philosophique est bien celle d'une *liberté individuelle (svatantrātā)*, qui rend possible le choix des aspects essentiels de la vie : un nom, la façon de mourir, un témoin à qui transmettre sa vie et de qui recevoir la reconnaissance, pour ne pas mourir seul, comme un étranger. Mais ce n'est *plus* une liberté vainement revendiquée, indépendamment des circonstances, basée sur une vie vécue comme pure expérience, ancrée dans l'histoire et sur le rejet de la mort. Ce n'est pas *non plus* ce renoncement total, fait d'abnégation et d'attente passive de la mort, même si cette attente se fait dans la sérénité et dans un temps absolu, dans le temps total de la mémoire. Car ce type de délivrance repose sur la croyance en Dieu, sur l'acceptation de la mort – son synonyme ? – et d'un autre monde.

La liberté recherchée et réalisée par Yoke-Maryam va au-delà de la première liberté,

¹⁵² 'मैंने चुना। हम अजनबी नहीं चुनते, अच्छे आदमी चुनते हैं। मैंने आदमी चुना—अच्छा आदमी। उसमें मैं जियूंगी। नाथन, मुझे माफ़ कर दो।' (126/112).

celle défendue par la jeune Yoke – cette dernière est passée entre-temps par l'épreuve de la cabane et par la délivrance de ses illusions. Mais elle ne va pas aussi loin que l'abnégation de Selma. Ce n'est pas qu'elle s'arrête en route, inachevée par rapport au « modèle » que serait le parcours de Selma. Non, elle présente une autre voie ; une nouvelle voie ? Celle d'une liberté pleinement choisie, sereine, mais inscrite dans cette vie et limitée à cette vie : ce qui importe est le message transmis, la vie qui passe de la personne mourante à son témoin. Comme le dit Montaut (1993-94: 142), le message – comme la structure du roman – correspond à l'idée d'une transition « d'incarnation en incarnation (de Yan à Selma jeune, puis de Selma vieille à Yoke-Maryam) ». Il ne s'agit donc pas d'une « réincarnation » ou d'une transmigration « personnelle » dans le sens classique du terme, mais plutôt d'une *transmission* qui se fait de personne à personne dans ce monde-ci. Il n'existe pas d'autre monde qui procurerait un sens à celui-ci et dans lequel « s'évanouirait » la personne libérée, ou qui l'accueillerait momentanément, le temps d'une renaissance. Tout se fait en ce monde, où la plénitude est accessible, au-delà de la solitude, au-delà du sentiment d'étrangeté.

4.3.3. Résumé de la troisième période

Outre l'idéal du *don de soi* qui s'affirme dans les textes de cette période (« *Khitīn Bābū* ») et qui remplace la notion de renoncement, la primauté de l'expérience individuelle devient encore plus capitale qu'auparavant. Elle concerne notamment la question de *l'autonomie de l'individu* dans ses choix ainsi que dans le domaine de l'enseignement. Sans surprise Agyeya va à l'encontre de la conception traditionnelle de l'enseignement basé sur la relation maître-disciple et sur l'apprentissage mécanique des œuvres « canoniques », pour privilégier au contraire une approche valorisant *l'expérience personnelle* (« *Śikṣā* » et « *Kalākār kī mukti* ») et la *raison* – une approche de plus en plus prépondérante depuis la fin du XIX^e s. La liberté acquise est le fruit des jugements et des décisions personnels, non celui des règles anonymes de la tradition. Sans cette expérience personnelle, la liberté ne peut être considérée comme inaliénable ; elle resterait sinon dépendante des conditions extérieures, des contingences sociales.

Agyeya tente en conséquence de former une sorte de synthèse pouvant combiner liberté individuelle et don de soi ou présence à autrui. C'est l'exemple fournit par Yoke qui se suicide à la fin de AAA par choix personnel tout en allant chercher la présence d'un témoin, qui seul donnera sens à son geste. À ce stade de l'œuvre, l'individu s'inscrit

désormais *dans* la société, sans pour autant faire partie intégrante *de* la société.

Si la dernière période met l'accent sur cette dimension personnelle, l'ensemble des œuvres analysées représente en fait le cheminement vers la réponse à cette question. Une réponse finale pour le moins ambiguë, dans le sens où le dernier acte de ces œuvres narratives, celui du suicide de Yoke-Maryam dans AAA, peut se lire selon deux lectures opposées. Soit comme un aveu d'échec quant à la possibilité d'être réellement libre par rapport à son environnement sociohistorique, soit – et c'est celle que je privilégierai – comme l'affirmation et la « preuve » de l'existence d'une *liberté personnelle fondamentale*, ancrée dans ce monde-ci et perçue comme le parachèvement d'épreuves formatrices (Yoke choisissant son nom, le moment de sa mort et le témoin de son acte par lequel elle pourra continuer de vivre).

4.4. LA « LIBERTÉ » DANS LES FICTIONS NARRATIVES D'AGYEYA : SYNTHÈSE

4.4.1. Usages et sens des lexies hindi pour la « liberté »

La synthèse de l'usage par Agyeya des lexies hindi du mot « liberté » reprend ci-dessous l'ordre alphabétique suivi dans la partie 3.1.1, en laissant de côté les termes peu ou pas utilisés dans ses fictions, comme *āzādī* ou *uddhār*.

chuṭkārā

La lexie *chuṭkārā* est conçue à plus d'une reprise comme un quasi synonyme de *mukti*, en tout cas lorsque ce dernier exprime l'idée de *se libérer d'une situation contraignante* : plusieurs fois, les deux termes sont utilisés dans la même phrase, dans un sens très similaire (ŚEJ). Une différence importante peut toutefois être notée concernant leur tonalité et leur champ d'application. Contrairement à *mukti*, qui présente un usage très large de la notion de liberté, *chuṭkārā* transmet avant tout l'idée d'une *délivrance*, de la fin d'une souffrance ou d'un état longuement subi et déploré. Lui est donc intimement associé l'élément même dont le protagoniste cherche à s'affranchir, au contraire de *mukti* qui peut aussi véhiculer une connotation positive ou l'idée d'un accomplissement.

Si les usages par Agyeya de ce terme n'apportent sémantiquement et

contextuellement rien de neuf par rapport à la définition proposée par le dictionnaire, nous observerons néanmoins que le nombre important de ses occurrences (quasiment toutes présentes dans les textes de la première période) lui octroie une place non négligeable parmi les lexies utilisées par Agyeya et un rôle à ma connaissance encore jamais joué dans cette mesure dans la littérature hindi (et sanskrite). Ce statut particulier que lui confère sa présence répétée participe évidemment à l'impression que les œuvres de la première période mettent surtout l'accent sur la *fuite des contraintes* de toute nature et sur la fuite des responsabilités par les personnages. Ce terme mériterait d'être observé plus attentivement dans de futures études sur d'autres auteurs indiens contemporains et plus anciens.

mukti

Parmi tous les termes répertoriés dans la liste lexicale en 3.1.1, *mukti* est le plus fréquent dans les fictions d'Agyeya, spécialement dans la première période, mais aussi celui qui comporte la plus grande variété de sens et qui inclut également le plus large éventail de domaines dans son application. S'il correspond à un sens assez classique dans ŚEJ – où « *mukti* » signifie une quête de libération ultime (selon le modèle de la plupart des philosophies hindoues) – il ne se limite toutefois pas à ce sens mais couvre aussi bien les champs économiques que politiques, sociaux qu'esthétiques. Absent des textes de la période médiane, il réapparaît dans la dernière période, bien que plus rarement que dans la première. Son utilisation connote là aussi plusieurs sens, allant de l'émancipation de l'artiste par rapport à la divinité tutélaire (« Kalākār kī mukti ») jusqu'à l'état de libération absolue (AAA, fin de 2^e partie), en passant par l'idée d'affranchissement du temps mécanique (AAA, 1^e partie).

Le terme *mukti* occupe par ailleurs une position sémantique intermédiaire dans le processus de libération. Il peut aussi bien signifier, à l'instar de *chūṭkārā*, l'étape ou le désir d'émancipation *de* quelque chose de déplaisant, que le moment charnière qui projette le regard du chercheur de liberté (comme Anand dans « Bandoṃ... ») *vers* son but. Chez Agyeya, il concerne donc un très large éventail d'utilisations, des plus matérielles et physiques (comme la fin d'une peine carcérale) aux plus « éthérées » et spirituelles (comme l'expérience ultime de la libération).

Par l'usage varié et nuancé qu'en fait Agyeya, ce terme central et polyvalent contribue à démontrer la nécessité de prendre en considération l'ensemble des composantes du social du moment que l'on cherche à comprendre le développement de l'Inde au XX^e s. Si ce terme, parmi les lexies répertoriées, est nettement le plus utilisé par

les auteurs présentés au chapitre 3.2, ces derniers réduisent cependant son usage au seul registre religieux (c'est le cas pour Sarasvati, Aurobindo, Gandhi, Tagore ou encore Radhakrishnan). Agyeya élargit indéniablement la discussion sur les sens de ce concept en couvrant donc non seulement les champs religieux, mais aussi politiques, socio-économiques et esthétiques.

La lecture des œuvres argumentatives des auteurs du chapitre 3.2 nous avait conduits au constat que les auteurs qui accordent une importance primordiale à la notion de *mukti* le font systématiquement en lien avec une réalité supérieure à ce monde limité et conditionné, et réservent cet idéal de liberté à une libération de nature absolue, non conventionnelle. Ces auteurs cherchent tous à souligner la différence de validité et de réalité entre une liberté incomplète, limitée à l'individu, conditionnée par son insertion dans le monde sensible, et la liberté absolue, *mukti*, liée au Soi universel, inconditionné. À lire ces auteurs, la notion de *mukti* resterait encore et exclusivement associée, dans l'Inde du XX^e s., à l'idéal spirituel de la libération. Tout autre est le portrait que nous en dresse Agyeya par les multiples usages qu'il fait de ce terme.

svādhīnātā

Svādhīnātā renvoie dans les premiers textes à l'idée d'*indépendance* politique, puis à celle de *liberté individuelle*. Son emploi dans ND correspond à celui de *svatantrātā* dans la première partie de AAA : il s'agit d'une vision égocentrique, limitée de la liberté, inspirée par le matérialisme européen, qu'il s'agisse du marxisme (chez Chandra) ou de l'existentialisme (chez Yoke). L'aspect péjoratif provient surtout du fait que ce type de liberté reste toujours dépendant de l'environnement immédiat de l'individu et qu'il ne tient pas compte des besoins d'autrui. Toutefois, à l'instar de *svatantrātā*, ce terme peut aussi servir à désigner une forme de liberté véritable, inconditionnelle, basée sur un choix mûrement réfléchi. De même, dans les années ultérieures, il acquiert une acception plus positive encore, comme dans l'essai « Merī svādhīnātā : sab kī svādhīnātā » (cf. Annexe D) où ce type de liberté individuelle est indissociable d'une responsabilité personnelle et de la conscience d'appartenir à une collectivité d'individus. Il est proche du suivant, *svatantrātā*.

svatantrātā

La lexie *svatantrātā* (et la forme adjectivée *svatantra*) véhicule de manière générale le sens de *liberté personnelle* – parfois celle d'un pays, notamment dans les premiers textes. Avec ce terme ce sont les idées d'*indépendance*, d'*autonomie*, de *liberté d'action* et de

choix, et finalement d'absence de contrainte qui priment. Correspondant donc au sens dominant de liberté individuelle, ce terme est spécialement présent dans le roman AAA. Ce texte nous montre toutefois que le terme en question n'est pas univoque, même s'il paraît correspondre dans une large mesure à la définition qu'en donnent les dictionnaires hindi (voir 3.1.1 ci-dessus). Agyeya lui attribue toutefois plus que le sens restreint et égocentrique de la situation propre à celui « qui ne serait dépendant de rien ni de personne, [...] qui fait ce dont il a envie, [...] et qui est] dépourvu de toute contrainte ou restriction » (pour reprendre la définition qu'en donne Das 1986). Si cette conception du terme correspond effectivement à l'attitude de certains personnages au début des récits (Shekhar dans *ŚEJ*, Chandramadav dans *ND* et Yoke dans *AAA*), soulignant par là leur regard égocentrique, elle comporte néanmoins une autre dimension, plus profonde et moins individualiste. Cette acception de *svatantrātā* se profile peu à peu dans les textes pour s'imposer dans les années 1960, comme dans le cas de Yoke-Maryam à la fin de *AAA*, où la liberté ainsi décrite ne prend tout son sens que dans la présence et le partage avec autrui. Alors que *chūṭkārā* domine la première période (1936-1944), *svatantrātā* est au cœur de la troisième (1952-1961).

Lexies diverses

Deux lexies d'origine sanskrite apparaissent encore à quelques reprises : *uddhār* et *nistār*. Leur utilisation proche de celle de *chūṭkārā* correspond à l'idée de *délivrance*, marquant la fin d'une situation pénible et indésirable (« *Badlā* », *AAA*).

Enfin, les termes *āzādī* et *rihāī* (ainsi que les formes adjectives *āzād* et *rihā*) sont peu utilisés et décrivent une liberté politique ou le moment de la libération d'un prisonnier. Les autres termes répertoriés dans la partie consacrée aux définitions (3.1.1 : *istikhilās*, *khalās*, *takhlīs*, *nivr̥tti*, *mukhlisī* et *yala*) n'apparaissent par contre pas dans les textes d'Agyeya.

Globalement, cette disparité entre la présence importante des termes d'origine sanskrite et l'utilisation beaucoup plus rare des lexies ourdoues correspond au constat déjà formulé à la page 151 que le monde musulman est clairement sous-représenté par rapport aux référents hindous dans les fictions d'Agyeya.

4.4.2. Évolution du thème de la liberté

Première période : la délivrance (*chūṭkārā*) comme fuite des contraintes

Les textes de la première période insistent principalement sur les enjeux sociaux (« Achūte phūl »), économiques (« Sabhyātā kā ek din ») et politiques (« Nambar das », « Seb aur dev ») de la liberté. Les autres dimensions sociales ne sont toutefois pas absentes et se déclinent en terme de religion (« Bandoṃ... »), de langue (« Kavita aur jīvan ») et de littérature (« Signelar », « Nāī kahānī kā ploṭ ») – le roman *ŚEJ* les contenant toutes. La thèse de ce travail, qui estime que des œuvres fictionnelles permettent de toucher à tous les domaines, s'avère dans ce cas fondée. Par contre, la question se pose de savoir si ces dimensions, parfois synchroniquement présentes – comme dans « Bandoṃ... » – présentent un fil rouge qui les relie et les synthétise ?

Nous pouvons répondre par l'affirmative grâce à la présence constante dans les récits de ces années-là de l'idée de *fuite*. En effet, la liberté recherchée par les personnages à ce stade de l'œuvre est avant tout perçue par ces derniers comme un état idéalisé, libre de toute contrainte, mais que le narrateur dépeint comme un objectif utopique, irréaliste. Cette quête s'exprime par conséquent par un *désir de fuite* permettant de s'affranchir d'un état d'asservissement social, économique, politique, religieux, etc. Cependant, la liberté ainsi rêvée est inaccessible. Dans les textes de la première période, la liberté est simplement impossible. Pourquoi ? Parce que l'individu révolutionnaire – révolté, en tout cas – n'a pas de place dans cette société indienne, dirigée politiquement et économiquement par un pouvoir étranger et socialement par le pouvoir brahmanique. Et comme Agyeya ne peut concevoir la démarche du renonçant (*saṃnyāsīn*) – seule voie possible hors de la société dans le système brahmanique – comme un modèle, l'individu n'a aucun lieu pour fuir le monde ; il reste dépendant de cette société qui ne lui offre aucune possibilité de liberté.

A ce stade de l'œuvre d'Agyeya, l'idée de liberté sert encore une quête d'ordre purement *individuel* et ne s'inscrit pas dans l'optique d'une libération recherchée pour la société dans son entier, voire pour l'humanité, comme le proclamaient certaines figures intellectuelles¹⁵³. Les deux lexies les plus présentes dans les œuvres de cette période sont *mukti* et *chūṭkārā*, appliquées globalement à l'abandon d'un état d'asservissement ou d'aliénation au profit d'une liberté idéalisée. Toutefois, le terme *mukti* couvre déjà un

¹⁵³ Ceci est vrai chez Agyeya pour les années couvertes par cette thèse. Ce n'est plus le cas par contre dans les années 1970, où l'auteur cherche à élargir la portée de sa quête libératrice ; c'est particulièrement visible dans « Merī svādhīnātā : sab kī svādhīnātā ».

large éventail contextuel, allant de la libération sociopolitique du pays à l'expérience esthétique et individuelle des personnages.

Deuxième période: entre indépendance politique et privation des libertés individuelles

La deuxième période, celle de l'Indépendance, est marquée par le fort contraste entre la liberté nouvellement acquise du pays, *āzādī*, et la privation drastique de liberté individuelle qui en résulte, spécialement pour les femmes. Deux lexies sont utilisées parmi les sept nouvelles de cette période : *āzādī*, pour l'idée de liberté politique, et *chutkārā*, pour évoquer la délivrance d'une souffrance (au même titre que son synonyme d'origine arabe, *najāt*, qui apparaît une fois). Ces deux mots traduisent le sentiment dominant de cette partie des œuvres d'Agyeya, à savoir que l'obtention de la liberté politique – essentiellement cette dernière, mais aussi celles de nature sociale, religieuse et économique – n'est rien sans la liberté effective au niveau individuel : la souffrance accumulée ne peut que s'exprimer par le besoin d'une délivrance spontanée. En somme, seule la *dimension humaine et individuelle de la liberté* permet de juger de la valeur ultime des autres types de liberté et de leurs principes.

Mais justement, comme les personnages se retrouvent dans une situation dramatique dont les enjeux les dépassent complètement et dans laquelle la liberté reste un vain mot, ils se retrouvent obligés d'opérer un choix face à l'alternative suivante : soit le personnage se sent complètement impuissant, auquel cas il risque de suivre aveuglément la politique communaliste (« Śaraṇdātā »), soit il est prêt à s'engager, tout en acceptant son sort d'apatride et de déshérité (« Badlā »). L'indépendance du pays acquise suite à une lutte de longue haleine garde pour le narrateur un goût pour le moins amer. C'est normal, l'individu est passé au second plan, devenant la principale victime des événements.

Les années suivant immédiatement l'Indépendance changent de tonalité, autant dans les rues que dans les écrits d'Agyeya. Dans ceux-ci, la fuite fait peu à peu place à l'idée d'*acceptation* (« Kavipriyā », « Vasant », « Ve dūsre », « Jay-dol ») : « notre liberté ne réside que dans notre capacité à ne pas désirer » (voir *supra*, p. 207). L'individu s'inscrit désormais dans une vision universalisante ; mais s'il se sent lié à l'humanité, il reste cependant « interdit » de liberté individuelle. Du point de vue des domaines concernés, le thème de la liberté se rétrécit : le narrateur privilégiant désormais les domaines sociaux et spirituel aux autres.

Les dernières nouvelles ainsi que le roman ND sont donc principalement axés sur la

thématique des rapports entre individus, notamment dans le cadre du mariage et du divorce. Une thématique qui marque le contexte sociohistorique des années 1950, mais aussi la vie privée de l'auteur.

Troisième période : la liberté (*svatantrātā*) à l'aune de l'engagement personnel

Comme nous l'avons vu ci-dessus (4.3.3), la question de l'expérience individuelle devient capitale dans cette dernière partie. Elle concerne autant le domaine de l'enseignement et de l'art (« Śikṣā », « Kalākār kī mukti ») que la possibilité pour chacun de choisir librement ses actes (AAA). Si la dernière période met donc spécialement l'accent sur cette dimension personnelle, l'ensemble des œuvres analysées représente en fait le cheminement de l'auteur vers cette réponse à la question de la liberté au XX^e s.

Un exemple permettra d'illustrer le chemin parcouru entre les premières nouvelles et le dernier roman. Dans « Nambar das » (1937), le personnage sort de prison et déambule à travers la ville. Se sentant impuissant face à la société, inutile, ne trouvant pas de sens à sa vie, il conçoit le suicide comme seule issue : mourir serait pour lui une délivrance (*chutkārā*). S'avançant dans le fleuve pour s'y noyer, il recule toutefois, conscient que là n'est pas la solution. Cela équivaldrait à une fuite et le problème de son mal-être ne serait pas pour autant résolu. Par contre, dans AAA (1961), Yoke choisit délibérément la voie du suicide. Mais contrairement au personnage de la nouvelle, Yoke n'est pas seule pour réaliser son geste fatal ; elle s'est choisie un *témoin*, à qui elle transmettra « sa vie ». D'autre part, le suicide se produit à la fin d'un long processus réflexif, comme illustration de l'aboutissement d'une quête de liberté qui l'a vu remettre en cause ses certitudes antérieures, égocentriques, pour aboutir à *une voie certes personnelle mais à valeur universalisante*. Personne ne peut lui enlever ce qu'elle a réalisé. Cette liberté est dès lors inaliénable.

Voici pour l'évolution générale du concept de liberté. Qu'en est-il des thèmes qui lui sont liés et qui traversent tout l'œuvre ?

4.4.3. Thèmes transversaux

Un temps privilégié : le crépuscule

Toute l'œuvre d'Agyeya est traversée par l'idée que la liberté est uniquement accessible dans des *régions désertiques*, isolés du reste du monde, de préférence dans les *montagnes* ou à proximité d'*étendues aquatiques* et au moment du *crépuscule*. Le crépuscule

représente indéniablement un moment capital. Dans la première période, il est systématiquement associé – avec tout ce qui est flou, sombre ou incertain – à une *tentative* d'acquérir la liberté : par exemple, dans « Sabhyātā kā ek din », Narendra est incapable de s'enfuir car il lui est impossible de travailler pour payer son titre de transport puisque c'est déjà le soir au moment de sa décision et que les magasins ont fermé. Dans « Nambar das » Ratan échappe de justesse à sa tentative de suicide alors qu'il se retrouve seul au bord de la Yamuna, dans le brouillard, sans lumière. Dans « Nāī kahānī ka ploṭ » par contre, c'est la conscience en état de rêve qui procure une solution à Latif. Pour sa part le professeur de « Seb aur dev » retourne vers son bungalow à la tombée de la nuit avec la statue dérobée, avant de se raviser suite à un éclair de lucidité. Enfin, « Bandoṃ » nous montre que la libération paraît accessible à la tombée de la nuit, même si l'histoire se termine (encore) par un échec.

Durant la deuxième période, la plupart des séquences majeures ont aussi lieu le soir, qu'il s'agisse de moments significatifs du récit comme dans « Ramante tatra devatāḥ », « Jay-dol », « Kavipriyā », ou de situations radicales et transformatrices comme lorsque Bhuvan et Rekha se promènent puis font l'amour dans l'Himalaya à la tombée de la nuit. Enfin, les textes de la troisième période n'échappent pas à cette règle, puisque toute l'atmosphère, et le sens même d'AAA, est liée à la pénombre de la cabane ensevelie sous la neige des montagnes.

Le renoncement : de la fuite à l'engagement

Si, dans le contexte indien moderne (voir la partie 3.2 sur les intellectuels), la liberté ne peut se concevoir sans son rapport – favorable ou conflictuel – au renoncement (et ses modes proches ou antagoniques, tels que le sacrifice, l'abnégation, l'action, le service ou encore la réalisation de soi), chez Agyeya elle prend plutôt le sens d'une *fuite*, surtout dans les premières nouvelles. Alors que les discours des intellectuels indiens comme les définitions des dictionnaires ne faisaient que montrer la quête de liberté sous un jour positif – à savoir, comme un objet ou un statut à conquérir, comme un but ou un idéal à atteindre, que ce soit par la suppression de contraintes ou par l'affirmation d'une liberté déjà existante, le renoncement étant vu dans ce contexte comme une démarche positive – les œuvres d'Agyeya insistent sur le fait que la liberté peut aussi se comprendre comme une fuite.

Ce regard critique éclaire d'un jour nouveau la démarche apparemment toujours positive des philosophes, des religieux et des politiques prônant l'idéal de liberté. Au contraire de leurs discours, le renoncement et la recherche d'une absence de contraintes

deviennent ici synonymes de fuite. De fait, les contraintes ne disparaissent jamais totalement – tout au plus sont-elles remplacées par d'autres, de nature différente – et la libération ultime telle que la conçoivent certains intellectuels ne justifie pas cette fuite puisqu'elle n'existe pas (à ce stade) aux yeux de l'auteur.

La fuite des régions habitées, et des villes en particulier, est en tout cas sous-jacente à l'ensemble des récits précédant l'Indépendance. Ainsi dans « Sabhyātā kā ek din » ou dans « Bandoṃ... » le personnage principal cherche à fuir la « civilisation moderne », figurée par l'inhumanité des villes symbolisant le pouvoir politique et technologique étranger et empêchant la sérénité propre à « l'indianité » des villages et des régions reculées. Plus tard, à partir de l'Indépendance, la présence de lieux désertiques ou sauvages garde toute son importance, mais la fuite de régions « civilisées » n'est plus un objectif en soi. Ce qui prime dès lors c'est l'idée d'un lieu où la libération est rendue possible par la *présence totale à soi et à l'instant*, en l'absence d'éléments perturbateurs d'origine sociale (ND et AAA). La présence de la nature et le sentiment esthétique qui lui est associé sont essentiels à l'ensemble des œuvres d'Agyeya traitant de cette thématique. Si au début elle a pu être inspirée du romantisme en général et de la poésie de Rabindranath Tagore en particulier, ou de l'utopie gandhienne, elle a continué à nourrir la réflexion de l'auteur dans une veine plus personnalisée, avant tout philosophique et poétique.

Par la suite, cette notion de « fuite » reste présente, mais évolue et change de cible. Un double moment important de cette évolution se situe en 1941 et 1944 avec le roman *ŚEJ* et la nouvelle « Bandoṃ... » dans lesquels la liberté jusque-là décrite comme « fuite de » se mue sensiblement en « quête vers » – même si le narrateur reste encore distant, voire sceptique, par rapport à ce genre de quête impliquant l'existence d'une liberté véritable.

Dans la période suivante (1945-1951), un deuxième changement intervient par rapport à la notion de renoncement/fuite. La partition du pays a plongé des millions de personnes dans une situation extrêmement précaire, les privant de toute liberté individuelle – spécialement les femmes qui n'en avaient déjà que peu. La seule solution qui s'offre à ces personnes est la fuite, littéralement. C'est peu dire que la liberté choit de son piédestal et qu'elle devient plus que jamais un idéal inaccessible. Dans ces conditions, le renoncement prôné par certains maîtres perd une grande part de sa pertinence. Pour le commun des mortels, il ne s'agit plus de renoncement – attitude forcément volontaire – mais de misère économique et morale extrême. La fuite chez les personnages d'Agyeya n'est plus simplement une façon critique de percevoir le renoncement à la société sous

couvert de quête libératrice. Elle s'impose pour les plus démunis comme une expérience tangible, physique, inévitable ; ou pire, comme une ultime possibilité de survie qui leur est même refusée (« Muslim-muslim bhāi-bhāi »).

Après l'épisode de la Partition, l'idée de renoncement apparaît chez Agyeya sous un autre jour que dans la première période. Elle est principalement associée aux personnages féminins et correspond à une *expérience esthétique*, intérieure, de l'ordre de l'*acceptation* (« Vasant »). Mais les personnages masculins en font aussi occasionnellement l'expérience. Comme le constate Hemant dans « Ve dūsre », « notre liberté (*svatantrātā*) ne réside que dans notre capacité à ne pas désirer ».

Poursuivant sur cette voie, Agyeya revient au thème de la fuite, mais pour inverser sa position par rapport aux nouvelles de 1936. Cette fois (dans « Devīsīmh », 1951), l'attitude de fuite est attribuée aux marxistes qui « ne perçoivent pas que fuir cette abnégation [salutaire de la part des personnes infirmes] est la plus grande fuite ». La figure de Gaura dans ND accentuera encore la place occupée par cette notion d'*abnégation* chez Agyeya ; et bien sûr cette notion sera au cœur du roman AAA, incarnée par le personnage de Selma âgée.

Au final, l'idée de la fuite cède le pas à celle de l'engagement, qui prime sur le reste : *le véritable renoncement devient engagement*, contrairement à celui de Narendra dans « Sabhyātā kā ek din ». Yoke, dans AAA, ne peut fuir, comme ne le pouvait la jeune Selma qui s'était retrouvée bloquée sur le pont. L'écrivain nous montre, dès que l'indépendance politique du pays est acquise, que la véritable liberté d'un individu dépend de sa capacité à vivre dans une situation donnée, quelle qu'elle soit.

Le rôle primordial des personnages féminins

Un autre thème commun aux œuvres d'Agyeya est la place centrale accordée aux *personnages féminins* lorsqu'il est question de liberté. Autant Shashi (ŚEJ) que Rekha (ND) ou Selma et Yoke (AAA) sont à l'origine des questions essentielles liées à cette thématique. Toutefois la réalité sociale et les inégalités à l'égard des femmes les maintiennent dans un rôle secondaire, dans le cas des deux premiers romans tout au moins. Si Shashi et Rekha osent certaines prises de positions et certains actes forts, elles ne peuvent aller totalement au bout de leurs revendications. Malgré tout, leur attitude paraît d'autant plus forte et courageuse qu'elle s'inscrit dans un ordre social et culturel qui leur est totalement défavorable. Ceci est encore plus évident dans les nouvelles de la période médiane, où le narrateur s'attache à dépeindre la privation de liberté individuelle occasionnée par les conflits intercommunautaires, une absence de liberté

spécialement criante chez les femmes, principales victimes de cette situation.

Il faudra cependant attendre AAA pour qu'Agyeya attribue exclusivement à des femmes le premier rôle dans cette quête de liberté – les nouvelles « Jay-dol », et « Ve dūsre », toutes deux écrites en 1950, accordent certes déjà un rôle prépondérant aux personnages féminins quant aux décisions prises en vue d'obtenir la liberté. De manière générale, la question de la liberté abordée par le biais des personnages féminins touche autant aux dimensions sociales que religieuses, économiques, politiques, ou simplement individuelles.

L'individu et la société

La dimension essentielle de cette quête de liberté reste cependant, du début à la fin, celle de l'*individu* – un accent mis sur l'individu qui a valu à l'auteur de nombreuses critiques par ses détracteurs. Par contre, la liberté individuelle d'ordre physique – comme résultat de la fin d'une peine carcérale ou suite à un divorce – n'est jamais une fin en soi et ce dès les premières nouvelles analysées. Le personnage ayant obtenu une telle délivrance – le terme généralement utilisé est *mukti*, parfois *chuṭkārā* – se demande toujours *en quoi* il est vraiment libre, *qui* est libre et *quelle est la nature* de cette libération obtenue grâce aux circonstances extérieures ? Ainsi de Ratan dans « Nambar das » qui s'interroge sur la nature de cette délivrance (*chuṭkārā*), ou de Rekha qui se demande dans ND en quoi et pour quoi elle est libre (*mukt*) suite à son divorce, ou encore de Yoke qui s'exclame : « la libération (*nistār*) de qui ? [...] qui est délivré (*mukt*) ? » (AAA : 113).

La place qui est accordée à la liberté individuelle a passablement évolué au fil des textes. Dans *ŒJ* par exemple, elle s'inscrivait dans le cadre plus large de la société, de la lutte nationaliste et des coutumes religieuses passéistes à rejeter. Plus tard, dans les nouvelles de la période médiane, il s'agit avant tout pour l'auteur de déplorer le manque de liberté individuelle consécutif aux violences engendrées par l'indépendance et la partition du pays. Enfin, dans les derniers textes étudiés, la dimension humaine et les enjeux liés à la liberté individuelle deviennent incontournables : les personnages sont mis en scène dans des décors quasiment dénués de tout repère sociohistorique, afin que toute l'attention se porte sur leurs réflexions, leurs dialogues et leurs actes.

En somme, les questionnements qui tourmentaient les personnages de la première période, comparant la vie à la prison, sont toujours présents, à cette différence près que le narrateur crée à présent des conditions artificielles d'enfermement extrême – aux limites du vraisemblable – afin de montrer en quoi la liberté est intimement liée à soi et à sa relation à autrui. La liberté devient une notion fondamentale, dont le degré

d'authenticité se mesure à l'aune de l'engagement de la personne concernée. Elle devient « positive » et ne correspond plus ni à une fuite illusoire, ni à l'absence de contraintes, que celles-ci soient de nature politique, économique, religieuse, littéraire, ou autre.

La synthèse exposée ci-dessus est donc le résultat d'une analyse lexicale et sémantique basée uniquement sur les fictions narratives du romancier et nouvelliste Agyeya. L'analyse de ces sources a montré qu'il est possible d'étudier un thème aussi central que celui de la liberté sans qu'il soit indispensable de faire appel à des textes de types argumentatif, explicatif ou normatif. La question est maintenant de savoir si le passage par les fictions constitue un réel apport aux résultats qui seraient obtenus par la lecture des seuls essais.

CHAPITRE 5

L'APPORT DE LA FICTION : COMPARAISON AVEC LES SOURCES ARGUMENTATIVES

5.1. LA « LIBERTÉ » DANS LES ESSAIS DE S.H. VATSYAYAN 'AGYEYA'

Les pages de cette section répondent à une double exigence. Premièrement, la question soulevée en conclusion du dernier chapitre nécessite d'examiner les arguments que l'auteur avance dans ses essais sur la notion de « liberté », afin d'en comparer l'univers sémantique et les domaines d'application avec ceux révélés par l'analyse des fictions. Deuxièmement, le recours aux essais permet d'observer comment cette notion se développe chez Agyeya au-delà de 1961, puisque celui-ci ne publia plus par la suite ni roman ni nouvelle, accordant au contraire toute son attention à la poésie et aux essais.

Tous les essais de Vatsyayan¹ ne sont pas intégrés à cette section et leur analyse n'est présentée que sous la forme de synthèses et de citations illustratives ; l'essai « Merī svādhīnātā : sab kī svādhīnātā » (1978) y occupe toutefois une place privilégiée, en raison de sa densité de contenu quant à la notion de « liberté ». Les textes utilisés proviennent essentiellement de deux recueils d'essais : *Ātmaparak* (Vatsyayan 2004, ci-après AP) et *Kavi nikaṣ* (Agyeya 2002, ci-après KN). Les essais réunis dans AP – première édition en 1983 – sont issus de deux ouvrages antérieurs : *Ātmanepad* (1960) et *Likhi kāgad kore* (1972). Ils traitent de divers sujets liés à la poésie, au contexte littéraire et historique ainsi qu'aux romans ŚEJ et ND. Les essais collectés dans KN proviennent de sources plus nombreuses. Certains sont issus d'*Ātmanepad* également, mais d'autres sont extraits de ses carnets de pensées (comme *Bhavantī*, 1972, et *Antarā*, 1975) ou de ses récits de voyages (*Are yāyāvar rahegā yād*, 1953, et *Ek būm̄d sahāsā uchli*, 1960).

Rappelons encore, avant d'aborder les essais eux-mêmes, que l'ajout de ce genre discursif n'a pour but ni de venir justifier ou corriger les interprétations proposées dans le chapitre précédent (comme nous l'avons déjà souligné dans le premier chapitre, note 4), ni de combler un manque de rigueur argumentative de la part d'une analyse basée

¹ J'utilise dans cette partie le nom de famille de l'auteur, et non son pseudonyme, puisque c'est ainsi que sont signés ses essais (voir à ce propos la note 5 p. 2).

sur les fictions. Cela reviendrait à nier toute la démarche entreprise jusqu'ici : si ces œuvres avaient besoin des textes explicatifs de leur auteur pour être interprétées, cela signifierait qu'elles ont manqué leur cible, ou que l'auteur cherche à se substituer au lecteur. Il ne serait alors plus question de « coopération interprétative » selon l'expression d'Eco mais d'une sorte d'interprétation dirigée. Ceci irait à l'encontre non seulement de la démarche adoptée dans ce travail mais aussi du point de vue de l'auteur des œuvres analysées. Vatsyayan soutient en effet ce point de vue, qui privilégie le lecteur à l'écrivain, dans un essai sur ND et l'absence d'introduction au roman :

नदी के द्वीप में भूमिका नहीं है। इसी लिए नहीं है कि मैं ने सीख लिया, उपन्यास में उपन्यासकार को जो कहना है, वह उपन्यास से ही प्राप्य होना चाहिए ; न सिर्फ़ होना चाहिए, उपन्यास से ही हो सकता है, नहीं तो फिर उपन्यासकार ने वह कहा ही नहीं है। मैं क्यों मान लूं कि मेरा पाठक इतना बुद्धिसंपन्न नहीं होगा कि मेरी बात पहचान ले ? बल्कि इतना ही नहीं, यह भी तो संभव है कि मैं ने जो कहा है, उसे मैं स्वयं दूसरे रूप में उतना ठीक न पहचानूं, न जानूं ? स्पष्ट है कि कहानीकार भी इस बात को मानता है कि 'कहानी पर विश्वास करो, कहानीकार पर मत करो'। नहीं तो कहानी क्यों लिखता, बिना कहानी के ही निरी व्याख्या क्यों न लिख डालता ? (AP : 39, « 'Nadī ke dvīp' : kyom aur kis ke lie »)

S'il n'y a pas d'introduction à *Nadī ke dvīp*, ce n'est pas parce que j'aurais appris qu'un romancier se doit de rendre accessible ce qu'il a à dire dans son roman par le seul biais de celui-ci. Il devrait non seulement en être ainsi, mais ce n'est en réalité possible que par le moyen même du roman ; sinon, encore une fois, le romancier n'aura rien exprimé. Pourquoi devrais-je supposer que mon lecteur n'est pas assez intelligent pour reconnaître ce que j'ai voulu dire ? Au contraire, non seulement il en est capable, mais en plus il se peut que je sois moi-même incapable de reconnaître ou de percevoir sous une autre forme ce que j'ai dit. Il est évident qu'un nouvelliste approuvera lui aussi l'énoncé suivant : « Fais confiance à la nouvelle, ne fais pas confiance au nouvelliste ». Sinon pourquoi écrirais-je des nouvelles, pourquoi ne me limiterais-je pas à simplement écrire des commentaires sans histoires ?²

Prolongeant cette approche qui veut que l'auteur ne soit pas maître de son œuvre une fois celle-ci publiée, il va jusqu'à faire dire à Shekhar, dans une interview qu'il crée entre lui et son personnage : « chaque lecteur, chaque être sensible modifie mes traits (*rūp*) ; parce que je ne suis pas seulement comme vous m'avez fait : chacun de mes lecteurs me reconstruit à chaque fois »³.

² Dans un essai (« Pratikom kā mahatva ») rédigé en 1950-52, Vatsyayan est encore plus explicite quant à l'autonomie sémantique de la fiction, en l'occurrence de la poésie : « Rien d'autre ne nécessite d'être dit, ni ne devrait être dit, que ce que le poète a exprimé dans sa poésie ; s'il trouve qu'il est nécessaire d'en dire un peu plus [par un autre moyen que la poésie] c'est qu'il avoue son échec » (कवि ने कविता में जो कुछ कहा है, उस के बाहर उस का कुछ कथ्य न है, न होना चाहिए ; अगर वह अधिक कुछ कहना आवश्यक पाता है तो अपनी असफलता ही घोषित करता है, AP : 18).

³ « प्रत्येक पाठक, प्रत्येक सहृदय मेरे रूप को बदलता है। क्योंकि मैं केवल वह नहीं हूं, जो आप ने बना दिया : मेरा

5.1.1. La question de la liberté dans les essais de Vatsyayan

Que nous disent alors les essais sur la liberté ? Autant le romancier Agyeya que l'essayiste et éditorialiste Vatsyayan ont constamment cherché à montrer en quoi la liberté acquise politiquement n'est qu'un aspect mineur et incomplet de la liberté si elle n'est pas suivie d'une recherche continue et exigeante au niveau individuel et culturel. C'est le sens de la critique que l'auteur adresse, dans un essai paru en 1975 sur la « postindépendance » (*svātantryottar*)⁴, aux anciens « combattants pour la liberté » retournés à leur « somnolence » et à un « état de stupeur », alors que « le processus d'indépendance (*āzādī*) sociale » reste à ses yeux largement incomplet :

अगर हमें याद रहता कि यह स्वातन्त्र्योत्तर नहीं, स्वातन्त्र्य युग है, तो हम उस स्वतन्त्रता की वृत्तियों का भी अनुभव करते जो आज हम भोग रहे हैं, उस के प्रति अपनी ज़िम्मेदारी भी समझते या कम-से-कम उसे अनदेखा न कर सकते ! तब शायद हमें फिर याद आता कि 'द प्राइस आफ़ लिबर्टी इज़ इटर्नल विजिलेंस'—और हम उस मोह-निद्रा में न पड़े रहते या पड़ते जिस में हमें थपकिया कर पहुँचाने का विराट् आयोजन हमारे चारों ओर है—अलग-अलग पक्षों के द्वारा अलग-अलग कारणों से... (KN : 129)

Si nous nous souvenions qu'il ne s'agit pas de la postindépendance mais de l'ère de l'indépendance (*svātantrya*), nous saisirions alors les erreurs de cette indépendance (*svatantrātā*) que nous endurons actuellement et nous comprendrions également notre responsabilité à son égard, ou tout au moins nous ne pourrions plus faire semblant de ne pas la voir ! Alors, peut-être, nous souviendrions-nous qu'une « attention constante est le prix de la liberté »⁵ – et nous ne resterions pas ou ne tomberions pas dans cet état de stupeur dans lequel nous conduit doucement, par différents moyens et pour différentes raisons, la vaste organisation qui nous entoure...

Le reproche principal que formule Vatsyayan à l'encontre de ses contemporains est donc de considérer l'indépendance du pays comme un état de fait désormais acquis – alors même que la liberté des individus que cette indépendance devrait garantir est menacée, voire supprimée, puisque 1975 marque le début de l'État d'urgence décrété par le Président de l'époque, Fakhruddin Ali Ahmed, à la demande d'Indira Gandhi, alors Premier ministre. Mais si cette indépendance du pays n'a de réalité plus que le nom – ou même pas, puisque le suffixe hindi *uttar* (« post- ») l'ampute de son actualité pour la reléguer au statut d'un événement passé – c'est en raison de la perception erronée qu'en

हर पाठक हर बार मुझे बनाता है । » (AP : 31).

⁴ « Svātantryottar », in KN, p. 129-130 (éd. orig. dans *Antarā*, 1975).

⁵ Original en anglais : « *the price of liberty is eternal vigilance* », phrase de Wendell Phillips (1811-1884), dans un discours de 1852 fait devant la Massachusetts Antislavery Society (n.d.t.).

a la société indienne, qui ne veut voir en elle qu'une donnée politique. Pour que l'indépendance devienne réelle et consistante, il est indispensable, estime l'auteur de l'essai, que tous les secteurs de la société soient couverts par cette exigence de liberté, d'indépendance et que tous les Indiens se sentent concernés par son élaboration et son évolution.

Cet engagement pour une liberté totale, effective, et le constat que la société n'est pas assez active à cet égard, ne cessent de faire réfléchir notre auteur. Il profite de cette problématique sociale, culturelle et politique pour revenir dans l'essai « Merī svādhīnātā : sab kī svādhīnātā » sur quelques expériences de « liberté » qui ont marqué sa vie et sur le fait que sa recherche à cet égard n'est pas égocentrique : elle est au contraire liée « à celle de [l]a société entière » (KN : 203)⁶. Comme l'ont montré les nouvelles et les romans, l'auteur a réellement fait de la recherche de la liberté le centre de ses préoccupations et de ses actions à tous les niveaux de l'existence. Vatsyayan ne dit pas autre chose dans cet essai. Cependant, lorsqu'il évoque son vécu en la matière, il mentionne avant tout des expériences de nature politique : il eut connaissance de la liberté (*svādhīnātā*) en tant que « membre d'une organisation conspiratrice, en tant qu'activiste d'un mouvement révolutionnaire clandestin, en tant que prisonnier politique et aussi, c'est vrai, en tant qu'officier militaire »⁷. Et quand il élargit le champ de ses expériences à un domaine plus personnel et poétique – en l'occurrence l'épisode de l'arbre planté au milieu d'un parc en Angleterre – il utilise le mode narratif, insérant ainsi un bref récit dans l'essai. Jusque-là il n'y a rien que ne nous aient déjà dit les fictions.

Par contre, l'essai peut présenter sur ces dernières un avantage du point de vue définitionnel, grâce au caractère explicatif de certaines de ses formulations. C'est ainsi que Vatsyayan s'essaie à définir la « liberté » :

इस के बदले यह कहूँ कि वहाँ से स्वाधीनता की एक परिभाषा मुझे मिली जो तब से सर्वदा मेरे साथ रही है।
स्वाधीन होना अपनी चरम सम्भावनाओं की सम्पूर्ण उपलब्धि के शिखर तक विकसित होना है। (KN : 200)

Je pourrais dire en d'autres termes que je trouvai là [dans la rencontre de cet arbre] une définition de la liberté qui m'accompagna pour toujours. *Être libre, c'est se développer jusqu'au faite de l'accomplissement de ses potentialités ultimes.*

⁶ Comme cet essai concerne de très près la thématique de ce travail et qu'il fournit de nombreuses et précieuses informations, il figure en entier dans l'Annexe D, avec sa traduction.

⁷ एक गुप्त षड्यन्त्रकारी संगठन के सदस्य के रूप में, एक भूमिगत क्रान्तिकारी आन्दोलन के उद्यम कर्मी के रूप में, एक राजनीतिक बन्दी में, और फिर, हाँ, एक सैनिक अधिकारी के रूप में (KN : 198).

Cette définition joue avec l'image de l'arbre isolé qui se dresse, majestueux et sans entrave, au milieu d'un espace dégagé. Vatsyayan estime-t-il par conséquent que la posture de l'écrivain doit correspondre à cet arbre et se retrouver isolé au milieu de la société, à l'écart de celle-ci ? Non. Au contraire, et cela pour deux raisons. Premièrement, la liberté de l'écrivain, de l'artiste, de l'intellectuel n'a de sens et ne s'accomplit, dit-il, que du moment où il est engagé dans la société. Il ne s'agit bien sûr pas chez Vatsyayan d'un engagement de type doctrinal comme le privilégiait l'aile marxiste du *pragativād* (« l'art au service de la politique »), mais toujours d'un engagement à chaque fois évalué selon le critère de la liberté individuelle – dans la perspective du Congress for Cultural Freedom – avec cette condition toutefois, cette exigence au final qu'elle soit dirigée vers le bien de tous.

Cette liberté n'est par conséquent réellement accomplie que du moment qu'elle est liée à quelqu'un d'autre que soi (*mametar*), à un témoin. Nous avons déjà rencontré cette conception de la « liberté en relation » à la fin d'AAA, lorsque Yoke-Maryam choisit Jagannathan comme témoin de sa mort et lui demande de lui accorder son pardon. La conception de l'auteur s'est donc « simplement » développée et affirmée, pour être explicitement formulée dans cet essai :

स्वाधीनता के यौद्धा को सब से पहले एक करुणा-सम्पन्न स्वाधीन कर्मी होना होगा जो दूसरे की स्वाधीनता के लिए अपनी स्वाधीनता का बलिदान करने को सदैव प्रस्तुत है। स्वाधीनता की सच्ची कसौटी 'मैं' नहीं 'ममेतर' है। (KN : 202)

Le combattant pour la liberté (*svādhīnātā*) devra avant toute chose être un activiste libre et doté de compassion, qui est toujours prêt à sacrifier sa propre liberté *pour celle des autres*. *Le véritable examen de la liberté* n'est pas le « je », mais le « mon autre » (*mametar*).

C'est là que réapparaît une notion chère aux intellectuels de l'époque, mais rejetée dans les fictions d'Agyeya : le *sacrifice*. Pour illustrer cette attitude, Vatsyayan fait alors appel au modèle du bodhisattva :

उस बोधिसत्त्व की कथा कई वर्षों बाद सुनी जिस ने मानव मात्र की मुक्ति के लिए स्वयं अपनी मुक्ति का मार्ग उत्सर्ग कर दिया था। और यह तो इस के भी कुछ वर्ष बाद समझ में आया कि यह उत्सर्ग ही सच्चा और एकमात्र स्वाधीन कर्म है। (KN : 201)

J'entendis plusieurs années plus tard l'histoire de ce bodhisattva qui avait sacrifié la voie de sa propre libération (*mukti*) pour celle de l'humanité. Et quelques années après cet épisode je compris aussi que seul ce sacrifice est la véritable et unique action libre.

La notion de sacrifice fait donc son retour chez l'écrivain, après avoir été écartée dans les fictions où elle était perçue comme le résultat d'une démarche inappropriée car imposée de *l'extérieur* (société, circonstances, etc.). Mais désormais une nouvelle perception lui est associée, celle de *l'engagement individuel envers la société*. Le sacrifice est cette fois-ci le résultat d'une exigence intérieure :

यह मेरा एक स्वेच्छित कर्म है कि मैं, कलाकार मैं, अपने आप को समूचे समाज के लिए उत्तरदायी बनाता हूँ, अपनी स्वाधीनता को अपने समूचे समाज की स्वाधीनता के साथ जोड़ देता हूँ। यह एक स्वेच्छापूर्वक वरा गया कर्म है, एक **स्वाधीन कर्म** है। मैं इस लिए स्वाधीन हूँ कि मैं स्वाधीन कर्मी हूँ, कर्ता हूँ। (KN : 203)

ceci est un de mes actes librement choisis qui veut que moi, en tant qu'artiste, je me responsabilise pour toute la société, et lie ma propre liberté à celle de ma société dans son entier. Ceci est un devoir consenti, c'est un *acte libre*. C'est pourquoi je suis libre d'être un travailleur libre, un créateur libre.

Sans en accepter forcément les fondements ontologiques ni affirmer être lui-même un bodhisattva, Vatsyayan fait de cette catégorie d'êtres exceptionnels le modèle même de l'homme *librement engagé*. En résumé, l'homme véritablement libre pour Vatsyayan est celui qui partage son expérience de la liberté au profit de la société qui l'entoure après avoir librement choisi de le faire sur la seule base de critères éthiques internes. Obéir à une force externe, chercher l'autonomie pour son seul profit, ne pas être en relation avec son environnement sont autant d'écueils sur la route de cette liberté.

Reste un autre domaine qui apporte quelque éclaircissement par rapport aux fictions : celui de la création littéraire et du rôle de l'écrivain. La nouvelle « Naī kahānī kā ploṭ » et certains passages de ŚEJ offrent certes quelques éléments de réflexion à cet égard, mais ceux-ci restent peu consistants. Nous en apprenons un peu plus sur sa position d'écrivain et son rapport à la langue en examinant le lexique et la syntaxe utilisés dans les fictions. Il est toutefois nécessaire de se tourner vers les essais pour connaître ses motivations littéraires et ses sources d'inspiration.

La nécessité de *se libérer d'une tension intérieure* – toujours cette force intérieure – est la base et la condition de son activité littéraire. Comme pour Gandhi d'un point de vue spirituel, la « libération » constitue pour Agyeya la cause première de son œuvre :

लिख कर ही लेखक उस आभ्यंतर विवशता हो पहचानता है जिस के कारण उस ने लिखा—और लिख कर ही वह उस से मुक्त हो जाता है। मैं भी उस आंतरिक विवशता से मुक्ति पाने के लिए, तटस्थ हो कर, उसे देखने और पहचान लेने के लिए लिखता हूँ। (AP : 157, « Maiṁ kyoṁ likhtā hūṁ ? »)

Ce n'est qu'en écrivant que l'écrivain réussit à reconnaître cette impuissance intérieure qui

est à l'origine de son travail – et ce n'est qu'en écrivant qu'il peut s'en libérer. Moi aussi, j'écris pour être délivré de cette impuissance intérieure, pour en être détaché, pour l'observer et la reconnaître⁸.

5.1.2. Comparaison des résultats avec les fictions d'Agyeya

Ce détour par les essais nous a permis d'établir trois types de rapport liant les fictions aux essais de Vatsyayan quant à la notion de « liberté ». Premièrement, les essais sont surtout nécessaires à la *compréhension de l'évolution du thème de la liberté après 1961*, puisque sa production narrative en prose cesse à cette date. Les résultats obtenus permettent dans ce cas de corroborer une interprétation qui n'apparaissait qu'en filigrane dans les fictions ou qui n'était encore qu'en germe à cette époque (comme la question de l'engagement envers les autres dans AAA). À la lecture des essais, aucun élément inattendu ou complètement absent des fictions n'est par contre venu modifier l'interprétation que nous faisons de ce thème au chapitre 4.

Deuxièmement, une lecture comparée des fictions et des essais montre que la deuxième catégorie de textes fait appel à une *utilisation plus univoque et moins fine des termes*. Par exemple, l'adjectif *mukt* dans les essais est quasiment toujours utilisé dans le sens de « libéré de », donc dans le sens d'une tension ou d'une entrave dont on cherche à se défaire. Dans les fictions par contre, comme nous l'avons rappelé en conclusion du chapitre précédent (4.4.1), ce même terme présente, avec sa forme substantivée *mukti*, une étendue sémantique beaucoup plus large. Ce constat peut s'expliquer par le fait que l'essai correspond, en général, à une réponse directe à la question posée par un interlocuteur, ou à un contexte déterminé, et utilise par conséquent un lexique plus circonscrit. Dans la fiction, par contre, le temps imposé par la rédaction créatrice et la distance historique introduite par le narrateur font que l'usage du lexique est moins dirigé ; le narrateur est seul, libre face à son texte (et son « lecteur modèle »).

Troisièmement, *la fiction* comporte ce net avantage sur les sources argumentatives et explicatives que son univers diégétique totalement libre permet de *concrétiser des aspects du thème normalement négligés par les autres types de sources*. Si nous reprenons la liste des « thèmes transversaux » mentionnés en 4.4.3, nous serons d'accord pour dire qu'il y a peu de chance qu'un essai se préoccupe à ce point d'une temporalité particulière

⁸ Ce même argument est aussi exprimé dans un long entretien avec l'écrivain Sarveshwar Dayal Saxena (1927-1983) : « Kaṭhghare se » (AP : 122-150).

comme celle du crépuscule lorsqu'il traite de la liberté ou de la situation sociopolitique de l'Inde. Toute l'œuvre narrative d'Agyeya est par contre traversée par l'idée que la liberté est uniquement accessible au moment du crépuscule, dans des régions désertiques, isolées du reste du monde, de préférence dans les montagnes ou à proximité d'étendues aquatiques. Le crépuscule représente indéniablement un moment capital, un moment charnière entre deux états que presque rien ne sépare à cet instant. De même, la notion de « fuite » et le rôle important joué par les personnages féminins n'ont pu apparaître de cette manière que grâce à une lecture des fictions.

Cela se confirme-t-il par rapport aux discours des intellectuels indiens abordés au chapitre 3 ?

5.2. RETOUR COMPARATIF SUR LE THÈME DE LA LIBERTÉ CHEZ AGYEYA ET LES INTELLECTUELS INDIENS

Cette deuxième étape de la comparaison met donc en balance les résultats obtenus à partir de l'analyse des fictions d'Agyeya (chapitre 4) avec les discours des intellectuels indiens (chapitre 3.2), afin de pouvoir évaluer l'originalité des textes de l'écrivain hindi et leur apport à une histoire intellectuelle de l'Inde moderne.

5.2.1. L'omniprésence de la « liberté » en Inde au XX^e s.

L'examen des fictions a démontré l'ampleur effective des domaines touchés par le thème de la liberté. Si ce n'est, mais dans une moindre mesure, Gandhi et M.N. Roy, aucun des intellectuels abordés dans le chapitre trois n'a présenté de vision aussi globale que celle de l'écrivain. En incluant dans sa représentation de la société indienne les multiples facettes constituant une société dans son ensemble, l'analyse des œuvres d'Agyeya nous a permis de réaliser à quel point *la question de la liberté imprègne tous les domaines et toutes les strates de l'Inde au XX^e s.*

Il est certain qu'il serait également possible d'élaborer un tableau plus complet et complexe de ce thème sur la seule base des écrits des intellectuels indiens, mais il faudrait dans ces conditions ajouter à l'aspect socioéconomique développé par Ambedkar ou M.N. Roy, la dimension religieuse de Pandita Ramabai, Vivekananda,

Aurobindo, Tagore, Tilak ou Radhakrishnan, l'approche politique de Tilak, Aurobindo, Gandhi, Savarkar, Bose ou Nehru, ainsi que l'apport littéraire à la question de la liberté chez Tagore et Iqbal, sans oublier la dimension personnelle, psychologique ou métaphysique de la liberté traitée par l'un ou l'autre de ces auteurs.

5.2.2. L'importance croissante de la dimension individuelle de la liberté

De prime abord, un aspect réunit les différents discours des intellectuels et celui d'Aggyeya : l'importance accordée à l'*individu* et à l'acquisition de sa liberté. Tous les auteurs, ou presque, semblent en faire, à des degrés divers, un élément central de leur réflexion. Toutefois, des différences importantes subsistent entre la vision de l'écrivain à cet égard et celles des leaders politiques et religieux. Autant les seconds subordonnent, plus ou moins nettement, l'importance de l'individu à celle de la société, à la nation ou globalement à l'humanité, autant l'écrivain fait reposer toute son argumentation sur la question de l'individu pris comme *entité concrète et singulière* (cf. la remarque du narrateur au début de « *Khitīn Bābū* » sur le caractère inoubliable et unique de chaque être humain, voir *supra* p. 221).

En fait, c'est la *centralité et la constance du thème de la liberté* dans les œuvres de l'écrivain qui permettent d'expliquer l'évolution du rapport de l'individu à la société indienne et le sens que prend pour lui la liberté dans ce monde. C'est ainsi que le lien entre l'individu et la société autour de la question de la liberté se traduit dans les premiers textes essentiellement par une tension habitant les personnages cherchant à fuir leur environnement immédiat et rejetant la société – indienne ou coloniale – qui les entoure. Ce malaise affiché entre les aspirations d'un individu et les contraintes et exigences de la société constitue un leitmotiv des textes d'Aggyeya précédant et appartenant à la période de l'Indépendance. Ensuite, par contre, la liberté prend la forme d'une pleine acceptation du choix individuel, à condition toutefois que ce dernier s'inscrive dans une véritable relation à autrui. La liberté individualisée est chez lui pleinement revendiquée, contrairement au cas des discours des intellectuels.

Nous pourrions penser que cette valorisation de l'individu dans la société indienne se retrouve déjà formulée chez certains intellectuels avant l'Indépendance. On pensera tout d'abord à Aurobindo, qui fait de l'individu la condition et la mesure même du progrès de la société. Toutefois, l'individu n'y est jamais conçu comme un être à part entière : il est fondamentalement relié et uni au Soi éternel. Un autre auteur retiendra

notre attention : M.N. Roy, pour qui l'individu est le point de départ et l'enjeu final de la question de la liberté. Toutefois, et c'est ce qui le distingue notamment d'Agyeya, cette conception n'intervient explicitement chez lui qu'après l'Indépendance, en lien avec le Mouvement Humaniste Radical. Entre les deux figures nous pouvons placer Gandhi pour qui également l'individu représente un aspect indispensable de la quête de liberté. Toutefois, il est pour lui inconcevable de séparer l'individu de la société et du monde environnant. Son indépendance s'obtient toujours *pour le bénéfice d'autrui*, comme une forme de *sacrifice*, et la dimension individuelle de cette liberté n'est que secondaire.

À l'opposé de ces trois figures intellectuelles se trouve Savarkar, pour qui l'individu et sa liberté n'ont *aucune* importance. Pour lui, c'est toujours la *nation* qui prime sur le reste et donc sur les individus. Ceux-ci ne sont que des parts de la nation. Tout le contraire d'un Nehru pour qui la liberté, si elle doit partir d'une base sociale et répondre aux nécessités politiques, a pour but final « le droit de chaque homme et de chaque femme aux meilleurs conditions de développement, sans aucune restriction ni aucune barrière d'ordre religieux, ni de caste, de coutume ou de privilège économique » (Nehru 2003 : I, 141).

Ceci constitue un deuxième point de convergence entre les conclusions du chapitre 3 et ce qui est apparu à la lecture des textes d'Agyeya. Le rapport inversement proportionnel que nous avons souligné entre l'absence de considérations économiques explicites chez les intellectuels et la revendication d'une appartenance identitaire hindoue se confirme dans le cas de l'écrivain. Nous avons vu dans le chapitre 4 que les préoccupations d'ordre socio-économiques étaient constantes chez ce dernier quand il s'agissait de penser la question de la liberté, et elles étaient inversement proportionnelles à son peu d'intérêt pour l'élaboration d'identités religieuses ou politiques figées et prédéterminées.

Cette corrélation peut à présent mieux se comprendre, du moment que nous avons vu dans les œuvres narratives la place centrale qu'y occupait l'individu. En effet, comment serait-il possible de faire de l'individu la mesure de la « liberté » s'il n'est pas pris en considération en tant que personne à part entière, doté d'une consistance physique, psychologique, sentimentale et sociale ?

5.2.3. La concrétisation des données culturelles par la fiction

Ce qui distingue alors essentiellement la fiction des écrits argumentatifs et normatifs,

c'est leur degré de *concrétisation*. Nous voulons dire par là que seule la fiction permet à son auteur (en l'occurrence au narrateur) d'étoffer et d'habiter un personnage au point d'en faire un individu concret, singulier. Ce que nous apprend l'analyse des textes d'Agyeya, c'est que la liberté devient un thème concret pour le lecteur, bien plus qu'elle ne peut l'être dans un traité de philosophie. Qui plus est, la description et la narrativisation d'une notion sémantique comme la liberté participe également à sa concrétisation. Si nous ne nous étions pas attardés sur la symbolique du crépuscule et sur l'ambiance particulière qui lui est presque systématiquement associée, nous n'aurions a contrario pas pu interpréter de manière aussi certaine le fait que ce topos temporel symbolise un moment de transition et de choix capital pour les personnages qui les vivent et qu'il ne représente pas simplement un élément décoratif. Mais, outre son apport interprétatif pour le thème précis de la liberté, ce leitmotiv diégétique nous permet aussi d'être plus attentif à ce type de descriptions et à leur importance dans d'autres corpus littéraires.

Pour illustrer cet apport de la fiction à la connaissance concrète d'une culture donnée, prenons un extrait de chacun des deux types de discours : dans le premier cas un essai d'Aurobindo, dans le second une nouvelle d'Agyeya. Comme nous l'avons mentionné dans la partie qui lui était consacrée (voir *supra*, p. 87), Aurobindo estime nécessaire de distinguer les différentes sortes de liberté, afin de déterminer laquelle est essentielle au développement de la « vie nationale » :

There is a *national* liberty or freedom from foreign control ; there is an *internal* liberty or that freedom from the despotism of an individual, a class or a combination of classes to which the name of self-government is properly given ; and there is *individual* liberty or the freedom of the individual from unnecessary and arbitrary restrictions imposed on him either by the society of which he is a part or by the Government. (SABCL I : 305-06 ; je souligne)

Dans ce cas de figure, la liberté est catégorisée et définie selon une triple répartition, qui la divise en liberté nationale (par rapport à un pouvoir étranger), interne (par rapport à un pouvoir intérieur excessif) et individuelle (face à des restrictions sociales internes). Il n'y a dans cette série de termes que des concepts, que des termes abstraits, par l'intermédiaire desquels il est difficile, sinon impossible, de se faire une représentation concrète d'un quelconque contexte indien. Ces mots pourraient être placés dans la bouche, dans la plume de n'importe quel penseur du monde. Plus généralement, si les termes sont certes utilisés et définis avec précision chez Aurobindo, ils restent

néanmoins abstraits d'un point de vue culturel et sensible.

Tout autre est le rapport du lecteur à la liberté quand il lit le passage suivant, extrait de la nouvelle « Bandom... » (voir *supra*, p. 154 *sq.*), où Agyeya développe la thématique de la tension entre les apports négatifs de la civilisation occidentale et la représentation idéalisée des cultures ancestrales et préservées de l'Himalaya :

Il a laissé derrière lui la ville, la grande avenue, les cinémas, la poussière soulevée par les balais, la maison peinte, les militaires aux visages rougeauds, les rideaux roses, les femmes fardées, toute la médiocrité criarde – il s'est extrait de tout cela, s'est avancé jusqu'ici et se tient sur le seuil de la libération (*mukti*), sur le seuil de la forêt de cèdres aux cimes élevées adorant les régions enneigées, fertiles de beauté... Il s'est purifié de cette contagieuse médiocrité, [2] il entre à présent dans un nouveau monde [...] (ASK : 475)

Sachant que ce passage a pour cadre la fin de journée, il ressort de cet extrait que non seulement la « liberté », dans le sens ici d'une *libération de*, est centrale au propos du narrateur, autant du point de vue de l'individu que de la société, mais qu'elle implique également un ensemble de représentations symboliques culturellement marquées.

C'est ce genre de comparaison entre deux modèles de descriptions de la liberté qui permet de saisir en quoi la fiction participe à une connaissance plus fine et concrète d'une culture donnée et contribue à faire *ressortir les aspects vécus et sensibles, autant que symboliques et culturels de l'objet étudié*. L'Inde moderne étudiée par le biais de la fiction devient un objet culturellement vivant. En d'autres termes, c'est grâce à la sensibilité particulière de la fiction, grâce à sa « concrétude », que l'histoire intellectuelle peut s'émanciper de son ancien statut d'histoire des idées et des reproches d'abstraction qui ont pu être formulés à son égard.

5.2.4. La liberté en mouvement : de l'idée de fuite à la liberté engagée

C'est aussi grâce à cette concrétisation du thème de la liberté qu'a pu apparaître un autre aspect de celle-ci qui ne figurait ni dans les textes des intellectuels indiens ni dans les approches vues dans la partie 3.1.2. Il s'agit de la liberté vue comme une *fuite*, et non pas comme un renoncement valorisé (voir 4.3.3). Cet aspect négatif de la recherche de liberté est en fait totalement absent des discours des politiques et des religieux, et pour cause : dévaloriser l'objet même de leur quête ne ferait pas sens. Agyeya, par contre, peut interroger de manière radicale, au-delà d'une appartenance sociale ou religieuse particulière, la signification de ce qui apparaît de prime abord comme une libération

tangible, que ce soit celle d'un prisonnier (comme Ratan dans *Nambar das*)⁹ ou celle d'une femme ayant obtenu le divorce à la suite d'un long procès (comme Rekha dans ND)¹⁰. Si la liberté équivaut au début à une porte de sortie, celle-ci ouvre toutefois sur le néant, sur *l'absence d'objectif* en tout cas. Et ce contrairement aux multiples discours des intellectuels et des activistes qui tous, Indiens ou Occidentaux, parlent de la liberté comme d'un but réel, tangible bien que difficile d'accès. Au vu de l'analyse des œuvres d'Agyeya, la quête de liberté et sa réalisation (ou libération) en Inde ne peut plus se limiter sémantiquement et socialement à une simple alternative entre le renoncement et l'engagement désintéressé.

Il en découle encore un autre élément que les textes narratifs d'Agyeya mettent en exergue : celui de la *responsabilité individuelle, de l'engagement*. Nous avons bien compris que l'auteur ne valorise à aucun moment un type de liberté égocentrique, limité au résultat de la personne elle-même. Si ce n'est pas encore flagrant dans les premiers textes, cela devient très clair à partir de la troisième période puis dans les essais ultérieurs : pour que la liberté soit pleinement et véritablement acquise dans le contexte multiculturel de l'Inde du XX^e siècle, la démarche pour l'atteindre doit inclure un double sens de *l'engagement* et de la *responsabilité* mais aussi s'insérer dans une perspective très large, incluant les différents domaines du social.

L'analyse des nouvelles et romans a donc permis de faire ressortir le fait qu'*il n'est plus envisageable*, aux yeux d'Agyeya, de baser sa quête de liberté sur la seule voie du renoncement ascétique, en marge de la société, ou sur des critères exclusivement politiques ou économiques, encore moins sur une approche égocentrique, où la liberté d'un individu n'engagerait que lui-même et n'aurait, illusoirement, aucun lien avec celle des autres. Au contraire, comme l'affirme le titre d'un de ses essais postérieurs, « ma liberté est la liberté de tous » (*merī svādhīnātā : sab kī svādhīnātā*).¹¹

5.2.5. La polysémie des lexies hindi pour la notion de « liberté »

Enfin, le dernier mais non le moindre des apports de l'utilisation des fictions hindi comme source de travail est celui de la *terminologie*. Nous avons vu, dans le résumé du

⁹ « En quoi suis-je libre (*svādhīn*) ? [...] Mourir est la délivrance (*chuṭkārā*) » (ASK : 159).

¹⁰ « Hemendra est parti en Afrique et me voilà, moi aussi, libre (*mukt*). Libre – de quoi – libre pour quoi ? Libre de ressasser mes souvenirs, de mourir » (ND : 303).

¹¹ Voir *supra* l'annexe D pour la traduction de cet essai.

chapitre 4 consacré à cet aspect du thème de la liberté (4.4.1), la variété et la polysémie des lexies hindi pour le mot « liberté ». Il est possible qu'une lecture des essais de Tilak en marathi ou de Tagore en bengali aurait également fait ressortir cet aspect lexical de l'étude. Cependant, dans les cas où nous avons pu confronter la version anglaise à une version hindi (originale ou comme traduction de l'anglais), nous nous sommes constamment retrouvés face à une utilisation restreinte du potentiel lexical de cette notion. Encore une fois, il n'est pas faux de dire que la fiction possède cet immense avantage sur les autres modes de discours de pouvoir varier le lexique et les effets de style, surtout quand il s'agit d'un écrivain aussi réfléchi dans ses choix lexicaux que l'était Agyeya.

POUR CONCLURE

Arrivés au terme de ce travail, il paraît opportun d'en résumer la démarche et d'en rappeler les résultats ; ce que nous ferons en deux étapes. Dans un premier temps, nous reviendrons sur le questionnement qui fut à l'origine de cette thèse de doctorat et qui concernait les sources et les outils conceptuels utilisés pour décrire l'Inde moderne dans la littérature secondaire. Ceci nous conduira, dans un second temps, à rappeler les résultats issus de l'analyse des œuvres narratives d'Agyeya centrée sur le thème de la liberté et à souligner l'apport potentiel de cette démarche à une histoire intellectuelle de l'Inde.

A l'origine de ce travail

L'Inde : une question identitaire ?

Le questionnement qui guida les premiers pas de cette thèse de doctorat provenait de l'observation faite que les études sur l'Inde des XIX^e et XX^e s. portent depuis la fin des années 1980 une attention constante et considérable sur un petit groupe de concepts récurrents sans lesquels le sous-continent paraîtrait ne pouvoir se définir. Ces concepts sont ceux de « nationalisme hindou », d'« identité hindoue », et le couple « communalisme vs sécularisme », impliquant eux-mêmes les concepts plus vastes et anciens, mais tout aussi construits, de « religion » et « hindouisme ». Illustrant le début de cet intérêt pour une Inde qui serait dès lors censée se définir essentiellement par son rapport problématique et politisé à *l'identité nationale et religieuse*, l'extrait suivant d'un article « fondateur » de Thapar en 1989 fournit un condensé exemplaire des concepts en jeu et de leurs supposés liens structurels¹ :

Communalism in the Indian sense therefore is a consciousness which draws on a supposed *religious identity* and uses this as the basis for ideology. It then demands political allegiance to a religious community and supports a programme of *political action* designed to further

¹ L'usage de cette citation pour *illustrer* mon propos ne signifie pas pour autant que les propos de Thapar soient identifiables au discours simplificateur qui alimente ce genre de vision essentialiste de l'Inde.

the interests of that religious community. [...] Because the *identity* is linked to *religion*, it can lead to the redefinition of the particular religion, more so in the case of one as amorphous as *Hinduism*. (Thapar 1989 : 209-210 ; je souligne)

Depuis lors, un nombre croissant d'articles et de monographies continuent à se pencher sur les grandes notions mentionnées ci-dessus, basant tous ou presque l'essentiel de leur recherche sur les *discours argumentatifs et normatifs* des organisations et des penseurs politiques et/ou religieux. Si le choix de ce genre de sources reste pertinent pour étudier l'histoire purement sociopolitique de l'Inde ou son histoire religieuse, il se montre plus problématique dès qu'il s'agit d'élargir cette histoire à d'autres acteurs et actrices de la modernité – littéraires par exemple – et d'offrir un tableau culturellement plus concret et plus complet de l'histoire du sous-continent.

Constat d'inadéquation

En commençant dans un premier temps à lire les œuvres narratives d'Agyeya dans la perspective de les analyser selon ces concepts, il en est rapidement ressorti un *constat d'inadéquation* entre le caractère incontournable de ces catégories dans les études consacrées à l'Inde moderne et leur aptitude à « faire parler » des textes littéraires, comme ceux retenus pour ce travail. De fait, une analyse des textes d'Agyeya basée sur ces catégories ne rend justice ni à la complexité de ses récits (qui ne peuvent être cloisonnés en de telles catégories) ni à la pluralité des relations entre les diverses composantes du social entrant dans le cadre d'une séquence narrative ou de l'ensemble d'un texte. D'où la nécessité éprouvée de *trouver un autre outil conceptuel plus adapté à l'auteur choisi et au genre de textes utilisé*.

Surtout, ces concepts n'auraient pas permis de mettre à jour ce qui s'avéra jouer, à la lumière de la notion de « liberté », un rôle capital chez Agyeya : *l'importance de l'individu*, irréductible à une notion communautaire et à une approche mettant l'accent sur de grandes catégories abstraites. Le « nationalisme », l'« hindouisme », le « sécularisme », etc. paraissaient bien mal armés pour faire ressortir et décrire cette entité concrète et singulière qu'est l'individu chez Agyeya. Au contraire, ces notions ne faisaient que conforter le sentiment fort répandu qu'en Inde la communauté, la caste régit tout et que l'individu ne peut se libérer du carcan social qu'en brisant radicalement ses liens avec la société pour devenir un renonçant ou qu'il n'a, s'il reste ancré dans la société comme c'est le cas dans les courants religieux modernes valorisant l'aspect pratique du service (par exemple chez Vivekananda ou Gandhi), d'autre choix que de taire son ego au profit d'un soi fondamentalement indifférencié, impersonnel.

Le thème de la liberté comme clé de lecture

Une autre lecture des sources s'imposait donc pour étudier l'Inde du XX^e s. par le biais de l'œuvre d'un penseur comme Agyeya. Le thème de *la liberté dans les fictions* allait être cette clé qui me permettrait de mener à bien cette thèse. Constatant sa présence quasiment constante dans les textes de l'auteur, ce thème semblait pouvoir apporter un nouvel éclairage sur son œuvre en particulier et, potentiellement, sur la compréhension de l'Inde du XX^e s. en général. Cette nouvelle perspective sur les sources indiennes modernes devait permettre non seulement d'avoir accès à toutes les composantes du social entrant en jeu dans un récit, comme c'est le cas dans la société, mais aussi de voir se développer cette notion de « liberté » au fil des années et des périodes sélectionnées.

Les résultats de la thèse

L'interdépendance des domaines du social soulignée par la notion de « liberté »

Le premier résultat d'importance de cette recherche centrée sur la notion de « liberté » est le suivant : les œuvres d'Agyeya ont le mérite de montrer en quoi la liberté est un élément central et omniprésent de l'Inde du XX^e s. et de sa société. L'indépendance politique acquise en 1947 par exemple ne représente en réalité qu'une des multiples facettes de cette notion. Étudier cette dernière requiert surtout d'inclure dans l'analyse des textes les différents champs qui la constituent et qui interagissent constamment dans la société.

La pensée mouvante, évolutive d'Agyeya rend justement compte de l'aspect dynamique et pluridimensionnel de cette notion et de l'histoire qui la porte. Si aucun des philosophes, politiciens et religieux cités dans ce travail ne s'est borné à répéter inlassablement le même refrain à propos de la liberté et à la restreindre à un champ unique, la recherche constante de l'écrivain par rapport à la liberté a toutefois rendu sa production littéraire particulièrement riche d'enseignements à cet égard. Il est possible, comme nous l'a montré le chapitre quatre ci-dessus, d'y trouver à un moment ou à un autre toutes les dimensions du social, qu'il s'agisse des composantes politique et économique, religieuse et spirituelle, juridique et sociale, ou encore culturelle et artistique.

Par contre, les penseurs et acteurs politiques, sociaux ou religieux ne se soucieront pas d'intégrer à leur domaine d'action prioritaire l'ensemble des champs du social et encore moins celui de la littérature. En effet, les leaders d'opinion se doivent avant tout

de suivre une ligne claire, au risque sinon de ne paraître ni crédibles auprès de leurs interlocuteurs ni fiables pour leurs adhérents. Au contraire, l'écrivain – du moment qu'il n'a pas pour seule visée le succès éditorial – détient une liberté d'expression inégalée, qui lui permet justement de jouer sur les différents registres d'un thème comme celui de la liberté. Ce thème, analysé ici dans toute son ampleur et sur un quart de siècle, représente ainsi un avantage certain pour le chercheur désirant se pencher sur une époque donnée de l'Inde moderne tout en intégrant la pluralité de ses dimensions sociales.

Un acteur majeur de la société indienne : l'individu

Un autre résultat notable est ressorti de l'utilisation des œuvres narratives d'Agyeya par rapport aux textes des auteurs politiques, religieux et philosophiques. Comme les textes de ces derniers prennent essentiellement pour modèle et objet de leurs discours la société en tant qu'ensemble abstrait – que celle-ci soit identifiée au village, à une classe économique, à la nation, etc. – il ressort forcément que l'individu en tant que personne concrète ne s'y voit attribuer aucune place singulière ni ne joue aucun rôle significatif².

Par contre, l'analyse des fictions d'Agyeya a permis de montrer que la question de *l'individu* et de son rôle dans la société occupe une place de plus en plus importante dans l'Inde moderne et dans la quête de liberté qui la guide durant toutes ces années. Surtout elle a montré qu'il est possible, dès les premières décennies du XX^e s., de concevoir l'individu en Inde sans qu'il ne soit systématiquement associé au divin, à une entité communautaire ou nationale, ou à toute autre forme d'absolu – même si cela ne concernait alors peut-être qu'une minorité de gens. Le soi d'Aurobindo et de Vivekananda n'est pas l'expérimentateur d'Agyeya, et l'individu chez ce dernier ne trouverait aucune place dans la société idéale conçue par Savarkar, quand bien même le monde référentiel de l'écrivain est lui aussi très chargé de culture sanskrite. En tout cas il n'est pas question pour Agyeya de concevoir l'individu dans un rapport d'identité au Soi, comme chez Aurobindo, ou à un quelconque concept absolu. Tel que cela est apparu à la fin de AAA, la liberté ultime est affaire de personnes et non de dieux, même si la présence d'un témoin est à ce moment-là nécessaire à la reconnaissance de la liberté d'un individu.

² Kaviraj (2002 : 130) rappelle par exemple qu'au XX^e s. l'intérêt pour la « découverte du soi » (comme dans les autobiographies de Gandhi et de Nehru) se retrouvait inévitablement rattrapé par et subordonné à des considérations d'ordre nationaliste ; la question de la liberté était « inextricablement liée à celle de la liberté de la nation ».

D'un point de vue comparatif, par rapport à cette question de la liberté individuelle, c'est avant tout la conception de Roy qui se rapproche le plus de celle d'Agyeya. Sans être cependant aussi catégorique que Roy, la position de l'écrivain sur la question de la liberté suit d'assez près les différentes phases du politicien, au moins jusque dans les années 60. Plus tard, hors de la période qui nous concerne, les prises de position d'Agyeya se rapprocheront toutefois de celles qu'avait eues Gandhi, alors que l'écrivain les avait rejetées dans un premier temps, après une brève phase d'adhésion lors de son adolescence³.

La « liberté » et la relativité de l'importance du renoncement

Un autre résultat de cette thèse est que l'analyse des œuvres d'Agyeya a montré que la liberté – avec toutes ses modulations possibles – n'est pas, ou plus, forcément dépendante de la notion de « renoncement », contrairement à ce que pouvait laisser penser la littérature secondaire (voir 1.5). Si cette conception du rapport au monde perdure chez les intellectuels du XX^e s., il ressort néanmoins du présent travail qu'elle évolue elle aussi et qu'elle n'est plus indispensable à ses auteurs pour penser la liberté.

Chez Agyeya, le renoncement comme voie « traditionnelle » est clairement *rejeté* dans les textes de la première période. Il est, selon l'interprétation que nous en donnons ces textes, basé sur une conception erronée du rapport de l'individu à la société et représente dans ces cas une simple chimère. Par la suite, dès les années 1949-1951, c'est la notion d'*acceptation* qui remplace l'idée de renoncement et qui acquiert, cette fois, une certaine valeur. À la différence du premier, l'acceptation paraît plus réaliste aux yeux du narrateur et indique la capacité des personnages (essentiellement féminins alors) à affronter une situation donnée et à transformer un manque potentiel en force personnelle. Enfin, dans les derniers textes, c'est la *responsabilisation* de l'individu, son *engagement* dans la société, qui devient la pierre de touche de la liberté individuelle ; sans cette relation aux autres, la liberté acquise n'est pas complète, achevée.

Concrétisation des données culturelles par l'usage de la fiction

D'une manière générale, il apparaît qu'Agyeya, par sa fiction, aborde la question de la liberté sous un angle beaucoup plus concret que ne le font les auteurs cités au chapitre 3 et les textes philosophiques ou argumentatifs qui leurs appartiennent. Cette capacité à

³ Ce retour aux valeurs gandhiennes m'a été confirmé par plusieurs des personnes interrogées en Inde (voir liste des entretiens personnels en fin de bibliographie).

faire parler le quotidien et les aspects tout à fait concrets de la vie des individus est possible précisément grâce à l'usage de la fiction. En effet, pour qu'une histoire paraisse crédible et sache maintenir l'attention du lecteur, il est nécessaire que son narrateur soit apte à mettre en image et à rendre concret une ou plusieurs idées abstraites, parfois développées dans d'autres contextes. D'autre part, et contrairement à l'essayiste ou au politicien, le romancier n'a pas à faire passer un message par l'intermédiaire d'une voix unique et clairement identifiable – éventuellement contestée par une deuxième voix faisant office d'interlocuteur et d'opposant, mais de toute façon repérable. La multiplicité des voix et des interprétations propres à un thème comme celui-ci ne peut se concrétiser que par le biais de la fiction.

À l'inverse, c'est aussi parce qu'un écrivain réussit à faire parler et à représenter concrètement des situations et des questionnements individualisés qu'il peut toucher le lecteur de (presque) n'importe quelle culture. Si Agyeya a pu être accusé de ne pas inscrire suffisamment ses récits dans le giron indien, c'est parce qu'il aurait emprunté à d'autres cultures son discours et sa philosophie et qu'il n'aurait pas suffisamment inscrit sa littérature dans « le » monde indien. Mais c'est mal interpréter sa démarche qui était d'interpeller le lecteur sur des questions capitales, universelles, sans se préoccuper de l'origine du discours, du moment que celui-ci lui permettait d'interroger et de dépasser les caractéristiques attendues de l'une ou l'autre culture. Sans être abstraite ni idiosyncratique, sa représentation de l'Inde du milieu du XX^e s. parle clairement à d'autres lectorats que les seules élites indiennes – pour peu que l'on veuille bien se donner la peine d'entrer dans sa langue et sa pensée si particulières. Agyeya figure à cet égard le modèle même d'une vie et d'une œuvre contemporaines, « trans-nationales », *cosmopolites*.

Au final, il ressort du thème de la liberté tel qu'il a été analysé dans les œuvres fictionnelles d'Agyeya qu'il permet non seulement d'apporter un éclairage nouveau à la recherche sur l'histoire intellectuelle de l'Inde moderne (en offrant une nouvelle piste de réflexion, à côté des sentiers battus et balisés que sont devenus les concepts de « nationalisme », « religion », ou encore « identité hindoue »), mais aussi de mettre en lumière l'imbrication des différents champs du social par ses multiples liens aux domaines économiques, politiques, religieux, sociétaux, artistiques, etc. constituant la société. La notion de liberté apparaît suite à ce travail comme suffisamment souple et complexe pour pouvoir l'appliquer à d'autres auteurs, d'autres mouvements ou d'autres périodes sans devoir les amputer de plusieurs de leurs facettes ni devoir les cloisonner

dans des domaines disciplinaires hermétiques.

Nous aurons aussi vu que l'utilisation du texte fictionnel contribue à renforcer le potentiel heuristique du thème de la liberté. L'absence de limite imaginative et référentielle propre à la fiction permet « d'ébranler » les structures discursives parfois très schématiques et rigides des textes argumentatifs et théoriques, et peut favoriser la production d'une histoire large et polyvalente, sensible et concrète (ou « en relief » selon le modèle de la cartographie sensible) et empreinte d'épaisseur culturelle.

Reste à savoir si cette démarche est heuristiquement prometteuse à plus large échelle. Une première amorce de réponse serait, comme projet subséquent à ce doctorat, de l'appliquer à l'analyse d'autres écrivains et d'autres intellectuels de l'Inde moderne. Dans un deuxième temps, il s'agirait de mettre ce concept de liberté à l'épreuve des discours propres aux études subalternes et à d'autres types de disciplines, afin de vérifier qu'il ne se limite pas à la seule sphère des élites indiennes. C'est à ce prix que la démarche adoptée pour ce travail de doctorat trouvera sa pleine justification parmi les différentes disciplines et méthodes à l'honneur dans les études sur l'Asie du Sud.

ANNEXES : TRADUCTIONS DE TEXTES

Les annexes réunissent une sélection de quatre nouvelles, la préface de ŚEJ, deux poèmes et un essai. Leur traduction, personnelle, se veut la plus fidèle possible afin de rendre précisément le contenu et le style du texte – il s’agit donc de traductions de travail¹. Les textes présentés poursuivent plusieurs buts. Premièrement, dans le cas des nouvelles (Annexe B), ils servent de support de lecture à l’analyse des œuvres « emblématiques » développée dans le chapitre 4. Comme les lecteurs de cette thèse n’ont pas tous connaissance des textes d’Agyeya, il me paraît opportun de leur en offrir une version accessible en français, tant donc pour le suivi de mon argumentation dans ledit chapitre que pour avoir un aperçu de l’œuvre narrative de l’écrivain (ce qui forme un deuxième but de ces annexes). La préface de ŚEJ (Annexe A) ainsi que l’essai « Merī svādhīnātā : sab kī svādhīnātā » (Annexe D) doivent leur présence dans cette partie du travail à leurs contenus importants par rapport au thème de la liberté – dans le cas de l’essai – et à la question de la relation du narrateur à son œuvre – pour la préface. Si ces deux aspects de l’œuvre d’Agyeya ont été différemment développés dans notre travail, la richesse sémantique des deux textes mérite qu’ils soient intégralement restitués. Enfin, il a été fait référence au poème « Nāc » (Annexe C) dans le premier chapitre de la thèse, et le bref poème « Khule merī kharā per » est mentionné dans l’essai de l’Annexe D ; ceux-ci se devaient de figurer dans les annexes.

¹ Fait exception à ce principe la nouvelle « Ramante tatra devataḥ » (Annexe B.3) qui est reprise telle que publiée dans Pozza (2007b).

भूमिका

वेदना में एक शक्ति है जो दृष्टि देती है। जो यातना में है, वह दृष्टा हो सकता है।

‘शेखर : एक जीवनी’, जो मेरे दस वर्ष के परिश्रम का फल है—दस वर्षों में अभी कुछ देर है, लेकिन ‘जीवनी’ भी तो अभी पूरी नहीं हुई ! धनीभूत वेदना की केवल एक रात में देखे हुए vision को शब्द-बद्ध करने का प्रयत्न है।

आप इसे शेखी समझ सकते हैं। मेरे कहने का यह अभिप्राय नहीं है कि इतना बड़ा पोथा मैंने एक रात में गढ़ डाला। नहीं, आप मेरे एक शब्द को फिर ध्यान से पढ़िए—‘शेखर’ धनीभूत वेदना की केवल एक रात में देखे हुए vision को शब्द-बद्ध करने का प्रयत्न है।

संभव है, आप जानना चाहें वह रात कैसी थी। किन्तु निजी बातों का वर्णन शक्य नहीं होता, न उसका आपके लिए कोई प्रयोजन ही है। आपके लिए तो उसका यही वर्णन और यही महत्त्व हो सकता है कि उसमें मैंने यह vision देखा था। वह रात मुझे उपलब्ध कैसे हुई, इसके संबंध में इतना बता सकता हूँ कि जब आधी रात को डाकुओं की तरह आकर पुलिस मुझे बन्दी बना ले गयी, और उसके तत्काल बाद पुलिस के उच्च अधिकारियों से मेरी बातचीत, फिर कहा-सुनी और फिर थोड़ी-सी मारपीट भी हो गयी, तब मुझे ऐसा दीखने लगा कि मेरे जीवन की इति शीघ्र होने वाली है। फाँसी का पात्र मैं अपने को नहीं समझता था, न अब समझता हूँ; लेकिन उस समय की परिस्थिति और अपनी मनःस्थिति के कारण यह मुझे असंभव नहीं लगा। बल्कि मुझे दृढ़ विश्वास हो गया कि यही भवितव्य मेरे सामने है। ऊपर मैंने कहा कि घोर यातना व्यक्ति को दृष्टा बना देती है, यहाँ यह भी कहूँ कि घोर निराशा उसे अनासक्त बनाकर दृष्टा होने के लिए तैयार करती है। मेरी स्थिति मानो भावानुभावों के घेरे से बाहर निकलकर एक समस्या-रूप में मेरे सामने आयी—अगर यही मेरे जीवन का अन्त है, तो उस जीवन का मोल क्या है, अर्थ क्या है, सिद्धि क्या है—व्यक्ति के लिए, समाज के लिए, मानव के लिए?—इस जिज्ञासा की अनासक्त निर्ममता के, और यातना की सर्वभेदी दृष्टि के आगे मेरा

ANNEXE A : TRADUCTION DE « BHŪMIKĀ », IN ŚĒKHAR : EK JĪVĀNĪ¹

Préface

La souffrance contient une force qui procure la vision (*dr̥ṣṭi*). Seul celui qui est dans le tourment peut voir.

Śekhhar : une biographie est le fruit personnel de dix ans d'effort – cela fait dix ans déjà, mais la *Biographie* n'est pas encore terminée ! C'est la tentative de mettre en mots la vision² d'une souffrance profonde perçue en l'espace d'une seule nuit [en prison].

Vous pouvez prendre cela pour de l'orgueil. Mon intention n'est pas de dire que j'ai conçu un livre si volumineux [478 pages] en une seule nuit. Non, relisez attentivement ce que je viens de dire : *Śekhhar*³ est la tentative de mettre en mots la vision d'une souffrance profonde perçue en l'espace d'une seule nuit.

Il est possible que vous désiriez savoir comment s'est passée cette nuit. Toutefois la description d'événements personnels reste impossible et, de toute façon, elle ne vous est pas du tout nécessaire. Ce qui peut vous être relaté et ce qui importe est le fait que j'ai eu cette vision durant cette nuit-là. Tout ce que je peux dire sur la façon dont cette nuit s'est passée, c'est que lorsque, à minuit, les policiers sont venus chez moi comme des bandits et m'ont fait prisonnier, et qu'immédiatement après il y eut une discussion avec les officiers supérieurs puis une querelle et même des coups, ma vie m'apparut soudain très proche de son terme. Je ne me considérais pas, ni ne me considère maintenant, comme quelqu'un qu'il faut pendre, mais dans cette situation-là et dans mon état d'esprit d'alors cela ne me parut pas impossible. Au contraire, j'eus la ferme conviction que je me retrouvais face au destin. J'ai dit ci-dessus que la souffrance intense rend une personne voyante, et je pourrais dire ici que l'intense désespoir, en amenant la personne au détachement, la prépare à voir. La situation, comme s'il s'agissait pour moi de m'extraire du cercle des émotions et des sensations, se présenta sous la forme d'une énigme : si ceci est le terme de ma vie, quelle est alors la valeur de cette vie, quel est son sens, quel est son accomplissement – pour la personne, pour la société, pour l'humanité ?... Devant la nature impitoyable et désintéressée de ce désir de connaître, devant le regard totalement clairvoyant de la souffrance, ma vie se mit à s'ouvrir gentiment, non pas sous

¹ Agyeya (1999 : v-ix).

² À l'exception des termes hindi, les mots en italiques sont en anglais dans le texte.

³ Dans ce texte, je distingue la forme *Śekhhar*, utilisée pour les situations où le narrateur parle du livre, de la forme *Shekhar*, adoptée pour les cas où il s'agit du personnage du récit.

जीवन धीरे-धीरे खुलने लगा, एक निर्जु और अप्रासंगिक विसंगति के रूप में नहीं एक घटना के रूप में, एक सामाजिक तथ्य के रूप में; और धीरे-धीरे कार्य-कारण परम्परा के सूत्र सुलझ-सुलझकर हाथ में आने लगे...

पौ फटने तक सारा चित्र बदल गया। अर्थ के बहुत से सूत्र मेरे हाथ में थे, लेकिन देह जैसे झर गयी थी, धूल हो गयी थी। थक कर, किन्तु शान्ति पाकर मैं सो गया और दो-तीन दिन तक सोया रहा।

यही उस रात के बारे में कह सकता हूँ। उसके बाद महीना भर तक कुछ नहीं हुआ। एक मास बाद जब मैं लाहौर किले से अमृतसर जेल ले जाया गया, तब लेखन-सामग्री पाकर मैंने चार-पाँच दिन में उस रात में समझे हुए जीवन के अर्थ और उसकी तर्क संगति को लिख डाला। पेंसिल से लिखे हुए वे तीन-एक सौ पन्ने 'शेखर : एक जीवनी' की नींव हैं। उसके बाद नौ वर्ष से अधिक मैंने उस प्राण-दीप्ति को एक शरीर दे देने में लगाये हैं। उसी को शरीर देने के लिए, इसलिए कि वैसी 'तीव्रता' (intensity) केवल कल्पना के सहारे नहीं मिल सकती, वह जीवन में ही मिल जाय, तो कल्पना से उसे संयत ही किया जा सकता है, पूर्वापर का जामा ही पहनाया जा सकता है।



यदि आपने क्रांतिकारियों के जीवन का कुछ भी अध्ययन किया होगा, तो आप पायेंगे कि अथक कार्यशील इन प्राणियों में उनके सारे कृतित्व के नीचे छिपी हुई एक कठोर नियति रहती है। क्रांतिकारी अन्ततोगत्वा एक प्रकार के नियतिवादी होते हैं। लेकिन यह नियतिवाद उन्हें अक्षम और निकम्मा बनाने वाला कोरा भाग्यवाद नहीं होता, वह उन्हें अधिक निर्मम होकर कार्य करने की प्रेरणा देता है। इसमें वह गीता के कर्मयोग से एक सीढ़ी आगे होता है—क्योंकि वह कर्ता को निरा निमित्त नहीं बना देता। यदि यों कहा जाय, कि क्रांतिकारी का नियतिवाद अटल निर्यात की स्वीकृति न होकर, जीवन की विज्ञान-संगत कार्य-कारण परम्परा पर गहरा (यद्यपि अस्पष्ट) विश्वास होता है तो शायद सच्चाई के निकट होगा। मेरा ख्याल है कि आज के अधिकांश वैज्ञानिक भी कुछ इसी प्रकार के नियतिवादी हैं।

तो 'शेखर : एक जीवनी' के क्रांतिकारी नायक ने अपने जीवन में इसी नियति के सूत्र को पहचानने का प्रयत्न किया है। क्योंकि उसे पहचान लेना ही जीवन को समझ लेना है, उसकी पूर्ति पा लेना है। ईश्वर जो करता है, अच्छा ही करता है, अतएव प्रत्येक घटना स्वयं अपनी सिद्धि है—यह भी एक मार्ग है; लेकिन इस तर्क-परम्परा को जो व्यक्ति स्वीकार नहीं कर सकता है उसके लिए जीवन को सहा बनाने का दूसरा उपाय यही हो सकता है। इसीलिए आप पायेंगे कि 'जीवनी' के पहले भाग में शेखर अपने बाल्यकाल की छोटी-छोटी घटनाओं की भी जाँच कर रहा है। बाल्यकाल का अध्ययन स्वयं अपना महत्त्व रखता है, और विदेशों के कई कलाकारों ने बाल्यमन का अध्ययन और चित्रण किया है; लेकिन 'जीवनी' में यह अध्ययन साध्य नहीं

la forme d'une incohérence personnelle et hors de propos, mais sous la forme d'un phénomène, sous la forme d'une réalité sociale ; et peu à peu les liens de la chaîne des causes et des effets se mirent à se défaire et à s'ouvrir...

À l'aube, tout le tableau avait changé. J'avais en main une trame importante, mais c'était comme si ma vie s'était écoulée, comme si elle était vaine. Épuisé, mais apaisé, je m'endormis et continuai à dormir pendant deux ou trois jours.

Voilà ce que je peux dire au sujet de cette nuit. Après cela, il n'y eut plus rien pendant un mois. Un mois plus tard, quand je fus transféré du fort de Lahore à la prison d'Amritsar, j'obtins de quoi écrire et en quatre à cinq jours je terminai de mettre par écrit ce que j'avais compris cette nuit-là du sens de la vie et de sa logique. Trois cents pages manuscrites environ forment la base de *Śekhar : une biographie*. Après cela, je me suis engagé pendant plus de neuf ans à donner corps à ce flash de vie. Lui donner corps du fait qu'une telle intensité ne peut être obtenue par la seule imagination. Elle ne s'obtient que dans la vie ; ensuite elle peut être contrôlée par l'imagination et prendre n'importe quelle forme.

*

Vous avez probablement déjà lu des biographies de révolutionnaires. Vous aurez alors compris que sous toutes les actions de ces vies infatigables et actives se cache une farouche détermination. Au bout du compte, les révolutionnaires sont en quelque sorte des déterministes. Mais ce déterminisme n'est pas pour eux un simple fatalisme inapproprié et inutile ; il leur donne l'impulsion pour accomplir leur tâche avec encore plus de détachement. En cela, il va au-delà du *yoga* de l'action de la *Gītā* – parce qu'il ne fait pas de l'agent un simple instrument. Si on peut l'exprimer ainsi, le déterminisme du révolutionnaire, n'étant pas l'acceptation d'une force externe inflexible, est une confiance profonde (bien qu'indistincte) en l'enchaînement scientifique des causes et des effets de la vie. Je suis d'avis que la plupart des scientifiques actuels sont aussi des déterministes de cette sorte.

Donc, le héros révolutionnaire de *Śekhar : une biographie* s'est efforcé de reconnaître dans sa propre vie la trame de ce destin. Parce que ce n'est qu'en l'identifiant qu'il peut comprendre la vie, qu'il peut la réaliser. Ce qu'Īśvar fait, il le fait bien, parce que chaque phénomène est de lui-même sa propre réalisation – c'est là aussi une façon de voir les choses ; mais pour celui qui ne peut accepter ce raisonnement traditionnel, il peut s'agir d'un autre moyen d'endurer la vie. C'est pourquoi vous accepterez que dans la première partie de la « biographie », Shekhar examine jusqu'aux infimes événements de son enfance. L'étude de l'enfance est en elle-même importante et plusieurs écrivains étrangers ont déjà étudié et représenté l'enfance. Mais elle n'est pas le but de cette « biographie » ; elle n'est qu'un moyen pour rechercher ces trames qui

है, वह केवल उन सूत्रों को खोजने का साधन है, जो होते हैं प्रत्येक जीवन में, किंतु जिन्हें देखने की शक्ति सदा नहीं होती—वह तो तब मिलती है जब किसी घटना की चोट से जीवन दीप्त हो उठता है, या तब जब यातना की तीव्रता से व्यक्ति ही सूक्ष्म-दृष्टा बन जाता है... अपनी रचना के बारे में कुछ कहने का अधिकार मुझे नहीं है, लेकिन 'शेखर' का और अपना संबंध ध्यान में रखते हुए मुझे लगता है कि इसी में उसके जीवन की महानता और इसी में उसकी दीनता है। महानता इसलिए कि उसकी जिज्ञासा में लगन है, निष्ठा है; दीनता इसलिए कि इस तीव्रता के कारण ही वह कई जगह सच्चा शोधक न रहकर केवल हेतुवादी रह जाता है और उसका हेतुवाद (rationalisation) करुण और दयनीय जान पड़ने लगता है...*

तो संक्षेप में यही 'शेखर : एक जीवनी' की बुनियाद की कहानी है। आप कहेंगे कि यह तो एक vision नहीं, यह एक तर्क-प्रणाली है, एक फ़लसफ़ा है। लेकिन मैं मानता हूँ कि फ़लसफ़ा भी अन्ततः दृष्टि है, vision है—और अपनी धारणा की पुष्टि के लिए फ़लसफ़े के हिन्दी नाम की शरण लेता हूँ—दर्शन!

[2]

क्या यह 'जीवन' आत्म-जीवनी है ? यह प्रश्न अवश्य पूछा जायगा। बल्कि शायद पूछा भी नहीं जायगा, क्योंकि पाठक पूर्व-धारणा बनाकर चलेगा। हिन्दी में जहां प्रत्येक कवि अपनी स्त्री को लक्ष्य करके लिखता है, जहां वियोग की कविता इतने भर से प्रमाणित मान ली जाती है कि उसे अमुकजी ने अपनी पत्नी के देहान्त के बाद लिखा है, वहाँ यह आशा करना व्यर्थ है कि 'शेखर' जो केवल एक जीवनी ही नहीं, एक व्यक्ति की अपने मुँह कही हुई जीवनी है, उसके लेखक की जीवनी नहीं मान ली जायगी। मुझे याद है, तीन वर्ष पहले जब मेरी एक कविता 'द्वितीया' छपी थी, तब उसके कई एक पाठकों ने मुझे समवेदना के पत्र लिखे थे और एक ने यहाँ तक लिखा था कि 'मुझे आपसे पूरी सहानुभूति है; क्योंकि स्वयं उसी परिस्थिति में होने के कारण मैं आपकी अवस्था बखूबी समझ सकता हूँ।' पत्र के सम्पादक ने भी (यद्यपि कुछ मज़ाक में) पूछा था कि 'आपका पहला विवाह तो हुआ नहीं दूसरी पत्नी से यह झगड़ा कैसा?' ऐसे व्यक्तियों को यदि प्रमाण मिल जाय कि मैंने बिना एक भी विवाह हुए दूसरे विवाह की बात लिख दी है, तो वे समझेंगे कि उन्हें धोखा दिया गया है। यह कहते खेद होता है—किन्तु

* उपर्युक्त कथन के बाद यह कहने की तो आवश्यकता नहीं होनी चाहिए कि यद्यपि शेखर का जीवन-दर्शन सामान्यतया उसके लेखक का भी जीवन दर्शन है, तथापि उसमें जहाँ-तहाँ शेखर जिन rationalisations या fallacies की शरण लेता है वे शेखर की ही हैं, उसके लेखक की नहीं। तर्क की ऐसी करुण भूलें सभी करते हैं, लेकिन एक कहानी के पात्र में जो त्रुटि है, ठीक वही त्रुटि उसके लेखक में भी है, यह मानना ग़लती है। यह यहाँ इसलिए कहना पड़ता है कि हिन्दी का पाठक ऐसी भूल प्रायः करता है, और यह मैं अनुभव से जानता हूँ।

existent dans chaque vie, mais dont l'énergie pour les observer fait toujours défaut – elle qui ne s'obtient que lorsque la vie s'illumine soudain suite au choc d'un événement, ou lorsque la personne devient un fin observateur par excès de souffrance... Je n'ai pas l'autorité pour dire quoi que ce soit sur mon travail artistique, mais il me semble, en gardant à l'esprit la relation entre *Śekhar* et moi-même, que cette œuvre contient la grandeur de sa vie et son humilité. La grandeur, parce que dans son désir de connaître il y a de l'intensité, de la foi ; l'humilité, parce qu'en raison même de cette intense souffrance, ne pouvant rester en plusieurs endroits un pur chercheur, il se transforme en pur rationaliste et sa rationalisation (*rationalisation*) commence à paraître tragique et pitoyable...*

Voilà, en bref, ceci est le récit de l'origine de *Śekhar : une biographie*. Vous direz que ce n'est en fait pas une *vision*, mais un système logique, une philosophie (*falsafā*). Mais je considère que la philosophie aussi est au bout du compte une vision (*dr̥ṣṭi*), une *vision* – et pour renforcer mon idée, je recours au nom indien (*hindū*) pour la philosophie : « *darśana* » !

[2]

Cette *Biographie* est-elle une autobiographie ? Cette question sera à coup sûr posée. Mais peut-être ne sera-t-elle même pas posée, parce que le lecteur s'élançera en s'en étant fait une idée préconçue. Dans le monde hindi – où chaque poète écrit en ayant à l'esprit sa propre femme, où la poésie de la séparation est supposée être la confirmation de cette charge, au point qu'un auteur inconnu s'est mis à écrire après la mort de sa femme – il est vain d'espérer que *Śekhar* – qui n'est pas seulement une biographie, mais une biographie relatée par cette personne même – ne soit pas considéré comme la vie de son auteur. Je me rappelle que lorsque mon poème *Dvitiyā* fut publié il y a trois ans, quelques lecteurs m'adressèrent leurs condoléances et un lecteur alla même jusqu'à écrire : « Vous avez toute ma sympathie, parce qu'étant moi-même dans cette situation, je peux parfaitement comprendre votre état ». L'éditeur du journal m'avait lui aussi demandé (peut-être en plaisantant un peu) comment cette querelle avec ma deuxième femme avait pu avoir lieu alors que je ne m'étais encore jamais marié. Si ce genre de personnes avait la preuve que j'ai pu parler d'un deuxième mariage sans même jamais avoir été

* Après un énoncé approprié, il ne devrait pas être nécessaire de dire que même si la philosophie de vie (*jīvan-darśana*) de Shekhar est généralement aussi celle de l'écrivain, les *rationalisations* ou les *fallacies* qu'elle comporte et sous lesquelles Shekhar se réfugie ici et là sont uniquement les siennes et non celles de l'écrivain. Tout le monde commet ce genre de fautes de raisonnement insignifiantes, mais c'en est une sérieuse que de considérer que l'erreur appartenant au personnage d'une histoire se retrouve aussi chez l'écrivain. C'est pourquoi il m'a fallu préciser cela, puisque le lecteur hindi commet souvent ce genre de fautes ; que je connais par expérience [note de l'auteur].

बात है सच—कि आजकल का अधिकांश हिन्दी साहित्य और आलोचना एक भ्रान्त धारणा पर आश्रित है; कि आत्म-घटित (आत्मानुभूति नहीं, क्योंकि अनुभूति बिना घटित के भी हो सकती है) का वर्णन ही सबसे बड़ी सफलता और सबसे बड़ी सच्चाई है। यह बात हिन्दी के कम लेखक समझते या मानते हैं कि कल्पना और अनुभूति-सामर्थ्य (sensibility) के सहारे दूसरे के घटित में प्रवेश कर सकना, और वैसा करते समय, आत्म-घटित की पूर्व-धारणाओं और संस्कारों को स्थगित कर सकना—objective हो सकना—ही लेखक की शक्ति का प्रमाण है। इसके विपरीत लेखकों में ऐसे अनेक मिल जायेंगे जो ऐसी अनुभूति (मैं फिर कहता हूँ कि आत्म-घटित ही आत्मानुभूति नहीं होता पर घटित भी आत्मानुभूत हो सकता है यदि हममें सामर्थ्य है कि हम उसके प्रति खुले रह सकें) को परकीय, सेकण्ड-हैंड, अतएव घटिया और असत्य कहेंगे। ऐसे व्यक्तियों के लिए डी. एस. इलियट की उस उक्ति का कोई अर्थ नहीं होगा जो वास्तव में इसका एकमात्र उत्तर है : **There is always a separation between the man who suffers and the artist who creates; and the greater the artist the greater the separation.**

(भोगनेवाले प्राणी और सृजन करनेवाले कलाकार में सदा एक अन्तर रहता है, और जितना बड़ा कलाकार होता है उतना ही भारी यह अन्तर होता है।)



लेकिन यह एक लम्बा विषयान्तर हो गया है और मुझे मानना पड़ेगा कि इलियट के कथनानुसार मैं बहुत बड़ा आर्टिस्ट हो सका हूँ। शेखर का एक भी पात्र नहीं है जो न्यूनाधिक मात्रा में एक संश्लिष्ट चरित्र (composite character) नहीं है, तथापि मेरी अनुभूति और मेरी वेदना शेखर को अभिसिंचित कर रही है। और यह अभिसिंचन ऐसा है कि उससे यह कहकर छुटकारा नहीं पाया जा सकता कि अन्ततोगत्वा सभी गल्प साहित्य आत्मकथा-मूलक है, अपने ही जीवन का चित्रण नहीं तो प्रक्षेपण (Projection) है, अपने स्यात् की कहानी है। 'शेखर' में मेरापन कुछ अधिक है; इलियट का आदर्श (जिसकी महानता मैं मानता हूँ) मुझसे नहीं निभ सका है। शेखर निस्सन्देह एक व्यक्ति का अभिन्नतम निजी दस्तावेज (a record of personal suffering) है, यद्यपि वह साथ ही उस व्यक्ति के युग-संघर्ष का प्रतिबिम्ब भी है। इतना और ऐसा निजी वह नहीं है कि उसके दावे को आप 'एक आदमी की निजु बात' कहकर उड़ा सकें, मेरा आग्रह है कि उसमें मेरा समाज और मेरा युग बोलता है कि वह मेरे और शेखर के युग का प्रतीक है; लेकिन इतना सब होते हुए भी मैं जानता हूँ कि यदि इस उपन्यास का सूत्रपात दूसरी परिस्थिति में और दूसरे ढंग से (और शायद दूसरे अधिक समर्थ हाथों से!) हुआ होता तो इस

marié, elles auraient l'impression d'avoir été trompées. Je regrette de le dire – mais la chose est vraie – aujourd'hui la majeure partie de la littérature et de la critique hindi est basée sur une conception erronée, sur l'idée que seule la description du vécu personnel (non pas la perception personnelle, parce que la perception peut aussi avoir lieu sans le vécu) peut être la plus fructueuse et la plus véridique. Peu d'écrivains hindi comprennent ou acceptent le fait que la preuve de la force d'un écrivain réside dans sa capacité à pouvoir pénétrer dans le vécu d'autrui à l'aide de son imagination et de sa capacité à ressentir (*sensibility*), et dans sa capacité, ce faisant, à reporter les préconceptions et les impressions (*saṃskāra*) du vécu personnel – à être objectif (*objective*). Au contraire, nous trouvons plusieurs de ces écrivains qui considéreront cette sorte de perception comme étrangère, de seconde main, et pour cette raison, inférieure et fautive (je persiste à dire que le vécu personnel n'est pas la perception personnelle, mais que même le vécu peut être ressenti personnellement si nous sommes capables de rester ouvert à son égard). Pour de telles personnes, cette déclaration de T.S. Eliot ne fera aucun sens, alors qu'elle est la seule réponse sensée : « There is always a separation between the man who suffers and the artist who creates ; and the greater the artist the greater the separation. »

[Puis, entre parenthèses, traduction en hindi de la phrase].

*

Mais tout ceci a pris la forme d'une longue digression et il me faut bien admettre que selon la déclaration d'Eliot, j'ai pu être un très grand artiste. Il n'y a pas un seul personnage de *Śekhara* qui ne soit, dans une plus ou moins grande mesure, un caractère composé (*composite character*). Néanmoins, ma perception et ma souffrance imprègnent *Śekhara*. Et cette imprégnation est telle qu'on ne peut simplement s'en défaire en affirmant que chaque récit n'est au final qu'une composition littéraire à base autobiographique, que s'il ne s'agit pas d'une description de sa propre vie c'en est au moins une projection (*Projection*), une histoire personnelle. Dans *Śekhara* j'y ai mis un peu plus de moi-même. Je n'ai pas réussi à suivre l'exemple d'Eliot (dont je reconnais la grandeur). *Śekhara* est sans doute le document le plus intime qui soit d'une personne (*a record of personal suffering*), même s'il est en même temps le reflet des luttes de l'époque de cette personne. Il n'est pas personnel au point que vous puissiez ignorer ce qu'il revendique, juste en le qualifiant de « récit personnel ». J'insiste pour dire qu'en lui s'expriment ma société et mon époque, qu'il est le symbole de mon époque et de celle de Shekhar. Néanmoins, je sais que si le début de ce roman avait été réalisé dans d'autres circonstances et d'une autre manière (et peut-être par d'autres mains plus expertes !),

भूमिका की आवश्यकता न रहती...और न ही इसकी सम्पूर्ण उपेक्षा करते हुए पाठक के यह कहने की गुंजाइश रहती कि शेखर में घटनाओं की तो बात ही क्या स्थान भी लेखक के देशाटन की परिचर्या से मेल खाते हैं। (यद्यपि यह कहने के लिए लेखक को मेरे संबंध में विशेष रूप से जानकार होना पड़ता)।

इस अन्तिम साम्य के बारे में एक बात कह दूँ। शिशु-मानस के चित्रण की सच्चाई के लिए मैंने 'शेखर' के आरम्भ के खण्डों में घटनास्थल अपने ही जीवन से चुने हैं, फिर क्रमशः बढ़ते हुए शेखर का जीवन और अनुभूति-क्षेत्र मेरे जीवन और अनुभूति-क्षेत्र से अलग चला गया है, यहाँ तक कि मैंने स्वयं अनुभव किया है कि मैं एक स्वतंत्र व्यक्ति की प्रगति का दर्शक और इतिहासकार हूँ, उसके जीवन पर मेरा किसी तरह का भी बश नहीं रहा है। एक पात्र के स्रष्टा के लिए यह कहना उचित है या नहीं, पात्र सचमुच ऐसा स्वतन्त्र अस्तित्व रख सकता है या नहीं, लेखक के हाथों का कठपुतली न रहकर स्वयं लेखक को बाँध कर सकता है या नहीं, ऐसे गूढ़ प्रश्नों में जिनकी रुचि हो वे पिरॉडेलो की साक्षी ले सकते हैं।

[3]

'जीवनी' का सूत्रपात कैसे हुआ और उसे पाठक किस रोशनी में देखे, इसके बारे में मुझे जो निवेदन करना था वह मैं कर चुका। लेकिन शायद इसके बाद भी कुछ कहने को रह जाता है, क्योंकि पाठक के सामने इस भूमिका के साथ जीवनी का एक भाग ही पहुँचेगा, दो बाक़ी रह जायेंगे।

'शेखर : एक जीवनी' तीन भागों में विभक्त है। तीनों भाग एक ही कथा-सूत्र में गुँथे होकर भी, अलग-अलग भी प्रायः सम्पूर्ण हैं। कहा जा सकता है कि जीवनी वास्तव में तीन स्वतन्त्र उपन्यासों का अनुक्रम है। ऐसा न भी होता तब उन्हें अलग-अलग छापा जा सकता है; ऐसा होने पर तो विशेष सफ़ाई देने की ज़रूरत नहीं है। जो एक भाग पढ़ने के बाद दूसरा पढ़ना नहीं चाहेंगे, उनको यह सोचने की आवश्यकता नहीं कि उन्होंने अधूरी कहानी पर वक्रत बरबाद किया, वे एक को ही पूरा उपन्यास मान सकते हैं और उसी पर अपनी राय भी कायम कर सकते हैं, मैं पक्षपात की शिकायत नहीं करूँगा।

किन्तु जो पाठक पहला भाग पढ़ते हुए जानना चाहते हैं कि शेष भाग वे क्यों पढ़ें या उनके बारे में कैसी पूर्व-धारणा बनाकर चलें, उनके लिए कुछ निवेदन करना यहाँ अप्रासंगिक न होगा। अतः उन पाठकों के लिए मैं कहना चाहता हूँ कि अभिप्राय की—यदि उतना दम्भ कर सकूँ तो कहूँ कि सन्देश की !—दृष्टि से शेखर के तीन भागों में एक एकान्तता है; कालीन के रंग-बिरंगे बाने को जैसे मोटे और सख्त बटे हुए सूत का एकरंगा ताना धारण करता और सँहता है उसी तरह जीवन के तीन भागों की रंगीन गाथा में मेरे अभिप्रेत, मेरे कथ्य का एक

cette préface n'aurait pas été nécessaire... et le lecteur indifférent à tout cela n'aurait pas eu l'occasion de dire que dans *Śekhar* non seulement les événements mais les lieux aussi correspondent au périple de l'écrivain à travers le pays. (Même si pour dire cela, l'écrivain doit être particulièrement bien informé à mon sujet.)

Que je dise encore une chose à propos de cette dernière similarité. Pour la véracité du portrait psychique de l'enfant, j'ai choisi dans les premiers chapitres de *Śekhar* des endroits liés aux événements de ma propre vie, puis peu à peu la vie et le champ d'expérience de Shekhar devenant adulte se sont éloignés de ma vie et de mon propre champ d'expérience, au point que j'ai moi-même eu l'impression de devenir l'observateur et l'historien du progrès d'une personne indépendante, et que je n'avais plus aucun pouvoir sur sa vie. Qu'il soit approprié ou non de dire ceci pour créer un personnage, que le personnage ait véritablement une existence indépendante ou non, qu'échappant à son statut de marionnette le personnage soit lui-même capable de diriger l'écrivain ou non : si certains sont intéressés par ces questions abstruses, ils peuvent se référer à Pirandello.

[3]

Comment débuta la *Biographie* et sous quel éclairage le lecteur devrait-il la regarder : tout ce qui devait être dit à ce propos a été dit. Toutefois, peut-être reste-t-il encore quelque chose à ajouter, car le lecteur n'aura, pour accompagner cet avant-propos, qu'une seule partie de la biographie ; il en restera encore deux.

Śekhar : une biographie est divisé en trois parties¹. Bien que les trois volumes soient tissés en une seule trame, ils sont presque tout aussi complets séparés les uns des autres. On peut dire qu'en réalité la *Biographie* est une suite de trois romans indépendants. Même si ce n'était pas le cas, ils pourraient être imprimés séparément. Comme c'est le cas, une clarification particulière n'est pas nécessaire. Ceux qui ne voudront pas lire le volume suivant ne devront pas nécessairement penser qu'ils ont perdu leur temps avec une histoire incomplète. Ils peuvent considérer un seul volume comme étant un roman complet et même s'en faire une opinion. Je ne les accuserai pas de partialité.

Mais pour les lecteurs qui aimeraient savoir pourquoi, en lisant le premier volume, ils devraient lire les volumes restants ou selon quels présupposés ils devraient poursuivre, une explication ne sera pas inappropriée ici. Je désire dire à ces lecteurs que du point de vue de l'intention – où si je puis être à ce point prétentieux, je dirais du point de vue du message – les trois volumes de *Śekhar* possèdent une certaine singularité. Comme la chaîne monochrome des fils grossièrement et fermement tissés maintient et supporte les trames multicolores du tapis, de cette même manière se cache dans le récit

¹ En fait, Agyeya n'a jamais publié le troisième volume ; il s'agit donc en définitive de deux parties.

तन्तु है, जो एक है, अविभाज्य है, मेरी ओर से जीवन की आलोचना और जीवन का दर्शन है। 'जीवनी' को गढ़ते हुए मैंने कथावस्तु गढ़ने का यत्न किया है; इसलिए वह चाहे कैसी भी हो उसे लेकर मैं पाठक के आगे प्रार्थी के रूप में तो आ सकता नहीं, पर इतना कहूँगा कि यदि आप निर्णेतता होने का हौसला करते हैं तो पहले पूरा पढ़ने की उदारता भी दिखाइए।



शेखर से आपका साक्षात् करा देने के बाद अब मैं अलग हट जाता हूँ—अब आप उससे स्वयं परिचय प्राप्त करें। शेखर कोई बड़ा आदमी नहीं है, वह अच्छा भी आदमी नहीं है। लेकिन वह मानवता के संचित अनुभव के प्रकाश में ईमानदारी से अपने को पहचानने की कोशिश कर रहा है। वह अच्छा संगी नहीं भी हो सकता है, लेकिन उसके अन्त तक उसके साथ चलकर आपके उसके प्रति भाव कठोर नहीं होंगे, ऐसा मुझे विश्वास है। और, कौन जाने आज के युग में जब हम, आप सभी संश्लिष्ट चरित्र हैं, तब आप पायें कि आपके भीतर भी कहीं पर एक शेखर है जो बड़ा नहीं, अच्छा भी नहीं, लेकिन जागरूक और स्वतन्त्र और ईमानदार है, घोर ईमानदार।

—'अज्ञेय'

coloré des trois parties de la *Biographie* le fil de mon intention, de ce que je peux exprimer, qui est unique, indivisible, et qui constitue une critique de ma part de la vie et une vision (*darśana*) de celle-ci. En concevant cette *Biographie*, j'ai essayé d'imaginer un thème central ; c'est pourquoi peu importe ce qu'elle est, je ne peux me présenter devant le lecteur comme un solliciteur. Au contraire, tout ce que je peux dire, c'est que si vous désirez la juger, ayez tout d'abord la courtoisie de la lire en entier.

*

Maintenant que je vous ai présenté Shekhar, je me retire – à vous de faire sa connaissance. Shekhar n'est ni un homme important, ni un homme bon. Mais il essaye de se connaître avec honnêteté à la lumière de l'expérience accumulée de l'humanité. Il se peut même qu'il ne soit pas un bon compagnon, mais j'ai espoir qu'en l'accompagnant jusqu'au bout vous n'aurez pas de trop durs sentiments à son égard. Et qui sait, dans l'époque que nous vivons, dont vous êtes tous des caractères complexes, peut-être que vous aussi ressentirez quelque part en vous la présence d'un Shekhar, ni grand, ni bon, mais éveillé et libre et honnête, extrêmement honnête.

Agyeya

सेब और देव

प्रोफेसर गजानन पण्डित ने अपना चश्मा पोंछ कर फिर आंखों पर लगाया और देखते रह गये ।

मोटर पर से उतरकर और सामान डाकबंगले में भिजवाकर उन्होंने सोचा था, अभी आराम करने की जरूरत तो है नहीं, ज़रा घूम-घाम कर पहाड़ी सौन्दर्य देख लें; और इसीलिए मोटर के अड्डे के धक्कम-धक्के से अलग होकर वे इस पहाड़ी रास्ते पर हो लिये थे । छाया में जब चश्मे का कांच ठण्डा हो गया और उस पर उनके गर्म बदन से उठी हुई भाप जमने लगी, तब उन्होंने चश्मा उतारकर रूमाल से मुंह पोंछा, फिर चश्मा साफ़ करके आंखों पर चढ़ाया, और फिर देखते रह गये ।

पहाड़ी रास्ता आगे एकाएक खुल गया था; चीड़ के वृक्ष समाप्त हो गये थे । आगे रास्ते को पार करता हुआ एक झरना बह रहा था । उसका जितना अंश समतल भूमि में था उस पर तो छाया थी, लेकिन जहां वह मार्ग के एक ओर नीचे गिरता था, वहां प्रपात के फेन पर सूर्य की किरणें भी पड़ रही थीं । ऐसा जान पड़ता था कि अन्धकार की कोख में से चांदी का प्रवाह फूट पड़ा है—या कि प्रकृति-नायिका की कजरारी आंख से स्नेह के गद्गद आंसुओं की झड़ी... और उसके पार एक चट्टान के सहारे एक पहाड़ी राजपूत बाला खड़ी थी । उसकी चौंकी हुई भोली शकल से साफ़ दीखता था कि प्रोफेसर साहब का वहां अकस्मात् आ जाना उसे एकदम अनधिकार-प्रवेश मालूम हो रहा है ।...

प्रोफेसर साहब दिल्ली के एक कालेज में प्राचीन इतिहास और पुरातत्त्व के अध्यापक हैं । वे उन थोड़े से लोगों में हैं, जिनका पेशा और मनोरंजन एक ही है । मनोरंजन के लिए भी वे पुरातत्त्व की ओर ही जाते हैं । यहां कुल्लू पहाड़ की सुरम्य उपत्यकाओं में भी वे यही सोचते हुए आये हैं कि यहां भारत की प्राचीनतम सभ्यता के अवशेष उन्हें मिलेंगे, और हिन्दू-काल की शिल्प-कला के नमूने, और धातु या प्रस्तर या सुधा की मूर्तियां, और न जाने क्या-क्या... लेकिन इतना सब होते हुए भी सौन्दर्य के प्रति—जीते-जागते स्पन्दनयुक्त क्षण-भंगुर सौन्दर्य के प्रति—उनकी आंखें अन्धी नहीं हैं । बाला को वहां खड़ी देखकर उसके पैरों के पास बहते हुए झरने का स्वर सुनते हुए उन्हें पहले तो एक हंसिनी का खयाल आया, फिर सरस्वती का (यद्यपि बाला के हाथ में वीणा नहीं, एक छोटी-सी छड़ी

ANNEXE B : TRADUCTION DE NOUVELLES

Pommes et dieux¹

Le professeur Gajanan Pandit essuya ses lunettes avant de les remettre sur le nez pour observer les alentours.

Étant descendu de sa voiture et ayant fait porter ses bagages dans le bungalow, il estima qu'il n'avait pas besoin de se reposer et qu'il pourrait plutôt faire une petite ballade pour admirer la beauté des montagnes. Fuyant la cohue du parc de voitures, il se mit en route sur le chemin de montagne. Quand les verres de ses lunettes se couvrirent de buée à cause du contraste entre la chaleur de son corps et la fraîcheur de l'ombre, il les retira, les nettoya et s'essuya le visage avec un mouchoir ; puis il les remit et continua à regarder le paysage.

La route de montagne s'était soudainement dégagée ; c'était la limite de la forêt de pins. Plus avant, une chute d'eau coulait au travers du chemin. Son trajet sur le chemin était à l'ombre, mais là où elle chutait, les rayons du soleil éclairaient l'écume de la cascade. On aurait dit qu'un courant argenté jaillissait des entrailles de l'obscurité – ou qu'un torrent de larmes pleines d'affection emplissait les yeux noircis au khôl de la Nature personnifiée... De l'autre côté une jeune montagnarde rajpoute se tenait appuyée contre un rocher. À la voir spontanément sursauter, il paraissait clair que la venue dans ces lieux du professeur était chose inattendue ; il pressentit immédiatement qu'il n'était pas le bienvenu.

Le professeur enseigne l'histoire ancienne et l'archéologie dans une école supérieure de Delhi. Il fait partie de ces rares personnes pour qui la profession et les loisirs ne font qu'un. Même pendant ses loisirs, il s'occupe d'archéologie. Ici aussi, dans la splendide vallée de Kullu, il est venu en pensant qu'il trouverait les restes de la plus ancienne civilisation de l'Inde ainsi que des spécimens de l'artisanat des temps hindous, des statues en minerais ou en pierres précieuses ou en terre cuite, et qui sait quoi encore... Malgré toutes ces merveilles, il reste sensible à la beauté – à la beauté vivante, vibrante et éphémère. Regardant la fille debout devant lui et écoutant le son de la chute coulant à ses pieds, il lui vint tout d'abord à l'esprit l'image d'un cygne puis celle de Sarasvati (même si la fille ne tenait pas une vînâ à la main, mais plutôt un petit couteau). Rendant sa voix aussi douce que possible, il lui demanda où elle habitait.

¹ 1937, « Seb aur dev », in Agyeya (1997 : 376-383).

थी। उन्होंने अपने स्वर को यथासम्भव कौमल बनाकर पूछा, “तुम कहां रहती हो?”

बाला ने उत्तर नहीं दिया, ससम्भ्रम दृष्टि से उनकी ओर देखकर जल्दी-जल्दी पहाड़ पर चढ़ने लगी।

प्रोफेसर साहब मुस्करा कर आगे चल दिये। बालिका का भोलापन उन्हें अच्छा-अच्छा-सा लगा। सोचने लगे, कितने सीधे-सादे सरल स्वभाव के होते हैं यहां के लोग! प्रकृति की सुखद गोद में खेलते हुए इन्हें न फिक्र है, न खटका है, न लोभ लालच है। अपने खाते-पीते, ढोर चराते, गाते-नाचते दिन बिता देते हैं। तभी तो बाहर से आनेवाले आदमी को देखकर संकोच होता है। अपने-आप में लीन रहने वाले इन भले प्राणियों को बाहरवालों से क्या सरोकार?

आगे बढ़ते-बढ़ते प्रोफेसर साहब सोचने लगे, ऐसे भले लोग न होते, तो प्राचीन सभ्यता के जो अवशेष बचे हैं वे भी क्या रह जाते? खुदा-न-खास्ता ये लोग यूरो-पियन सभ्यता के सीखे हुए होते तो एक-दूसरे को नोच कर खा जाते, उसकी राख भी न बची रहने देते। लेकिन यहां तो फ्राहियान के जमाने का ही आदर्श है; सब को अपने काम से मतलब है, दूसरे के काम में दखल देना, दूसरे के मुनाफे की ओर दृष्टि डालना यहां महापाप है। लोग ढोर चरने छोड़ देते हैं, शाम को ले आते हैं। कभी चोरी नहीं, शिकायत नहीं। खेती खड़ी है, कोई पहरेदार नहीं। मजाल क्या एक भुट्टा भी चोरी हो जाय। मेरे खयाल में तो अगर मैं एक चवन्नी यहां राह में फेंक दूं तो कोई उठायेगा नहीं कि न जाने किसकी है और कौन लेने आ जाय!

रास्ता अब फिर घिर गया था, लेकिन चीड़ के दीर्घकाय वृक्षों से नहीं, अब उसके दोनों ओर थे सेब के छोटे-छोटे लचीले गातवाले पेड़, डार-डार पर लदे हुए फलों के कारण मानो विनय से झुके हुए—क्योंकि जहां सार होता है वहां विनय भी अवश्य होता है, क्षुद्र व्यक्ति ही अविनयी हो सकता है—और कभी-कभी हवा से झूम-से जाते हुए, कुल्लू के जगरप्रसिद्ध सेबों की प्रशंसा प्रोफेसर साहब ने सुन ही रखी थी, कई बार मंगाकर सेब खाये भी थे, लेकिन आज इस प्रकार पेड़ पर लगे हुए असंख्य फलों को देखकर उनकी तवीअत खुश हो गयी। और इससे भी अधिक खुशी हुई इस बात से कि गन्ध और स्वाद और रस की उस विपुल राशि का न कोई रक्षक कहीं देखने में आता है, न बचाव के लिए बाड़ तक लगायी गयी है। पहाड़ी सभ्यता के प्रति उनका आदर-भाव और भी बढ़ गया—क्या शहर में इस तरह बाग रह सकता? फलों के पकने की कभी नौबत ही न आती और नहीं तो स्कूल-कालेजों के लड़के ही टिड्डी दल की तरह आकर सब साफ़ कर देते और जितना खाते नहीं उतना बिगाड़ देते। वहां तो कोई बाग लगाये तो दस-एक भोज-पुरिये लठैत पहरेदार रखे, और फिर भी चारों ओर जेल की-सी दीवार खड़ी करे कि कोई लुक-छिप कर न ले भागे, तब कहीं जाकर चैन से रह सके। और यहां—यहां बाग की सीमा बताने के लिए एक तार का जंगला तक नहीं है। पेड़ों के नीचे जो लम्बी-लम्बी घास लग रही है, वही रास्ते के पास आकर रुक जाती है, वहीं तक बाग की सीमा समझ लो तो समझ लो। यहां तो...

प्रोफेसर साहब के पास ही घम्म से कुछ गिरा। उन्होंने चौंककर देखा, उन्हें आते देख एक लड़का पेड़ पर से कूदा है और उसकी अपर्याप्त आड़ में छिपने की कोशिश कर रहा है। उसके हाथ में दो सेब हैं जिन्हें वह अपने फटे हुए भूरे कोट में

La jeune fille ne répondit pas ; au contraire, l'ayant regardé avec crainte et respect, elle se mit à grimper en hâte la montagne.

Souriant, le professeur se remit en route. La candeur de la fille lui plut beaucoup. Il s'émerveillait du caractère droit, simple et honnête des autochtones. Jouant dans l'agréable giron de la nature, ils ne connaissaient ni souci, ni appréhension, ni avidité. Ils passaient leurs journées à boire et à manger, à faire paître le bétail, à chanter et à danser. Il était normal dans ces conditions que la venue d'un étranger soit effrayante. Que gagneraient ces braves gens absorbés dans leur bonheur à se préoccuper des étrangers ?

Tout en poursuivant son chemin, le professeur se mit à réfléchir au fait que si de tels peuples n'existaient plus, les vestiges des anciennes civilisations auraient eux aussi disparu. Grands dieux non ; si ces peuples avaient été éduqués à l'europpéenne, ils se seraient entre-déchirés et il n'en serait même pas resté des cendres. À l'opposé, il y avait le modèle de l'époque de Faxian : chacun s'occupait de ses propres affaires sans s'immiscer dans celles des autres ; s'intéresser aux possessions d'autrui était alors perçu comme une grave erreur. Ici aussi les gens laissaient paître le bétail et le rentraient le soir venu. Jamais un vol, jamais une dispute. La moisson était à présent prête et pourtant il n'y avait pas de garde. Qui aurait osé voler ne fut-ce qu'un épi de blé ? Il se dit que s'il jetait une pièce de monnaie sur le chemin, personne ne la prendrait en se demandant à qui elle pourrait appartenir ni qui d'autre pourrait la prendre !

Des arbres bordaient à nouveau le chemin, mais ce n'était plus de gigantesques pins. C'était à présent de petits pommiers qui encadraient la route, le corps fléchissant sous le poids des branches chargées de fruits, comme s'ils s'inclinaient en signe de modestie – car la modestie accompagne toujours les valeurs du cœur ; seules les personnes viles font preuve d'arrogance. Par instants, le professeur pouvait entendre les éloges adressés aux pommes mondialement connues de Kullu, qui se balançaient au gré du vent. Il en avait commandées et mangées plusieurs fois, mais aujourd'hui, en voyant ainsi les innombrables fruits pendre aux arbres, il se sentit revigoré. Et la pensée qu'aucun gardien ne protégeait une telle quantité de saveur, de goût et d'odeur ni qu'aucune barrière n'était là pour préserver cela le rendit encore plus joyeux. Son estime à l'égard des civilisations montagnardes augmenta encore – un verger pourrait-il seulement rester ainsi en ville ? Les fruits n'auraient pas le temps de mûrir que les écoliers se précipiteraient dessus comme un essaim de criquets pour les dérober, sans même manger tout ce qu'ils auraient saccagé. Si vous planter un verger là-bas, vous serez obligé de poster une dizaine de gardiens bhojpuris armés de bâtons, voire ériger un mur de tous les côtés, comme dans une prison, afin que personne ne puisse se cacher et s'enfuir ; alors seulement vous pourrez éventuellement partir en toute tranquillité. Et ici – ici il n'y a même pas un treillis pour indiquer les limites du jardin. Les longues herbes qui poussent sous les arbres s'arrêtent à proximité de la route ; si vous considérez cela comme la limite du jardin, c'est très bien. Ici...

किसी तरह छिपा लेना चाहता है।

उसकी झेंपी हुई आंखें और चेहरा साफ कह रहा था कि वह चोरी कर रहा है।

साधारणतया ऐसी दशा में प्रोफेसर साहब किंचित् ग्लानि से उसकी ओर देखते और आगे चल देते, लेकिन इस समय वैसा नहीं कर सके। उन्हें जान पड़ा कि यह लड़का उस सारी प्राचीन आर्य सभ्यता को एकसाथ हीं नष्ट-भ्रष्ट किए दे रहा है जो फ्राहियान के समय से सदियों पहले से अक्षुण्ण बनी चली आई है। वे लपककर उस लड़के के पास पहुंचे और बोले, “क्यों बे बदमाश, चोरी कर रहा है? शर्म नहीं आती दूसरे का माल खाते हुए?”

लड़का घबराया-सा खड़ा रहा, बोल नहीं सका। प्रोफेसर साहब और भड़क उठे। उन्होंने एक तमाचा उसके मुंह पर जमाया, सेब छीन कर घास में फेंक दिये, जहां वे ओझल हो गये। फिर वे गर्दन पकड़ कर लड़के को धकेलते हुए रास्ते की ओर ले आये।

“पाजी कहीं का! चोरी करता है! तेरे-जैसों के कारण ही पहाड़ी लोग बदनाम हो गये हैं। क्यों चुराये थे सेब? यहां तो पैसे के दो मिलते होंगे, एक पैसे के खरीद लेता? ईमान क्यों बिगाड़ता है?”

रास्ते पर लड़के को उन्होंने छोड़ दिया। वह वहीं खड़ा आंसू भरी आंखों से उधर देखता रहा जहां घास में उसके तोड़े हुए सेब गिर कर आंखों से ओझल हो गये थे।

प्रोफेसर साहब आगे बढ़ते हुए सोच रहे थे, खड़ा देख रहा होगा कि चोरी भी की तो भी फल नहीं मिला। बहुत अच्छा हुआ! सेबों का सड़ जाना अच्छा, चोर को मिलना नहीं। सड़े, चोर को क्या हक है कि खाये?

प्रोफेसर साहब एक गांव के पास आ रुके। अन्दाज से उन्होंने जाना कि यह मनाली गांव होगा, और उन्हें याद आया कि यहां पर एक दर्शनीय प्राचीन मन्दिर है। गांव के लोगों से पता पूछते हुए वे मनु के मन्दिर पर पहुंच ही गये। मन्दिर छोटा था, सुन्दर भी नहीं था, लेकिन संसार-भर में मनु का एकमात्र मन्दिर होने के नाते वह अपना अलग महत्त्व रखता था। प्रोफेसर साहब कितनी ही देर तक एकटक उसकी ओर देखते रहे, यहां तक कि देहरी पर बैठे हुए बूढ़े पुजारी का ध्यान भी उनकी ओर आकृष्ट हो गया, आने-जानेवाले तो खैर देखते ही थे।

प्रोफेसर साहब ने गद्गद स्वर में पूछा, “आसपास और भी कोई मन्दिर है?”

पास खड़े एक आदमी ने कहा, “नहीं, बाबूजी, यहां कहां मन्दिर है!”

“यहां मन्दिर नहीं? अरे भले आदमी, यहां तो सैकड़ों मन्दिर होने चाहिए। यहां पर...”

“बाबूजी, यहां तो लोग मन्दिर देखने आते नहीं। कभी-कभी कोई आता है तो यह मनूरिखि का मन्दिर देख जाता है, बस। और तो हम जानते नहीं।”

पुजारी ने खांसते हुए पूछा, “कौन-सा मन्दिर देखियेगा बाबू?”

“कोई और मन्दिर हो। आसपास की सब मन्दिर-मूर्तियां मैं देखना चाहता हूं।”

पुजारी ने थोड़ी देर सोचकर कहा, “और तो कोई नहीं, उस चोटी के ऊपर

Quelque chose tomba en faisant un bruit sourd tout près du professeur. Sursautant, il vit qu'un garçon avait sauté d'un arbre en le voyant arriver et qu'il essayait péniblement de se mettre à couvert. Dans ses mains il tenait deux pommes qu'il cherchait tant bien que mal à cacher dans son manteau brunâtre et déchiré.

Son regard honteux et son visage montraient clairement qu'il était en train de commettre un larcin.

En temps normal, le professeur l'aurait regardé légèrement dégoûté et aurait poursuivi son chemin ; mais dans ces circonstances il ne pouvait agir de même. Il eut l'impression que ce garçon détruisait d'un coup d'un seul l'ensemble de cette noble civilisation ancestrale qui s'était perpétuée intacte pendant des siècles, depuis le temps de Faxian. D'un bond, il s'approcha du garçon et lui dit : « Quoi, espèce de vaurien, tu voles ? Tu n'as pas honte de manger le bien d'autrui ? »

Le garçon se tenait confus, sans pouvoir dire un mot. Le professeur explosa de colère. Il lui donna une gifle, lui arracha les pommes et les jeta à terre, où elles disparurent dans l'herbe. Puis, saisissant le garçon par le cou, il l'entraîna en le poussant vers le chemin.

– Sale gamin ! Voleur ! C'est à cause de gens comme toi que les montagnards ont mauvaise réputation ! Pourquoi volais-tu ces pommes ? Ici tu aurais pu en acheter une pour rien du tout. N'as-tu aucun honneur ?

Il laissa le garçon sur la route. Celui-ci regardait, des larmes plein les yeux, l'endroit où les pommes qu'il avait cueillies avaient disparu en tombant dans l'herbe.

Poursuivant sa route, le professeur songeait qu'il devait être resté là, planté à chercher sans le trouver le fruit de son vol. C'était très bien ainsi ! Que ces pommes pourrissent et que le voleur n'en ait rien ! Qu'elles pourrissent ; de quel droit les mangerait-il ?

Le professeur s'arrêta près d'un village. Il estima qu'il devait s'agir de Manali et se souvint qu'il y avait par ici un ancien temple à voir. Se renseignant auprès des villageois, il atteignit le temple de Manu. C'était un petit temple, pas particulièrement beau, mais comme c'était l'unique temple de Manu dans le monde entier, cela le rendait important. Le professeur le fixa si longtemps du regard que cela attira l'attention du vieux *pujārī* assis sur le seuil ; les passants le dévisageaient déjà de toute façon.

Le professeur demanda d'une voix saccadée s'il y avait un autre temple dans les environs.

Un homme qui se tenait près de lui répondit : « Non, Babuji, où y aurait-il un temple par ici ? »

– Il n'y a pas de temple ? Allons, cher Monsieur, il doit bien y en avoir des centaines par ici. Ici...

– Babuji, ce n'est pas ici que les gens viennent voir les temples. Si quelqu'un vient parfois, c'est pour voir ce temple de Manurikhi ; c'est tout. Nous n'en connaissons pas d'autres.

– Quel temple voudriez-vous voir, Babuji ? demanda le *pujārī* en toussant.

जंगल में एक देवी का स्थान है। वहां पहले कभी एक किला भी था जिसके अन्दर देवी के स्थान में पूजा होती थी। पर अब तो उसके कुछ पत्थर ही पड़े हैं। वहां कोई जाता नहीं अब, उस जंगल में भूत बसते हैं।”

प्रोफेसर साहब कुछ मुस्कराये, लेकिन बोले, “कैसे भूत ?”

“कहते हैं कि पुराने राजाओं के भूत रहते हैं—वे राजा बड़े परतापी थे।”

“अरे, उन भूतों से मेरी दोस्ती है !” कह कर प्रोफेसर साहब ने रास्ता पूछा, और क्षण-भर सोचकर पहाड़ पर चढ़ने लगे। पुजारी ने ‘पास ही’ बताया था, तो मील-भर से अधिक नहीं होगा, और अभी तीन बजे हैं, शाम होने तक मजे में बंगले में पहुंच जाऊंगा...”

जंगल का रूप बदलने लगा। बड़े-बड़े पेड़ समाप्त हो गये; अब छोटी-छोटी झाड़ियां ही दीख पड़ने लगीं। यह पड़ाव का वह मुख था जो हवा के थपेड़ों से सदा पिटता रहता था; जाड़ों में तो बर्फ की चोटें यहां लगे हुए किसी भी पेड़-पौधे को कुचल डालतीं। प्रोफेसर साहब को समझ आने लगा कि यह ऊंचा शिखर किले के लिए बहुत उपयुक्त जगह है, और यह भी वे जान गये कि यहां बना हुआ किला उजड़ कर कितनी जल्दी निरवशेष हो जायेगा।

झाड़ियां भी छोटी होती चलीं। घास की बजाय अब पथरीली जमीन आई, जिसमें किसी तरफ कोई बनी हुई पगडंडी नहीं थी, जिधर चले जाओ वही मार्ग। कहीं-कहीं लाल पत्थर के भी कुछ टुकड़े दीख जाते थे, जो शायद किले की इमारत में कहीं लगे होंगे; नहीं तो उधर लाल पत्थर होता नहीं। कहीं-कहीं पत्थर और मिट्टी के स्तूपाकार टीले की आड़ में कोई गाढ़े रंग के पत्तोंवाली झाड़ी लगी हुई दीख जाती, तो वह आसपास के उच्चाड़ सूनेपन को और भी गहरा कर देती। सांझ के धुंधलके में ऐसी झाड़ी को देखकर स्तूप से धूम्रवत् निकलते हुए किसी प्रेत की कल्पना होना कोई असम्भव बात नहीं थी।

एक ऐसे ही स्तूप की आड़ में प्रोफेसर साहब ने देखा, एक गड्ढे में कीच भरी है जिसकी नमी से पोसे जाते हुए दो वृक्ष खड़े हैं, और उनके नीचे पत्थर का छोटा-सा मन्दिर है, जिसका द्वार बन्द पड़ा है।

प्रोफेसर साहब ने कुण्डे में अटकी हुई कील निकाली तो द्वार खुलने की बजाय आगे गिर पड़ा। उसके कब्जे उखड़ गये हुए थे। उन्होंने किवाड़ को उठाकर एक ओर धर दिया।

थोड़ी देर वे पीछे हटकर खड़े रहे कि बन्द और सीलन के कारण बदबूदार हवा बाहर निकल जाए, फिर भीतर झांकने लगे।

मन्दिर की बुरी हालत थी। भीतर न जाने कबके बलि-पशुओं के सींग—बकरे के और हिरन के—पड़े हुए थे जो सूखकर धूल के रंग के हो गये थे। उनपर कीड़े भी चल रहे थे। फ़र्श के पत्थरों के जोड़ों में काई उग आई थी। उन सींगों के ढेर से देवी की काले पत्थर की मूर्ति एक ओर लुढ़क गयी थी, पास में पड़ी हुई गणेश की पीतल की मूर्ति जंग से विकृत हो रही थी। केवल दूसरी ओर खड़ा श्वेत पत्थर का शिर्बालिग अब भी साफ़, चिकना और सधे हुए सिपाही की तरह शान्त खड़ा था। आस-पास की जर्जर अव्यवस्था में उसके दर्पोन्नत भाव से ऐसा जान पड़ता था मानो क्रुद्ध होकर कह रहा हो, ‘मिरी इस निभूत अंतःशाला में आकर मेरे

– N'importe lequel. J'aimerais voir tous les temples et les statues des environs.

– Il n'y en a pas d'autre, répondit le *pujārī* après avoir réfléchi un instant, à part celui d'une déesse dans la forêt au-dessus de ce mont. Autrefois il y avait aussi un fort, dans lequel se faisait la *pūjā* de Devi. Mais à présent il n'en reste que quelques pierres. Personne n'y va plus ; cette forêt est habitée par les esprits.– Quel genre d'esprits ? demanda le professeur en esquissant un sourire.

– On dit que ce sont les esprits d'anciens rois – ces rois étaient très puissants.

– Ah, alors ces esprits sont mes amis ! Disant cela, le professeur demanda son chemin et réfléchissant brièvement, il se mit à gravir la montagne. Le *pujārī* lui avait dit que c'était tout près, ça ne devait donc pas être à plus d'un mile et comme il n'était que trois heures à présent il pourrait retourner en toute quiétude au bungalow avant le soir.

L'apparence de la forêt se mit à changer. Les grands arbres avaient disparus ; à présent, seuls de petits arbustes étaient visibles. C'était là le bord du campement qui était continuellement battu par les rafales de vent ; en hiver toute forme de végétation devait être écrasée par des rafales de neige. Le professeur se mit à comprendre que le sommet qui s'élevait ici était une place tout à fait appropriée pour un fort et qu'une fois le fort détruit il n'en était très vite rien resté.

Même les buissons étaient petits à présent. Au lieu d'être herbeux, le sol était maintenant rocailleux, sans aucun sentier pour montrer le chemin. Par endroits on voyait aussi des fragments de pierres rouges, qui devaient avoir appartenu au fort ; à part ces fragments, il n'y avait pas de pierre rouge ici. Ça et là étaient visibles quelques buissons aux feuilles sombres, abrités par des tertres en forme de stûpa de pierre et de terre, ce qui rendait plus pesante encore la solitude désolée de ces lieux. En voyant ces buissons à la lumière du crépuscule, il ne paraissait pas impossible d'imaginer quelque esprit sortant d'un stûpa comme une fumée.

A l'abri d'un de ces stûpas, le professeur vit deux arbres dressés, nourris de l'humidité de la boue remplissant un fossé, et sous les arbres un assez petit temple en pierre dont la porte était fermée.

Le professeur sortit un clou coincé dans le morillon et la porte, au lieu de s'ouvrir, tomba en avant. Les poignées avaient été arrachées. Relevant la porte, il la posa de côté.

Il recula et resta debout un instant pour laisser sortir l'air empestant le renfermé et l'humidité, puis jeta un coup d'œil à l'intérieur.

Le temple était en piteux état. Des cornes d'animaux sacrifiés – des chèvres et des antilopes – qui reposaient à l'intérieur depuis qui sait combien de temps avaient pris en séchant la couleur de la poussière. Des vers passaient dessus. De la mousse avait poussé dans les joints des pierres du sol. La statue de pierre noire de la Déesse avait glissé du tas de ces cornes dans un coin ; étendue à proximité, une statue en bronze de Ganesh avait été abîmée par la rouille. Seul restait encore immaculé un Shivling de pierre blanche et luisante, posé à l'autre extrémité de la pièce et se tenant impassible à la manière d'un soldat. Dans le désordre qui l'entourait, il semblait, par son apparence

कुंटुम्ब की शान्ति भंग करने वाले तुम कौन ?'

दो-एक मिनट प्रोफ़ेसर साहब देहरी पर खड़े-खड़े ही इस दृश्य को देखते रहे। फिर उन्होंने बांह पर टंगा हुआ अपना ओवरकोट नीचे रखा, एक बार चारों ओर देखकर निर्जन पाकर भी जूते खोल देना ही उचित समझा, और भीतर जाकर देवी की मूर्ति उठाकर देखने लगे।

मूर्ति अत्यन्त सुन्दर थी। पांच सौ वर्ष से कम पुरानी नहीं थी। इस लम्बी अवधि का उसपर ज़रा भी प्रभाव नहीं पड़ा था या पड़ा तो पत्थर को और चिकना करके मूर्ति को सुन्दर ही बना गया था। मूर्ति कहीं बिकती तो तीन-चार हज़ार से कम की न होती; किसी अच्छे पारखी के पास होती तो दस हज़ार भी कुछ अधिक मूल्य न होता। और यह यहाँ ऐसी उपेक्षित हालत में पड़ी है। न जाने कब से कोई इस मन्दिर तक आया भी नहीं है !

प्रोफ़ेसर साहब ने मूर्ति ठीक स्थान पर सीधी करके रख दी, और फिर देहरी पर आकर उसका सौन्दर्य देखने लगे।

पांच सौ वर्ष... पांच सौ वर्ष से यह यहीं पड़ी होगी; न जाने कितनी पूजा इस ने पाई होगी, कितनी बलियों के ताज़े गर्म-पूत रक्त से स्नान करके अपना दैवी सौन्दर्य निखारा होगा, और अब कितने बरसों से इन रेंगते हुए कीड़ों की लम्बी-लम्बी जिज्ञासु मूँछों की ग्लानिजनक गुदगुदाहट सह रही होगी... उफ़, देवत्व की कितनी उपेक्षा ! मानव नश्वर है; वह मर जाय और उसकी अस्थियों पर कीड़े रेंगे, यह समझ में आता है। लेकिन देवता पत्थर जड़ हैं, उसका महत्त्व कुछ नहीं, लेकिन मूर्ति तो देवता की है; देवत्व की, चिरन्तनता की निशानी तो है। एक भावना है, पर भावना आदरणीय है—क्या यह मूर्ति यहीं पड़े रहने के काबिल है, इन कीड़ों के लिए जिनके पास श्रद्धा को दिल नहीं, पूजने को हाथ नहीं; देखने को आंखें नहीं, छूने को त्वचा तक नहीं, केवल टटोलने को हिलती हुई गन्दी मूँछें हैं... यह मूर्ति कहीं ठिकाने से होती...

न जाने क्यों प्रोफ़ेसर साहब ने एकाएक मन्दिर-द्वार से हटकर चारों ओर घूम कर देखा; फिर न जाने क्यों आस-पास निर्जन पाकर तसल्ली की सांस ली, और फिर वहीं आ खड़े हुए।

मूर्ति गणेश की भी बुरी नहीं, लेकिन वह उतनी पुरानी नहीं, न उतनी सुन्दर शैली पर निर्मित है। पीतल की मूर्ति में कभी वह बात आ ही नहीं सकती जो पत्थर में होती है। देवी की मूर्ति को देखते-देखते प्रोफ़ेसर साहब के हृदय की स्पन्दन-गति तीव्र होने लगी—इतनी सुन्दर जो थी वह ! वे फिर आगे बढ़कर उसे उठाने को हुए, लेकिन फिर उन्होंने बाहर झाँककर देखा। पर वहाँ कोई नहीं था, कोई आता ही नहीं उस बिचारे उजड़े हुए मन्दिर के पास ! किसे परवाह थी निर्जन को अपनी दीप्ति से जगमग करती हुई उस देवी की ! देवी के प्रति दया और सहानुभूति से गद्गद होकर प्रोफ़ेसर साहब फिर भीतर आये। लपककर उन्होंने मूर्ति को उठाया, और अपने धड़कते हुए हृदय को शान्त करने की कोशिश करते हुए एकटक उसे देखने लगे।

दिल इतना धड़क क्यों रहा है ? प्रोफ़ेसर साहब को ऐसा लगा जैसे वे डर रहे हैं। फिर उन्हें इस विचार पर हंसी-सी भी आ गयी। डर किससे रहा हूँ मैं ? प्रेतों से ? मैं भी क्या यहाँ के लोगों की तरह अन्धविश्वासी हूँ जो प्रेतों को मानूंगा ?

hautaine, s'emporter : « Qui es-tu, toi qui pénètre dans mon antre secret pour briser la paix de ma famille ? »

Le professeur resta un instant planté sur le seuil de la porte à regarder cette scène. Puis, déposant son pardessus qu'il avait posé sur son bras, il jeta un regard autour de lui et, bien que trouvant l'endroit désert, jugea approprié d'enlever ses chaussures. Il pénétra alors à l'intérieur, souleva la statue de Devi et se mit à la regarder.

La statue était extrêmement belle. Elle était vieille d'au moins cinq cents ans. Cette longue période n'avait pas eu le moindre effet sur elle, ou si cela avait été le cas, elle avait rendu la statue encore plus belle en la faisant reluire. S'il devait vendre la statue, il n'en obtiendrait pas moins de trois ou quatre mille roupies ; auprès d'un connaisseur, dix mille roupies ne serait même pas un prix exagéré. Et pourtant, elle reposait là dans un tel état de négligence. Qui sait depuis combien de temps plus personne n'était venu jusqu'à ce temple ?

Le professeur remit la statue à sa place, bien droite, et se mit à la contempler une fois encore depuis le pas de porte.

Cinq cents ans... Cela fait cinq cents ans qu'elle repose ici. Qui sait combien de *pūjā* elle a dû recevoir, par combien de bains sacrificiels de sang frais, chaud et pur sa divine beauté a dû être lustrée, et à présent, depuis combien d'années doit-elle supporter le chatouillement répugnant des longues antennes fouineuses de ces insectes rampants... Ouf, quelle indifférence pour le divin ! L'homme est mortel ; qu'il meurt et que les insectes rampent sur ses os, cela je le comprends. Mais la divinité de pierre est inerte, elle n'a aucune importance ; malgré tout c'est la statue d'une divinité, le signe du divin, de l'éternel. Ce n'est qu'un sentiment, mais un sentiment digne de considération : cette statue mérite-t-elle de rester ici, pour ces insectes qui n'ont ni cœur pour croire, ni main pour faire les *pūjās*, ni yeux pour voir, ni même de peau pour toucher, seulement d'infestes antennes qui s'agitent en tâtonnant... Si cette statue pouvait appartenir à un endroit approprié...

Qui sait pourquoi le professeur recula soudain du pas de porte et inspecta les alentours ; et qui sait pourquoi, s'étant assuré que les environs étaient déserts, il poussa un soupir de soulagement et revint se planter là ?

La statue de Ganesh n'était pas vilaine non plus, mais elle n'était pas aussi ancienne ni aussi admirablement réalisée. Il est impossible de reproduire sur du bronze ce que l'on peut faire avec une statue en pierre. À force de regarder la statue de Devi, les battements de cœur du professeur se mirent à accélérer – elle était tellement belle ! Il s'avança à nouveau, prêt à la soulever, mais il jeta une nouvelle fois un coup d'œil à l'extérieur. Il n'y avait personne pourtant ; personne ne venait jamais près de ce pauvre temple en ruine ! Qui se souciait, en ce lieu désert, de redonner son éclat à Devi ? Bouleversé par la compassion et la sympathie qu'il éprouvait à l'égard de Devi, le professeur retourna à l'intérieur. En vitesse il souleva la statue et, s'efforçant de calmer son cœur qui battait la chamade, il se mit à la regarder fixement.

Pourquoi son cœur palpitait-il autant ? Le professeur eut peur. Puis il eut envie de

कविता के लिहाज से भले ही मुझे यह सोचना अच्छा लगे कि यहां प्रेत बसते हैं, और रात को जब अंधेरा हो जाता है तब इस बन्द मन्दिर में आकर देवी के आस-पास नाचते हैं... देवी हैं, शिव हैं, उनके गण भी तो होने ही चाहिए ! रात को मूर्तियों को घेर-घेर कर नाचते हंगे और इन न जाने कब के बलि-पशुओं के भस्मी-भूत सींगों से प्रेतोचित प्रसाद पाते हंगे। और दिन में मन्दिर की कन्दराओं में दरारों में छिपकर अपनी उपास्य मूर्तियों की रक्षा करते हंगे, देखते हंगे कि कौन आता है, क्या करता है...

उन्होंने फिर मूर्ति को रख दिया और लौटकर देखा। उन्हें एकाएक लगा जैसे उस अखंड नीरवता में कोई छाया-सा आकार उनके पीछे से भागकर कहीं छिप गया है—प्रेत ! वे फिर एक रकती-सी हंसी हंसकर बाहर निकल आये। इस घोर निर्जन ने मेरे शहर के शोर से उलझे स्नायुओं को और उलझा दिया है—इसी नतीजे पर वे पहुंचे और फिर मन्दिर की ओर देखने लगे।

दिन ढल रहा था। मन्दिर की लम्बी पड़ती हुई छाया को देखकर प्रोफ़ेसर साहब को ऐसा लगा, मानो वह दूर हटती-हटती भी मन्दिर से अलग होना नहीं चाहती; उससे चिपटी हुई, मानो उसकी रक्षा करना चाहती हो, मानो वह मन्दिर और उसकी मूर्तियां उस छाया की गोद के शिशु हों। प्रोफ़ेसर साहब का मन भटकने लगा।

...इजिप्ट के पिरामिड भी इतने ही उपेक्षित पड़े थे। यह मन्दिर आकार में बहुत छोटा है, वे विराट् थे; लेकिन उपेक्षा तो वही थी। उनमें भी न जाने क्या-क्या खजाने ऐसे ही पड़े थे जैसे यहां यह मूर्ति। उनके बारे में भी अज्ञान ने क्या-क्या बातें फैला रखी थीं भूत-प्रेतों की... अन्त में यूरोप के पुरातत्त्वविद् साहस करके वहां गये; उन्होंने उनमें प्रवेश किया और अब संसार के बड़े-बड़े संग्रहालयों में वे खजाने पड़े हैं और महत्त्व के अनुरूप सम्मान पाते हैं। फ़िलाडेल्फ़िया के अजायब-घर में तूतांखमेन् की वह स्वर्ण-मूर्ति—उस नौ सेर खरे सोने का ही मूल्य तीस हजार रुपये होगा—फिर प्राचीनता का मूल्य अलग और उसमें जड़े हुए हीरे-जवाहरात का अलग... कुल मिलाकर लाखों रुपये की चीज वह...

वे फिर भीतर गये। मूर्ति उठाई और फिर रख दी। रखकर फिर बाहर आ गये। उन्होंने फिर ओर देखा। कोई नहीं था। सूर्य भी एक छोटे-से बादल के पीछे छिप गया था।

एकाएक उनकी घबराहट का कारण स्पष्ट हो गया। कुछ ठण्डी-सी जानकर उन्होंने जल्दी से ओवरकोट पहना और फिर भीतर चले गये।

मूर्ति के उपयुक्त यह स्थान कदापि नहीं है। मन्दिर है, पर जहां पूजा ही नहीं होती वह कैसा मन्दिर? और गांववाले परवाह कब करते हैं? यहां मन्दिर भी गिर जाय तो शायद महीनों उन्हें पता ही न लगे। कभी किसी भटकी हुई भेड़-बकरी की खोज में आया हुआ गड़रिया आकर देखे तो देखे ! यहां मूर्ति को पड़ा रहने देना भूल ही नहीं, पाप है।

इस निश्चय पर आकर भी उन्होंने एक बार बाहर आकर तसल्ली की कि कहीं कोई देख नहीं रहा है; तब लौटकर मूर्ति उठाकर जल्दी से कोट के भीतर छिपाई, किवाड़ को यथास्थान खड़ा किया, बूट एक हाथ में उठाए, और बिना लौट कर देखे भागते हुए उतरने लगे।

rire à cette pensée. De qui ai-je peur ? Des esprits ? Suis-je donc superstitieux comme les gens d'ici pour croire aux esprits ? Même si d'un point de vue poétique, cela me plairait de penser que des esprits habitent ici et qu'ils viennent à la nuit tombée danser autour de la déesse dans ce temple fermé... Il y a Devi, il y a Shiva, il devrait aussi y avoir leurs descendants alors ! La nuit, ils doivent danser en cercle autour des statues pour obtenir la bénédiction des esprits avec les cornes calcinées des animaux sacrificiels datant de qui sait quand. Et le jour, ils doivent protéger leurs vénérables statues en se cachant dans les fentes du temple et regarder qui vient faire quoi...

Il reposa alors la statue et se retourna pour observer ce qui l'entourait. Il lui sembla soudain qu'une ombre s'était approchée dans cette totale obscurité et se cachait quelque part, camouflée derrière son dos : un esprit ! Il rit à nouveau d'un rire saccadé et sortit. Cette terrible désolation a encore emmêlé mes nerfs déjà excités par le bruit de la ville – arrivé à cette conclusion, il se mit à regarder une fois encore en direction du temple.

Le jour déclinait. En voyant l'ombre du temple s'allonger, le professeur eut l'impression qu'elle ne voulait pas se séparer du temple bien qu'elle s'en éloignât de plus en plus ; elle s'y cramponnait, comme si elle voulait le protéger, comme si ce temple et ses statues étaient les enfants blottis dans son giron. L'esprit du professeur s'égarait.

...Les pyramides d'Égypte aussi avaient été pareillement négligées. Ce temple paraissait tout petit, les pyramides, par contre, étaient imposantes ; mais l'indifférence à leur égard était la même. À l'instar de cette statue, combien de trésors avaient-elles dû contenir. Et que d'histoires d'esprits n'avait-on répandues par ignorance... Finalement, les archéologues européens s'étaient courageusement rendus là-bas ; ils étaient entrés dans les pyramides, et à présent ces trésors reposaient dans tous les grands musées du monde et recevaient une estime égale à leur importance. Au musée de Philadelphia il y a la statue dorée de Toutankhamon : rien que le prix de cet or pur de neuf kilos environ doit être de trente mille roupies ; puis il faut compter le prix de son ancienneté et le prix des diamants et autres pierres précieuses sertis dans la statue... Au total, cet objet doit valoir des centaines de milliers de roupies...

Il retourna à l'intérieur. Il souleva encore une fois la statue puis la reposa. L'ayant posée, il ressortit. Il regarda encore une fois alentour. Il n'y avait personne. Même le soleil était maintenant caché derrière un petit nuage.

Soudain la raison de son embarras lui sauta aux yeux. Ayant un peu froid, il enfila rapidement son pardessus et retourna à l'intérieur.

Cet endroit ne sera jamais approprié pour une statue. C'est bien un temple, mais quel genre de temple est-ce si aucune *pūjā* n'y est célébrée ? Et quand donc les villageois s'en occupent-ils ? Le temple pourrait s'effondrer qu'ils ne s'en apercevraient pas avant des mois. Il faudrait qu'un berger vienne y chercher une chèvre égarée pour qu'on s'en aperçoive. Abandonner ici une statue n'était pas une erreur, c'était une faute grave.

Bien qu'il fût arrivé à cette décision, le professeur sortit encore une fois pour s'assurer que personne n'était en train de l'observer. Il retourna alors à l'intérieur, souleva la statue, la cacha prestement sous son pardessus, remit la porte à sa place, prit

जब देवी का स्थान और उसके ऊपर खड़े दोनों पेड़ों की फुनगी तक आंखों की ओट हो गयी, तब उन्होंने रुककर बूट पहने, और फिर धीरे-धीरे उतरते हुए ऐसा मार्ग खोजने लगे जिससे गांव में से होकर न जाना पड़े, शिखर के दूसरे मुख से ही वे उतर सकें ।

गांव मील-भर पीछे छूट गया । सेबों के बगीचे फिर शुरू हो गये थे । कहीं-कहीं कोई मधु पीकर अघाया हुआ मोटा-सा काला भौरा प्रोफ़ेसर साहब के कोट से टकरा जाता; कभी कोई तितली आकर रास्ता काट जाती थी । सूर्य की धूप लाल हो गयी थी—ये सब अपना-अपना ठिकाना खोज रहे थे । प्रोफ़ेसर साहब भी अपने ठिकाने की ओर जा रहे थे—उनका हृदय आह्लाद से भर रहा था । उनका पहला ही दिन कितना सफल हुआ था । कितना सौन्दर्य उन्होंने देखा था, और कितना सौन्दर्य, बहुमूल्य सौन्दर्य उन्होंने पाया था । कुल्लू का अनिर्वचनीय सौन्दर्य—वास्तव में वह देवताओं का अचल है...

उस समय प्रोफ़ेसर साहब के भीतर जो कुल्लू-प्रेम का ही नहीं, मानव-प्रेम का संसार-भर की शुभेच्छा का रस उमड़ रहा था, उसका बराबरी कुल्लू के प्रसिद्ध रस-भरे सेब भी क्या करते ! प्रोफ़ेसर साहब की स्नेह उंडेलती हुई दृष्टि के नीचे वे सेब मानो पककर, रस से और भर जाते थे, उनका रंग कुछ और लाल हो जाता था । कितने रस-गद्गद हो रहे थे प्रोफ़ेसर साहब !

सेब के बाग में फिर कहीं धमाका हुआ । प्रोफ़ेसर साहब ने देखा, एक लड़का उन्हें देखकर शाख से कूदा है, उसके कूदने के धक्के से फलों से लदी हुई शाखा भी टूटकर आ गिरी है ।

प्रोफ़ेसर साहब ने रौब के स्वर में कहा, “क्या कर रहा है ?”

लड़के ने सहम कर उनकी तरफ़ देखा—वही लड़का था । हाथ का थोड़ा-सा खाय़ा हुआ सेब वह कोट के गुलूबन्द के भीतर छिपा रहा था ।

प्रोफ़ेसर साहब के तन में आग लग गई । लपककर बालक के कोट का गला उन्होंने पकड़ा, झटका देकर सेब बाहर गिराया, दो तमाचे उसके मुंह पर लगाते हुए कहा, “बदमाश, फिर चोरी करता है ! अभी मैं डांट के गया था, बेशर्म को शर्म भी नहीं आती !”

उन्होंने लड़के को छाती से धक्का दिया । वह लड़खड़ा कर कुछ दूर जा पड़ा, गिरने को हुआ, संभल गया; फिर एक हाथ से कोट को थामकर जहां प्रोफ़ेसर साहब ने धक्का दिया था, एक दर्द-भरी चीख मारकर रो उठा ।

चीख सुनकर प्रोफ़ेसर साहब को कुछ शान्ति हुई, कुछ आनन्द-सा हुआ । विद्रूप से उन्होंने कहा, “क्यों दुखती है छाती ? और छिपाओ सेब वहां पर !”

बात में भरे तिरस्कार को और तीखा बनाने के लिए उनके हाथ ने उसका अनुकरण किया, उठकर तेज़ी से प्रोफ़ेसर साहब के ओवरकोट के कालर में घुसा ।

एकाएक प्रोफ़ेसर साहब पर मानो गाज गिरी । एक चौंधिया देनेवाला आलोक क्षण-भर उनके आगे जलकर एक वाक्य लिख गया, ‘इसने तो सेब ही चुराया है, तुम देवस्थान लूट लाए !’

सहमे हुए, स्तम्भित-से प्रोफ़ेसर साहब क्षण-भर खड़े रहे, फिर धीरे-धीरे उलटे-पांव गांव की ओर चल पड़े ।

ses chaussures dans une main et redescendit en s'enfuyant sans regarder derrière lui.

Quand le temple de la Devi et la cime des deux arbres le surplombant disparurent de sa vue, il s'arrêta, enfila ses chaussures et se remit à descendre tranquillement tout en cherchant un chemin qui ne l'obligerait pas à passer par le village et qui lui permettrait de redescendre par l'autre côté de la montagne.

Le village était à présent distant d'un mile. Les vergers de pommes étaient réapparus. Parfois un gros bourdon noir, rassasié de nectar, venait se heurter au manteau du professeur ; parfois un papillon venait couper sa route. Le ciel avait à présent tourné au rouge – tous ces animaux cherchaient leur abris. Le professeur aussi allait retrouver son foyer – son cœur en était rempli de joie. Son premier jour avait été un véritable succès. Que de beauté il avait vue, et quelle merveille il avait trouvée ! L'ineffable beauté de Kullu – en réalité, la frontière des dieux...

À ce moment-là, la savoureuse affection qui débordait en lui et qu'il ressentait non seulement pour la vallée de Kullu mais pour l'humanité entière rendait bien insipide les célèbres pommes juteuses de Kullu ! Baignées par le regard débordant d'amour du professeur, les pommes paraissaient encore plus mûres, plus rouges et plus juteuses. Le professeur se sentait totalement enivré !

Puis il y eut un bruit sourd quelque part dans le jardin. Le professeur vit un garçon qui venait de sauter d'une branche en l'apercevant, alors que la branche chargée de fruits se brisait à son tour sous l'effet du saut et tombait à terre.

Le professeur lui dit d'une voix autoritaire : « Qu'es-tu en train de faire ? »

Le garçon, terrorisé, regarda dans sa direction – c'était le même garçon ! Il était en train de cacher sous le col de sa veste une pomme légèrement entamée.

Le professeur s'emporta. D'un bond il saisit le col de la veste du garçon, le secoua, fit tomber la pomme et lui donna deux gifles en criant : « Vaurien, encore à voler ! Je viens pourtant à peine de te réprimander ; les effrontés comme toi n'ont donc jamais honte ! »

Il poussa violemment le garçon à la poitrine. Trébuchant, celui-ci recula un peu et, sur le point de tomber, se ressaisit. Puis, portant une main à sa veste, là où le professeur l'avait poussé, il éclata en sanglots en poussant un cri de douleur.

Le professeur se calma quelque peu en entendant son cri perçant et fut comme satisfait. Il lui dit aussi d'un ton menaçant : « Tu as mal à la poitrine, pourquoi ? Tu caches une autre pomme là-dessous ? »

Pour rendre son mépris encore plus vif, le professeur imita le garçon en levant vigoureusement sa main pour la faire pénétrer dans le col de son manteau.

Soudain le professeur fut comme frappé par un éclair. Une phrase d'une lumière aveuglante avait été gravé l'espace d'un instant devant ses yeux : « Tout ce qu'il a volé, c'est une pomme ; toi, tu as pillé un sanctuaire ! »

Effaré, le professeur resta planté là, comme paralysé, puis revint sur ses pas en se

तर्क उन्हें सुझाने लगा कि यह बेबकूफी है, उनकी दलील बिलकुल गलत है, तुलना आधारहीन है, लेकिन ये न जाने कैसे इस तर्कबुद्धि की प्रेरणा के प्रति बहरे हो गये थे। जैसे-जैसे भीतर कोलाहल बढ़ने लगा, उसे रोक रखने के लिए उनकी गति भी तीव्रतर होती गई... जब वे आंधी की तरह गांव में से गुज़र रहे थे तब घर जाता हुआ प्रत्येक व्यक्ति कुछ विस्मय से उनकी ओर देखता, और उन्हें लगता कि वे उनकी छाती की ओर ही देख रहे हैं, जैसे उस काले ओवरकोट की ओट में छिपी हुई देवमूर्ति को, और उसके पीछे प्रोफ़ेसर साहब के दिल में बसे हुए पाप को, वे खूब अच्छी तरह जानते हैं...

अंधेरा होते-होते वे मन्दिर पर पहुंचे। किवाड़ एक ओर पटककर उन्होंने मूर्ति को यथास्थान रखा। लौटकर चलने लगे, तो आस-पास छाए हुए और अब अंधेरे में भयानक हो गए सुनसान ने उन्हें फिर सुझाया कि वे एक निधि को नष्ट कर रहे हैं, लेकिन न जाने क्यों उनके मन में शान्ति उमड़ आई; उन्हें लगा कि दुनिया बहुत ठीक है, बहुत अच्छी है।

dirigeant lentement vers le village.

La raison lui disait que c'était de la folie, que son raisonnement précédent était complètement faux et que la comparaison n'était pas fondée, mais sans savoir pourquoi il était resté sourd à la pression du raisonnement. Comme son agitation augmentait, il força son allure afin de la faire cesser... En passant comme une tornade dans le village, les gens qui rentraient chez eux le regardèrent étonnés, et il eut l'impression qu'ils dirigeaient précisément leurs regards vers sa poitrine, comme s'ils devinaient parfaitement la statue cachée sous son manteau noir et derrière elle, logée dans le cœur du professeur, sa faute...

Comme la nuit s'installait, il atteignit le temple. Jetant la porte de côté, il reposa la statue à sa place. Alors qu'il faisait demi-tour, la solitude qui se répandait aux alentours et qui s'était faite effrayante avec la nuit lui fit penser qu'il était en train de détruire un trésor, mais qui sait pourquoi il ressentit la paix déferler en lui. Il lui sembla que le monde était juste et parfait.

बंदों का खुदा, खुदा के बंदे

धूल, धूल, धूल...। प्रातःकाल के नाम पर मेहतर के सीढ़ियां उतरने की खटपट, फलश के पानी के बह जाने के बाद का धूम... एक-आध बच्चे का रोना, दो-एक बूढ़े गलों का खंखारना और उबासियां लेना, और इन सबको एक सूत्र में गूंथनेवाली दर्जन-एक झाड़ुओं की रगड़ की आवाज... और सायंकाल के नाम पर...

आनन्द ने आंखें मूंद लीं और जैसे किसी विभीषिका की कल्पना से कांप-सा गया। उफ़, सभ्य मानव ने क्या बना दिया है उस चिर रहस्यमय विभूति को, जिसे हम जीवन कहते आये हैं। नगरों की सुरक्षितता और कथित व्यवस्था में कैद होकर उसने उस ईश्वर-प्रदत्त जोखम और अव्यवस्था से बचना चाहा है, जो कि वास्तव में जीवन की परिवर्तनशील और निरन्तर आगे ही आगे बढ़ती रहने-वाली प्रवहमान विविधता है... सभ्यताएं आयी हैं, ईश्वर के नाम पर उन्होंने नगर बसाये हैं, मनुष्यों के भारी-भारी संघट्ट जुटाये हैं, और अन्त में इतनी भीड़ कर दी है कि वह विचारा ईश्वर ही बहिष्कृत हो गया है।

आनन्द ने क्षण-भर ठिठक कर आयासपूर्वक इस विचार शृंखला को भी झटक कर तोड़ दिया, और जैसे सौन्दर्य को पा ही लेने के निश्चय से चारों ओर देखा।

चकरोते के ऊपर की यह सड़क घूमती और बल खाती, चीड़ और देवदार और जंगली गुलाब की बड़ी-बड़ी झाड़ियों की आड़ लेती हुई बहुत दूर चली गयी थी और एक मोड़ के पास घनी छाया में अदृश्य हो गयी थी। आनन्द कल ही चकरोते पहुंचा था, पहुंचने के बाद ही उसने गाइड-पुस्तकों में उलट-पलट कर पता लगाया था कि इसी सड़क पर डेढ़-दो मील जाकर एक ऐसा स्थल आता है जहां से सुदूर बदरीधाम की हिमाच्छादित पर्वतशृंग-मालाएं दीखती हैं। सन्ध्या सूर्य के लाल आलोक में यह दृश्य एक नई भव्यता प्राप्त कर लेगा, यह सोचकर आनन्द तीसरे पहर की लम्बी छायाओं को पैरों तले रौंदता हुआ उधर बढ़ा जा रहा था। चढाई बहुत नहीं थी—उससे दम नहीं फूलता था और जितना आगे झुकना पड़ता था, उतना तो विचार की मुद्रा में आदमी अपने-आप ही झुक जाता है। अतएव आनन्द के विचार-प्रवाह में बाहरी कोई बाधा नहीं थी। किन्तु इसका यह मतलब तो नहीं है न कि आदमी जो कुछ भी जी में आये अनाप-शनाप सोचता

ही जाय। न वह शहर के तंग घरों और तंग दिलों के जीवन के बारे में झूठ-मूठ का दर्शन बघारना चाहता था। उससे परिणाम कुछ नहीं होता, केवल मूड बिगड़ता है। और आनन्द सिद्धान्ततः जानता था कि सौंदर्य-लाभ के लिए ग्रहणशीलता, एक धुलापन आवश्यक है...

Dieu des esclaves, esclaves de Dieu¹

Poussière, poussière, poussière... Le balayeur qui descend bruyamment les marches de l'escalier à l'appel du matin, puis le bruit de la chasse d'eau... Les pleurs d'un ou deux enfants, les bâillements et les raclements de gorge de quelques vieux, et nouant tout cela en un soutra le frottement d'une douzaine de balais... Et à la nuit tombée...

Anand ferma les yeux et frémit comme s'il pensait à une scène d'horreur. 'Ouf, qu'a donc fait l'homme civilisé de cet ancestral et mystérieux pouvoir que nous avons depuis toujours nommé « vie » ? Prisonnier de ces villes protectrices et de leur situation décrite ci-dessus, il a voulu échapper au risque et au désordre que Dieu (Īśvar) lui avait offerts alors qu'ils représentent en réalité la diversité mouvante de la vie, coulant perpétuellement de l'avant et ne cessant de se transformer... Les civilisations sont arrivées, ont fondé des villes au nom de Dieu, ont rassemblé d'énormes quantités d'êtres humains et se sont finalement tellement entassées que ce pauvre Dieu en a été banni.

Anand s'arrêta un bref instant, brisa non sans peine cette chaîne de pensées et regarda autour de lui, comme s'il avait décidé de s'emparer de la beauté [environnante].

La route, tournant et serpentant au-dessus de Cakrauta, couverte de pins, de déodars et de massifs rosiers sauvages, l'avait emmené très loin de là et s'était finalement dérobée à son regard dans l'ombre épaisse d'un virage. Anand était arrivé à Cakrauta la veille seulement. Sitôt arrivé, il avait consulté des guides de voyage et avait appris qu'en suivant cette route sur deux ou trois kilomètres il trouverait un endroit d'où il pourrait admirer la lointaine chaîne des sommets enneigés de Badrinath. Pensant qu'à la lumière rougeoyante du crépuscule cette vue lui procurerait une nouvelle expérience de la beauté, Anand se dirigeait à présent vers ce but en foulant de ses pieds les ombres allongées de cette fin d'après-midi. La montée n'était pas si raide : pas de risque d'être essoufflé et pas besoin de s'incliner plus que ne le fait une personne plongée dans ses pensées. C'est pourquoi rien ne venait perturber le flot des pensées d'Anand. Mais cela ne veut pas pour autant dire que cet homme se laissait emporter par toutes les inepties qui lui passaient par la tête ni qu'il désirait philosopher sans raison sur la vie des âmes et des misérables habitations de la ville. Cela ne sert à rien, si ce n'est à nous mettre de mauvaise humeur. Et Anand savait par principe que pour toucher à la beauté il fallait être curieux et ouvert...

¹ 1941, « Bandom kā Khudā, Khudā ke bande », in Agyeya (1997 : 472-476).

अपने विचारों को उसने यत्नपूर्वक ऐसी दिशा में मोड़ना शुरू किया जो वि उसकी समझ में सौन्दर्य-बोध के अनुकूल होती। उसने अपने को याद दिलाया कि वह शहर को पीछे छोड़ आया है, जहां कि मकान-मालिक समूचा घर किराये पर देकर खुद गैराज में रहते हैं ताकि पैसा बचे, जहां मकान-मालकिन नित्य किरायेदारों से लड़ती है कि पम्प का हैंडल इतने जोर से न चलाया जाय क्योंकि उसकी ढिबरियां घिस जायेंगी, जहां दिन में किरायेदारों के बच्चे और रात में स्वयं किरायेदार अपने पड़ोसियों की देहरियों पर बैठकर पेशाब करते हैं, और जहां...लेकिन अब उस शहर की खूबियां क्यों गिनायी जायं ! शहर तो पीछे रह गया था—अब तो चकरौता है और हिमालय का वह अनिन्द्य-अनन्द्य सौन्दर्य, जिसका आश्वासन गाइड-पुस्तकों ने दिलाया है...

पक्की सड़क का पाट पहले से कुछ तंग हो गया था। सौन्दर्य का पथ राजपथ नहीं है—जितना कि संकरा होगा उतना ही अधिक भवितव्य की आशा से भरा हुआ। चौड़ी सड़क—'बिछी सड़क, चौड़ी चौरंगी, खड़ी लठ-सी तेरह मंजिल की बेशर्म इमारत...गद्दे गुल-गुल...बैठे होंगे राजा थुल-थुल...' अथवा कि बहुत लड़ने के बाद खुत्थे हुए और नुचे पंखों को फुलाकर फिर एक-दूसरे को ललकारने वाले मुर्गों की तरह आमने-सामने अधफटे और नये विज्ञापन उघाड़ते सिनेमाघर, और दर्शकों की भीड़ें—एक तरफ शानदार चौथे सप्ताह में 'मेरे साजन' तो दूसरी तरफ गलपोलिया का अमर शाहकार 'मर्दमार औरत'—चौड़ी सड़कों से खुदा बचाये ! आनन्द को याद आया कि चकरौते तक में सड़क के उस एकमात्र हिस्से पर, जिसे वास्तव में चौड़ा कहा जा सकता है, यानी चकरौता और कैलाना की सड़कों के सन्धिस्थल पर, उसने जो कुछ देखा वह सब अप्रीतिकार ही था। एक तरफ वहां का एकमात्र आमोद-गृह, जिस पर बड़े-बड़े अक्षरों में लिखा था 'केवल सैनिकों के लिए,' और उसके नीचे इतराते हुए सैनिक अपनी-अपनी बांह पर एक-एक मेम को सहारे हुए... 'केवल सैनिकों के लिए,' यों कि ये मेमें तो व्यक्ति नहीं हैं...ये तो केवल सैनिकों की साज-सामग्री का एक अनिवार्य अंश हैं...और दूसरी तरफ एक छोटा-सा चाय-घर, जो गुलाबी रंग की लेस के पर्दों से ऐसे सजाया गया था मानो किसी अच्छे यूरोपीय बंगले का बाथरूम, और जो बाहर के बोर्ड से सूचित कर रहा था, 'केवल यूरोपियनों के लिए'। अजीब प्राणी है मानव। कौए तक को जब रोटी का टुकड़ा पड़ा हुआ दीखता है तो वह उसे उठाने से पहले कांव-कांव करके अपनी बिरादरी को जुटा लेता है। और एक मानव है कि अच्छी चीज देखकर सबसे पहले यह सोचता है कि मैं किस-किस को किससे वंचित रख सकता हूं या बहिष्कृत कर सकता हूं...

फिर दार्शनिकता ? आनन्द, याद करो कि तुम चकरौते में ही, जहां की हवा भारत-भर की सबसे अधिक स्वास्थ्यकर हवा है, जहां के रास्ते भारत भर के सर्वोत्तम सैर के रास्ते हैं...ये उद्धरण गाइड-बुक के हैं तो क्या ? उस सड़क के सौन्दर्य ने तुम्हें अभी ही अभिभूत नहीं कर लिया तो क्या ? तुम बढ़ तो रहे हो

Péniblement il se mit à diriger ses pensées vers ce qu'il pensait être un état réceptif à cette beauté. Il se rappela avoir laissé la ville derrière lui, où son propriétaire préférait vivre dans le garage afin de pouvoir louer toute la maison et épargner ainsi quelques sous, où sa femme se disputait constamment avec les locataires pour qu'ils n'actionnent pas si fortement le bras de la pompe et éviter ainsi que les écrous ne s'usent, où les enfants des locataires s'accroupissaient sur le pas de porte des voisins pour uriner durant la journée tandis que les locataires en faisaient de même la nuit, et où... Mais pourquoi énumérer à présent les splendeurs de cette ville ! Elle était loin à présent la ville – il était maintenant à Cakrauta, avec cette beauté irréprochable de l'Himalaya que lui avaient promise les guides de voyage.

La route goudronnée s'était quelque peu rétrécie. Le chemin vers la beauté n'est pas une voie royale – plus il est étroit plus il est prometteur. Une route large – « route qui s'étale, large carrefour, bâtiment honteux de treize étages érigé comme un bâton... » Ou les cinémas avec leurs foules de spectateurs dévoilant de nouvelles affiches à moitié déchirées comme les plumes gonflées et arrachées des coqs qui se défient les uns les autres au combat – d'un côté l'imposant « Mon époux » en quatrième semaine et de l'autre le chef-d'œuvre immortel de Galpoliya « La femme meurtrière ». Que Dieu me protège de ces grandes avenues ! Anand se souvint que jusqu'à de Cakrauta, tout ce qu'il avait vu sur cette partie isolée de la route, qu'on pouvait effectivement qualifier de large – c'est-à-dire à l'embranchement des routes de Cakrauta et Kailana – n'était que déplaisant. D'un côté, une maison close sur laquelle était inscrit en grosses lettres « Seulement pour les militaires », avec en dessous des militaires arrogants tenant chacun une femme au bras... « Seulement pour les militaires », comme si ces femmes n'étaient pas des personnes... Elles, ce ne sont qu'une partie indispensable de l'équipement des militaires... Et de l'autre côté, une petite échoppe de thé, dont les rideaux de plastic rose était ainsi arrangés qu'on aurait dit la salle de bain d'un bungalow européen de qualité, et dont le panneau indiquait à l'extérieur : « Seulement pour les Européens ». Étrange créature que l'être humain. Même la corneille, lorsqu'elle voit un morceau de pain à terre, rassemble en croassant sa communauté avant de l'emporter. Et voici l'humain qui, en voyant quelque chose d'intéressant, réfléchit tout d'abord à qui il pourra priver de quoi ou qui il pourra exclure...

Encore de la philosophie ? Anand, souviens-toi que tu es à Cakrauta, là où souffle le vent le plus salubre de l'Inde entière, là où se trouvent les chemins des meilleures randonnées de toute l'Inde... Ce sont des citations de guides touristiques ? Et alors ? La beauté de cette route ne t'a pas encore subjuguée ? Et alors ? Continue ton chemin,

उधर को, चढ़ तो रहे हो ऊपर, ऊपर, ऊपर, उस छत्र की तरफ जहां से हिमालय का हृदय दीखता है।

सामने आहट सुनकर आनन्द ने आंख उठाकर देखा। दो गोरे उसी ओर को चले जा रहे थे। उसने अनुभव किया कि अनजाने ही उसकी गति काफी तेज हो गई थी। अब उसने गति कुछ और बढ़ा दी ताकि इन सैनिकों से आगे निकल जाय। गोरों से उसे घृणा है। इन कमबख्तों ने भारत के तमाम सुन्दर स्थलों को कुरूप रखा है...जिस पहाड़ी स्थल पर जाओ, इन ललमुंहों की छावनियां उसे भद्दा कर रही हैं। अच्छा बहाना है कि ठंड इनके स्वास्थ्य के लिए जरूरी है। सहारा के रेगिस्तान में कहां की ठंड है? वहां क्या ये मर जाते हैं? बियर चढ़ाकर सण्डे से पड़े रहते हैं। और हमने क्या ठेका लिया है कि इनके लिए ठंडी जगह दें? हर जगह छावनी बनाते हैं और फिर उसका अंग्रेजी नाम रखते हैं: डलहौजी, लैसडाउन, कैम्बलेपुर, अटपटपुर...कितने दुःख की और ग्लानि की बात है कि भारत के अधिकांश सुन्दर स्थलों के नाम विदेशी हों...और तो और, हमारी पवित्रम चोटी गौरीशंकर का नाम इन्होंने एवरेस्ट कर दिया है क्योंकि गौरीशंकर भारत की ही नहीं संसार की उच्चतम चोटी थी। पुराणों ने उसे कैलास धाम कहा तो इन्होंने एक कम ऊंची चोटी को कैलास नाम से पहचान दिया और नक्शों में लिख दिया। फिर हम लोग कैलास से उच्चतर गौरीशंकर की बात कहने लगे तो उन्होंने एक-दूसरी चोटी को गौरीशंकर बना दिया। फिर हम लोगों ने तिब्बती नाम जाना तो वह भी एक और चोटी पर चस्पां कर दिया गया...अब अगर हम कोई और भारतीय या कम से कम अनांग्लीय नाम सोचेंगे तो उसे भी 'सी-1' 'सी-2' अथवा ऐसी ही किसी अब तक अनामा चोटी का नाम बता दिया जायगा। चोटियां न होंगी तो कथित एवरेस्ट कोई शीशे का पहाड़ तो है नहीं, उसकी ढाल पर पच्चीसों छुटभैया चट्टानें होंगी...सारांश यह है कि गोरों से उसे घृणा है, घोर घृणा है। उनके पीछे या बराबर भी वह नहीं चलना चाहता।

continue à grimper, encore et encore, en direction de cet abri d'où apparaîtra le cœur de l'Himalaya.

Entendant un bruit en face de lui, Anand leva les yeux et vit deux Blancs qui allaient dans la même direction. Il eut le sentiment que son allure avait inconsciemment augmenté. Il augmenta encore le pas afin de doubler ces militaires. Il hait les Blancs. Ces misérables ont enlaidi tous les beaux endroits de l'Inde... En montagne, peu importe la destination, les baraques de ces faces rouges l'auront enlaidie. Que le froid soit nécessaire à leur santé n'est qu'un prétexte. Fait-il frais dans le désert du Sahara ? En meurent-ils pour autant là-bas ? Engloutir de la bière les rend solides comme des bœufs. Et nous, nous sommes-nous engagés à leur procurer des endroits frais ? A chaque endroit ils établissent un camp et lui donne un nom anglais : Dalhousie, Lansdowne, Kemplepur, Ataptapur... Que c'est triste et regrettable que la plupart des beaux endroits portent des noms étrangers... Sans parler du reste, ils ont transformé le nom de notre sommet sacré Gauri Shankar en « Everest » parce qu'il n'est pas seulement le plus haut sommet de l'Inde mais du monde¹. Les *Purāṇas* en avaient fait un lieu de pèlerinage, mais les cartographes Britanniques ont identifié à la place un sommet plus petit. Puis nous avons commencé à parler du Gauri Shankar qui est plus haut que le Kailas, et ils les ont intervertis. Puis nous le considérâmes sous un nom tibétain, qu'ils attribuèrent encore à un autre sommet... A présent si nous pensions donner un nom indien ou au moins non anglais aux sommets pas encore nommés, il leur serait attribué des noms comme « C1 », « C2 », etc. Quand il n'y aura plus de sommet à nommer, comme ledit Everest n'est pas lisse comme un miroir, ils trouveront sur sa pente des dizaines de petits sommets... En bref, il hait les Blancs, il en a une terrible aversion. Il ne veut pas marcher derrière eux ou même à leur hauteur.

¹ Le Gauri Shankar se trouve en réalité à mi-chemin entre Kathmandu et l'Everest et culmine à 7134 mètres, mais l'erreur n'est pas seulement du narrateur. « In the late nineteenth century many European cartographers incorrectly believed that a native name for the mountain was 'Gaurisankar'. This was a result of confusion of Mount Everest with the actual Gauri Sankar, which, when viewed from Kathmandu, stands almost directly in front of Everest ». Le nom Everest a été donné en 1865 par Andrew Waugh, qui justifia ce choix ainsi : « I was taught by my respected chief and predecessor, Colonel Sir George Everest to assign to every geographical object its true local or native appellation. But here is a mountain, most probably the highest in the world, without any local name that we can discover, whose native appellation, if it has any, will not very likely be ascertained before we are allowed to penetrate into Nepal. In the meantime the privilege as well as the duty devolves on me to assign... a name whereby it may be known among citizens and geographers and become a household word among civilized nations. » (<http://encyclopedia.thefreedictionary.com/everest>, 28.01.2010).

लेकिन अब तक तो उनके पैंरों की आहट भी आनन्द के पीछे कहीं मौन हो गयी थी। आनन्द उनसे बहुत आगे निकल आया था। सड़क के ऊपर की तरफ एक विशालकाय सिन्दूर वृक्ष के नीचे एक लाल टीन की छतवाला बंगला दीख पड़ा, और कुछ आगे बढ़कर उस बंगले से उतरने वाला रास्ता सड़क में आ मिला। आनन्द को रस्किन का आक्रोश याद आया—जिस तरह के घर इंग्लैंड के समझदार लोग उन्नीसवीं सदी में भी बर्दाश्त नहीं कर सके थे, उसी तरह के घर बीसवीं सदी में भारत पर थोपे जा रहे हैं।

आनन्द ने कल्पना करनी चाही कि रस्किन उस समय वहां होता तो क्या कहता। लेकिन बंगले के रास्ते से उतरती हुई दो स्त्रियों ने उसकी कल्पना में व्याघात डाला। पाउडर का पलस्तर किये हुए चेहरे, रंगे हुए ओंठ—टीन की लाल रंगी हुई छत—जैसा घर वैसी घरनी और आनन्द फिर अपनी कल्पना की ओर लौट गया—रस्किन क्या कहता है... और कहीं रस्किन नहीं, लारेंस होता, बांका मुंहफट लारेंस, तो क्या कहता इन घरों के बारे में—और इन घरनियों के बारे में... कहता कि घरों के पेट में, घरनियों के पेट में, जीवनशक्ति नहीं, भुस भरा है...

लेकिन बंगला भी पीछे रह गया। एकाएक आनन्द ने एक कांपते-से सन्नाटे का अनुभव किया। उसने अनुमान किया कि अब वह छत्ती बहुत आगे नहीं होगी। आगे देखा तो धूप लाल नहीं, पर कुछ भूरी अवश्य हो गयी थी, कुछ भूरी-सी और अलसायी-सी; और वृक्षों की छायाएं इतनी लम्बी हो गयी थीं कि अपनी ओर के पहाड़ को छोड़कर तलहटी के दूसरी पार के शृंगों को छूती-सी जान पड़ती थीं। जैसे कोई माता नींद से चौंककर अलसायी हुई बांह बढ़ाकर शिशु को टटोल रही हो पुनः आश्वस्त हो जाने के लिए... आनन्द ने अनुभव किया कि पवन में एक नयी शीतलता आ गयी है जो उसके नासा-पुटों में भर रही है, और मानो उन्हें प्रहर्षित कर रही है। उसने चकित हिरन की तरह मुंह उठाकर और नथुने फुलाकर हवा सूंधी। उससे मानो उसका जी कुछ हल्का हो गया और एक कौतूहल, एक रहस्यमय प्रतीक्षा-भाव उसके मन में जाग्रत होने लगा... अब बहुत दूर नहीं हो सकती वह छत्ती—इसी अगले मोड़ के आगे ही शायद गाइड-बुक में बतायी हुई खुली

Mais à présent, le bruit de leurs pas s'est perdu dans le silence. Anand avait pris beaucoup d'avance sur eux. Vers le haut de la route, sous un arbre rouge au tronc immense, il vit un bungalow au toit de tôle rouge dont le chemin venait rejoindre la route un peu plus loin. Anand se souvint de la colère de Ruskin : les maisons que les Anglais raisonnables ne pouvaient tolérer au XIX^e s. recouvraient l'Inde du XX^e s.

Anand chercha à imaginer ce que Ruskin aurait dit s'il avait été là en ce moment. Mais deux femmes descendant le chemin du bungalow vinrent interrompre sa pensée. Des visages fardés, des lèvres maquillées... comme les toits de tôle rouge... telle maison, telle maîtresse de maison, puis Anand retourna à ses pensées – que dit Ruskin... Non, pas Ruskin, mais Lawrence, s'il était là, le Lawrence tordu et direct, que dirait-il de ces maisons – et de ces femmes... Il dirait que le ventre de ces maisons, le bas-ventre de ces femmes, n'a aucune vitalité, qu'il est rempli de paille...¹

Toutefois, il laissa également le bungalow derrière lui. Soudain, Anand ressentit un silence à donner des frissons. Il supposa que le belvédère ne devait plus être très loin désormais. Il regarda vers l'avant : la lumière n'était pas encore rouge mais elle avait déjà certainement bruni, d'un brun clair et paresseux. Et les ombres des arbres s'étaient à ce point allongées qu'elles semblaient avoir abandonné ce côté de la montagne pour aller toucher les cimes de l'autre versant des contreforts. Comme une mère qui se réveillerait en sursaut et qui, somnolente, tendrait son bras pour chercher son enfant afin de se rassurer... Anand senti que l'air s'était refroidi et qu'il remplissait ses narines, comme pour les faire frémir de plaisir. Il releva la tête comme une biche sur ses gardes et écarta les narines afin d'humer le vent. C'était comme s'il se sentait soudain allégé et que la curiosité ou un sentiment d'attente mystérieuse s'était éveillé en lui... Désormais, le belvédère ne pouvait plus être très loin – peut-être que l'espace à découvert

¹ Cette image se retrouve chez Gandhi, dans son célèbre *Hind Swaraj*, où il compare le parlement anglais à une prostituée : « That which you consider to be the Mother of Parliaments is like a sterile woman and a prostitute » (Gandhi 1997 : 30). Stérile parce qu'il n'a encore rien donné de lui-même, et prostituée parce qu'il dépend du contrôle des ministres. John Ruskin était très connu en Inde, notamment pour son essai d'économie *Unto this Last* (1860).

जगह आयेगी और उस फलांगभर की हरियाली को लॉचकर दूसरी पार—उस पार... वह पीछे छोड़ आया है शहर को, चौड़ी सड़क को, सिनेमाघरों को, झाड़ुओं से उड़ी हुई धूल को, रंगे हुए घर को, ललमुंहे सैनिकों को, गुलाबी पदों को, रंगी हुई औरतों को, तमाम रंगी हुई क्षुद्रताओं को—वह बाहर निकल आया है, आगे निकल आया है, द्वार पर खड़ा है मुक्ति के, सौन्दर्य से उर्वर हिम-क्षेत्र के निष्ठावान उन्नत-मस्तक देवदारु-वृक्षों के वन के। क्षुद्रता की छूत उससे धुल गयी है, एक नये जगत् में वह प्रवेश कर रहा है, जहाँ उसके नये सखा उसे मिलेंगे, जहाँ पर्वतवधुओं के तुषार-किरीट सूर्य के आशीर्वादमय स्पर्श से हेमल हो रहे होंगे, जहाँ उपत्यकाओं में एक अशुभ-अलौकिक भय्यतता प्रवाहमान होगी, जहाँ कुररी के साहसिक आपतन की तन्मयता होगी, जहाँ मुनाल में फैले हुए पंखों का झलमल इन्द्रधनुष होगा, जहाँ भवितव्य की प्रतीक्षा से मुग्ध मुनाली रोमांचित देह को संभालती हुई बांके प्रणयार्थियों का रंग-ताण्डव देख रही होगी, जहाँ स्वच्छ वायु अपने ही आन्तरिक उल्लास को संभाल न पाकर झूम उठती होगी, सूर्य अपने दिन भर के प्राणोन्मेषकारी उद्योग की सफलता देखकर हंस उठता होगा, जहाँ रेंगते गिरगिट भी सौन्दर्य के रहस्यमय आवरण में चमक उठते होंगे...

मुक्ति के द्वार पर, जहाँ मानव ईश्वर को प्रतिबिम्बित करता है, जहाँ ईश्वर मानव की शक्ति का प्रक्षेपण हो जाता है, जहाँ ईश्वर और मानव का साक्षात्कार होता है, जीवन के अन्तिम चरम एकान्त में—निभृत, आवाक रहस्यमय साक्षात् संगम—किसी चीनी दार्शनिक ने कहा है, “जब मैं आनन्दित होता हूँ तब मैं मौन होता हूँ—” मौन ही आनन्द की चरमावस्था है, मौन ही परम सत्य है। मौन ही परम चिन्मतता है।

आनन्द ने वह खुली जगह भी पार कर ली थी—सामने हरे रंग से रंगी होने के कारण नीचे की घास से एकप्राण छत्री थी, जिसके अन्दर प्रविष्ट होने पर सामने की ओर खुल जायेगा सौन्दर्य का अन्तिम रहस्य—फट जायेगा उसका शीना आवरण—

तब आनन्द की उद्दीप्त चेतना की अवस्था में तीव्र गति से घटनाएं घटने लगीं।

छत्री के पिछवाड़े के किवाड़ पर खड़िया से बड़े-बड़े अक्षरों में लिखा हुआ था, “यहाँ बैठनेवाले की मां की—”

आनन्द किवाड़ खोल चुका था, लेकिन उसका हाथ अवश हो चला—भटकती सी, अनिश्चय-भरी आंखें छत्री के अन्दर पड़ी हुई बेंच की पीठ की पट्टी पर टिक गईं—बेंच का रुख परली तरफ को था, सौन्दर्य के रहस्यागार की तरफ को—

apparaîtra juste derrière ce virage, comme le décrivait le guide de voyage, et qu'après avoir traversé les quelques deux cents mètres de cette végétation, de l'autre côté – de ce côté-là... Il a laissé derrière lui la ville, la grande avenue, les cinémas, la poussière soulevée par les balais, la maison peinte, les militaires aux visages rougeaux, les rideaux roses, les femmes fardées, toute la médiocrité criarde – il s'est extrait de tout cela, s'est avancé jusqu'ici et se tient sur le seuil de la libération (*mukti*), sur le seuil de la forêt de cèdres aux cimes élevées adorant les régions enneigées, fertiles de beauté... Il s'est purifié de cette contagieuse médiocrité, il entre à présent dans un nouveau monde, où il rencontrera de nouveaux amis, où les pâles couronnes des jeunes montagnardes se transformeront en parures dorées au contact béni du soleil, où une gloire intangible et surnaturelle (*aśpr̥śya-alaukik*) coulera aux pieds des montagnes, où se fondra (*tanmaytā*) l'impétueuse apparition d'un balbuzard pêcheur, où apparaîtra l'arc-en-ciel (*indrādhanuṣ*) lumineux des ailes déployées du faisan, où la poule faisane, contrôlant son corps parcouru de frissons (*romāñcit*) sous l'emprise de l'attente de son destin, regardera la danse (*tāñḍav*) colorée des faisans transis d'amour, où le vent pur, ne réussissant plus à contenir son bonheur, se mettra à tourbillonner, où le soleil éclatera de rire en voyant la réussite de ses efforts de la journée pour faire surgir la vie, où même les caméléons rampants brilleront dans le mystérieux voile de la beauté...

Au seuil de la libération (*mukti*), où l'être humain reflète (*pratibimbit*) Dieu (*Īśvara*), où Dieu devient la projection de la puissance (*śakti*) humaine, où a lieu la rencontre (*sākṣātkār*) entre Dieu et l'homme, dans la suprême et ultime solitude de la vie – la véritable (ré)union (*sañgam*), secrète, sans voix (*āvāk*, sic) et mystérieuse (*rahasyāmay*)... Un poète chinois avait dit : « Quand je suis ravi (*ānandit*), je suis silencieux (*maun*)... » Le silence seul est l'état suprême de la *félicité* (*ānand*), le silence seul est la *vérité* (*sat*) ultime. Le silence seul est la *conscience* (*cit*) ultime.

Anand avait à présent aussi traversé cet espace à découvert – en face se dressait le belvédère qui se confondait avec l'herbe en raison de sa couleur verte. De l'intérieur s'ouvrira, face à lui, l'ultime mystère de la beauté – alors se brisera son voile fin...

C'est alors que les événements se mirent à défiler à toute vitesse dans l'esprit enflammé d'Anand.

Sur la porte arrière du belvédère était écrit en grosses lettres, à la craie : « Celui qui s'assied ici est un fils de... »

Anand avait fini d'ouvrir la porte, mais sa main resta figée – son regard incertain, comme égaré, se fixa sur l'arrière du dossier du banc posé à l'intérieur du belvédère – le banc était dirigé dans l'autre direction, vers ce mystérieux trésor de beauté...

— आनन्द की अनिश्चित दृष्टि के आगे बेंच की पट्टी पर की अघपढ़े हाथ की लिखावट—आनन्द के हत-निश्चय मन में एक प्रश्न, कि क्यों मैंने यात्रा के अन्त में उस बात की उपेक्षा नहीं की जो यात्रा के साधन रेलगाड़ी के प्रत्येक डिब्बे में मैंने देखी थी, क्यों मुक्ति की कल्पना की उससे जोकि मैं अपने साथ लेकर आया हूं—

—“इस बेंच पर बैठने वाले की—”

— शेष बुझ गया था या मन्द पड़ गया था—या लड़खड़ा कर गिरने के से हृत्कंप से दर्शक की आंखें ही मन्द पड़ गई थीं।

‘जब मैं आनन्दित होता हूं तब मैं मौन होता हूं—हां, मैं आवाक् होता हूं, आवाक्—निभृत, आवाक्, रहस्यमय साक्षात्कार—मानव का प्रतिबिम्ब ईश्वर, ईश्वर का प्रतिबिम्ब मानव—बन्दों का खुदा, खुदा के बन्दे—

Devant le regard perplexe d'Anand, une main à demi éduquée avait griffonné le dossier du banc – l'esprit confus d'Anand se posa la question : 'Pourquoi n'ai-je pas réussi à éviter à la fin du voyage cette chose que j'avais autrement vue dans chaque compartiment des trains ordinaires, pourquoi ai-je imaginé cette libération (*mukti*), que j'ai emportée avec moi jusqu'ici ?'

« Celui qui s'assied sur ce banc est un... »

Tout ce qui restait s'était éteint, ou avait diminué – ou, en trébuchant ses yeux de spectateur s'étaient affaiblis à cause des palpitations dues à la chute.

« Quand je suis ravi je suis silencieux – ouais, je suis sans voix, aphone – la rencontre mystérieuse solitaire, sans voix – Dieu comme reflet de l'être humain, l'homme comme reflet de Dieu – le Dieu (*Khudā*) des serviteurs, les serviteurs/créatures de Dieu...

रमंते तत्र देवताः

अक्टूबर सन् 1946 का कलकत्ता। तब हम लोग दंगे के आदी हो गये थे, अखबार में इक्के-दुक्के खून और लूट-पाट की घटनाएं पढ़कर तन नहीं सिहरता था; इतने से यह भी नहीं लगता था कि शहर की शान्ति भंग हो गई। शहर बहुत-से छोटे-छोटे हिन्दुस्तान-पाकिस्तानों में बंट गया था, जिनकी सीमाओं की रक्षा पहरेदार नहीं करते थे, लेकिन जो फिर भी परस्पर अनुल्लंघ्य हो गये थे। लोग इसी बंटी हुई जीवन-प्रणाली को लेकर भी अपने दिन काट रहे थे; मान बैठे थे कि जैसे जुकाम होने पर एक नासिका बन्द हो जाती है तो दूसरी से श्वास लिया जाता है—तनिक कष्ट होता है तो क्या हुआ, कोई मर थोड़े ही जाता है?—वैसे ही श्वास की तरह नागरिक जीवन भी बंट गया तो क्या हुआ... एक नासिका ही नहीं, एक फेफड़ा भी बन्द हो जा सकता है और उसकी सड़न का विष सारे शरीर में फैलता है और दूसरे फेफड़े को भी आक्रांत कर लेता है, इतनी दूर तक रूपक को घसीट ले जाने की क्या जरूरत ?

बीच-बीच में इस या उस मुहल्ले में विस्फोट हो जाता था। तब थोड़ी देर के लिए उस या आस-पास के मुहल्लों में जीवन स्थगित हो जाता था, व्यवस्था पटकी खा जाती थी और आतंक उसकी छाती पर चढ़ बैठता था। कभी दो-एक दिन के लिए भी गड़बड़ रहती थी, तब बात कानोंकान फैल जाती थी कि 'ओ पाड़ा भालो ना' और दूसरे मुहल्लों के लोग दो-चार दिन के लिए उधर आना-जाना छोड़ देते थे। उसके बाद ठर्रा फिर उभर आता था और गाड़ी चल पड़ती थी...

हठात् एक दिन कई मुहल्लों पर आतंक छा गया। ये वैसे मुहल्ले थे जिनमें हिन्दुस्तान-पाकिस्तान की सीमाएं नहीं बांधी जा सकती थीं क्योंकि प्याज की परतों की तरह एक के अन्दर एक जमा हुआ था इनमें यह होता था कि जब कहीं आस-पास कोई गड़बड़ हो, या गड़बड़ की अफवाह हो, तो उसका उद्भव या कारण चाहे हिन्दू सुना जाय चाहे मुसलमान, सब लोग अपने-अपने किवाड़ बन्द करके जहां-के-तहां रह जाते, बाहर गये हुए शाम को घर न लौटकर बाहर ही कहीं रात काट देते, और दूसरे-तीसरे दिन तक घर के लोग यह न जान पाते कि गया हुआ व्यक्ति इच्छापूर्वक कहीं रह गया है या कहीं रास्ते में मारा गया है...

मैं तब बालीगंज की तरफ रहता था। यहां शांति थी और शायद ही कभी भंग होती थी। यों खबरें सब यहां मिल जाती थीं, और कभी-कभी आगामी 'प्रोग्रामों' का कुछ पूर्वाभास भी। मंत्रणाएं यहां होती थीं, शरणार्थी यहां आते थे, सहानुभूति के इच्छुक आकर अपनी गाथाएं सुनाकर चले जाते थे...

आतंक का दूसरा दिन था। तीसरे पहर घर के सामने बरामदे में आराम-कुर्सी पर पड़े-पड़े मैं आने-जानेवालों को देख रहा था। 'आने-जानेवालों' यों भी अध्ययन की श्रेष्ठ सामग्री होते हैं, ऐसे आतंक के समय में तो और भी अधिक। तभी देखो, मेरे पड़ोसी एक ही सिख सरदार साहब, अपने साथ तीन-चार और सिखों को लिए हुए घर की तरफ जा रहे हैं। ये अन्य सिख मैंने पहले उधर नहीं देखे थे—कौतूहल

Les dieux s'en réjouissent¹

Kolkata, octobre 1946. Nous nous étions habitués aux émeutes et ne frémissions plus en lisant dans les journaux les comptes rendus de pillages et de meurtres isolés, au point même que nous n'avions plus l'impression que notre tranquillité avait été rompue. La ville avait été divisée en de nombreux petits Pakistan et Hindustan dont les frontières, bien que non gardées par des sentinelles, n'en restaient pas moins infranchissables. Malgré cette vie canalisée, les gens passaient tant bien que mal leurs journées. Ils s'étaient faits à l'idée que la vie urbaine était divisée comme l'est la respiration en cas de rhume : quand une narine est bouchée on respire par l'autre, et si cela crée un légère gêne, personne n'en meurt... Non seulement une narine, mais un poumon aussi peut se boucher et le poison de son infection se répandre dans le corps entier et attaquer l'autre poumon... mais à quoi bon filer la métaphore à ce point ?

Parfois, une explosion avait lieu dans un quartier ou l'autre. Pour un temps, la vie était suspendue dans le quartier et ses environs, la situation se dégradait et la peur régnait. Parfois le désordre durait quelques jours ; la rumeur se propageait que le quartier n'était plus sûr ; les résidents des autres quartiers ne s'y rendaient plus pendant plusieurs jours. Ensuite, les habitudes reprenaient et les trams circulaient à nouveau...

Soudain, un jour, la panique se répandit dans plusieurs quartiers : c'étaient de ces quartiers dont les frontières « indiennes » et « pakistanaïses » ne pouvaient être délimitées, parce qu'à la manière des couches d'un oignon, ils étaient établis les uns à l'intérieur des autres. Si, quelque part dans les environs, des troubles ou même la rumeur de troubles se produisaient – que l'origine en fût perçue comme hindoue ou musulmane, – tous fermaient leur porte et restaient là où ils se trouvaient. Ceux qui étaient sortis sans pouvoir rentrer avant le soir passaient la nuit à l'extérieur et, pendant deux ou trois jours, leur famille restait sans savoir s'ils attendaient volontairement à un endroit ou s'ils avaient été tués quelque part en route...

Je vivais alors du côté de Baligañj. La paix qui y régnait n'était que très rarement brisée. Ainsi on y obtenait toutes les nouvelles et parfois même quelques pressentiments des « programmes » à venir. Des discussions s'y tenaient, des réfugiés en quête de sympathie venaient ici, faisaient part de leurs récits et s'en allaient...

C'était le deuxième jour de terreur. Dans l'après-midi, allongé dans un fauteuil sur la véranda devant la maison, je regardais passer les gens. D'habitude, les passants sont d'excellentes sources d'information, qui plus est en un temps de terreur comme celui-ci. Je vis un de mes voisins, un *sardār* sikh, qui se dirigeait avec quelques autres sikhs chez lui. Je ne les avais encore jamais vus par ici : il était naturel dans ces conditions d'être

¹ 1947, « Ramante tatra devatāḥ », in Agyeya (1997 : 494-499).

स्वाभाविक था, और फिर आज अपने पड़ोसी को लम्बी किरपान लगाए देखकर तो और भी अचम्भा हुआ। सरदार विशनसिंह सिख तो थे, पर बड़े संकोची, शांतिप्रिय और उदार विचारों के; प्रतीक-रूप से किरपान रखते रहे हों, मैंने देखी नहीं थी और ऐसे उद्धत ढंग से कोट के ऊपर कमरबन्द के साथ लटकाई हुई तो कभी नहीं।

मैंने कुछ पंजाबी लहजा बनाकर कहा, “सरदार जी, अज्ज किद्धर फौजां चल्लियां ने?”

विशनसिंह ने व्यस्त आंखों से मेरी ओर देखा। मानो कह रहे हों, ‘मैं जानता हूँ कि तुम्हारे लहजे पर मुस्कराकर तुम्हारा विनोद स्वीकार करना चाहिए, पर देखते हो, मैं फंसा हूँ...’ स्वयं उन्होंने कहा, “फेर हाजिर होवांगा...”

टोली आगे बढ़ गई।

जो लोग आराम कुर्सियों पर बैठकर आने-जानेवालों को देखा करते हैं, उन्हें एक तो देखने को बहुत-कुछ नहीं मिलता है, दूसरे जो कुछ वे देखते हैं उसके साथ उनका रागात्मक लगाव तो ज़रा भी होता नहीं कि वह मन में जम जाए। मैं भी सरदार विशनसिंह को भूल-सा गया था जब रात को वे मेरे यहां आए। लेकिन अचम्भे को दबाकर मैंने कुर्सी दी और कहा, आओ बैठो, बड़ी किरपा कीती?”

वे बैठ गए। थोड़ी देर चुप रहे। फिर बोले, “अज जी बड़ा दुखी हो गया ए?”

मैंने पंजाबी छोड़कर गंभीर होकर कहा, “क्या बात है सरदार जी? खैर तो है?”

“सब खैर ही खैर है इस अभागे मुल्क में, भाई साहब, और क्या कहूँ! मैं तो कहता हूँ, दंगा और खून-खराबा न हो तो कैसे न हो जबकि हम रोज़ नई जगह उसकी जड़ें रोप आते हैं फिर उन्हें सींचते हैं... मुझे तो अचम्भा होता है, हमारी क्रोम बची कैसे रही अब तक!”

उनकी वाणी में दर्द था। मैंने समझा कि वे भूमिका में उसे बहा न लेंगे तो बात न कह पायेंगे, इसलिए चुप सुनता रहा। वे कहते गये, “सारे मुसलमान अरब और फ़ारस या तातार से नहीं आये थे। सौ के एक होगा जिसको हम आज अरब या फ़ारस या तातार की नस्लें कह सकें। और मेरा तो खयाल है—खयाल नहीं तजरुबा है कि अरब या ईरानी बड़ा नेक, मिलनसार और अमनपसन्द होता है। तातरियों से साबिका नहीं पड़ा। बाकी सारे मुसलमान कौन हैं? हमारे भाई, हमारे मजलूम जिनका मुंह हम हज़ारों वरसों से मिट्टी में रगड़ते आये हैं! वही, आज वही मुंह उठाकर हम पर थूकते हैं, तो हमें बुरा लगता है। पर वे मुसलमान हैं, इसलिए हम खिसिया कर अपने और भाइयों को पकड़कर उनका मुंह मिट्टी में रगड़ते हैं! और भाइयों को ही क्यों, बहिनों को पैरों के नीचे रौंदते हैं, और

curieux, mais je fus encore plus surpris en voyant ce jour-là mon voisin porter un long *kirpān*. Sardar Bishan Singh était bien un sikh, mais aux idées réservées, pacifiques et nobles. Je supposais qu'il devait habituellement porter le *kirpān* symbolique, sans toutefois l'avoir jamais vu, en tout cas pas suspendu ainsi à la ceinture au-dessus de sa tunique, d'une manière si arrogante.

Je l'interpellai en prenant quelque peu l'accent panjabi :

– Sardar ji, où se rend ton armée aujourd'hui ?

Bishan Singh me regarda d'un air préoccupé, comme s'il disait : « Je sais que je devrais accepter ta plaisanterie en souriant de ton accent, mais regarde, je suis coincé... ».

Il me répondit :

– De mauvais temps se préparent...

Le groupe continua sa route.

Ceux qui ont l'habitude de regarder les gens passer, assis dans leur fauteuil, ne voient pas grand-chose. Et quand ils voient effectivement quelque chose, ils n'y comprennent rien, parce qu'ils ne sentent pas ce qui se passe. Moi aussi, j'avais presque oublié Sardar Bishan Singh quand il revint chez moi le soir. Contenant mon étonnement, je lui tendis une chaise et lui dit :

– Prenez place. Qu'est-ce qui me vaut l'honneur de votre visite ?

Il s'assit, resta silencieux un instant, et dit :

– Cette journée m'a rendu très triste.

Laissant tomber le pendjabi, je demandai d'une voix grave :

– Que se passe-t-il, Sardar ji ? Tout va bien ?

– Tout va très bien dans ce malheureux pays; que puis-je dire d'autre, Bhâi Sahab ! Ce que je veux dire, c'est que si seulement il n'y avait ni émeutes ni effusions de sang... mais comment en irait-il autrement quand chaque jour nous en semons les graines à de nouveaux endroits et les arrosons... Je me demande toujours pour ma part comment notre peuple a survécu jusqu'à présent !

Il y avait de la douleur dans sa voix. Je compris que s'il ne s'en débarrassait pas avant de commencer, il ne pourrait rien raconter; c'est pourquoi je restai silencieux. Il continua son récit :

– Tous les musulmans n'ont pas pour ancêtre un Arabe, un Persan ou un Tartare. Il ne doit y en avoir qu'un sur cent qu'on puisse dire aujourd'hui d'origine arabe, persane ou tartare. Et à mon avis... non pas à mon avis, mais selon mon expérience, les Arabes ou les Iraniens sont très bons, sociables et pacifiques. Je ne connais pas de Tartare. Tout le reste des musulmans, qui sont-ils ? Nos propres frères, que nous avons opprimés et dont nous avons écrasé la tête dans la poussière depuis des millénaires ! Maintenant, relevant la tête, cette tête-là, ils nous crachent dessus, ce qui nous déplaît. Mais comme ce sont maintenant des musulmans, cela nous irrite et nous nous en prenons à nos autres frères

चूं नहीं करने देते क्योंकि चूं करने से धरम नहीं रहता—”

आवेश में सरदार की जवान लड़खड़ाने लगी थी। वे क्षण-भर चुप हो गये। फिर बोले, “बाबू साहब, आप सोचते होंगे, यह सिख होकर मुसलमान का पच्छ करता है। ठीक है, उनसे किसी का वैर हो सकता है तो हमारा ही। पर आप सोचिये तो, मुसलमान हैं कौन? मजलूम हिन्दू ही तो मुसलमान हैं। हमने जिससे हिंकारत की, वह हमसे नफ़रत करे तो क्या बुरा करता है—हमारा क्रुर्ब ही तो अदा करता है न! मैं तो यह भी कहता हूं कि यह ठीक न भी हो, तो भी हम नुक्स निकालने वाले कौन होते हैं? इन्सान को पहले अपना ऐब देखना चाहिए, तभी वह दूसरे को कुछ कहने लायक बनता है। आप नहीं मानते?”

मैंने कहा, “ठीक कहते हैं आप। लेकिन इन्सान आखिर इन्सान है, देवता नहीं।”

उन्होंने उत्तेजित स्वर में कहा, “देवता! आप कहते हैं देवता। काश कि वह इन्सान भी हो सकता! बल्कि वह खरा हैवान ही होता तो कुछ भी बात थी— हैवान भी अपने नियम-क्रायदे से चलता है! लेकिन बहस करने नहीं आया, आप आज की बात सुन लीजिए।”

मैंने कहा, “आप कहिए। मैं सुन रहा हूं।”

“आप जानते हैं कि मेरे घर के पास गुरुद्वारा है। जहां जब-तब कुछ लोगों ने पनाह पायी है, और जब-तब मैंने भी वहां पहरा दिया है। यह कोई तारीफ़ की बात नहीं, गुरुद्वारे की सेवा का भी एक ढर्रा है, पनाह देने की भी रीत चली आयी है, इसलिए यह हो गया है। हम लोगों ने इन्सानियत की कोई नयी ईजाद नहीं की। खैर, कल शाम मैं बाज़ार से वापस आ रहा था तो देखा, रास्ते में अचानक मिनटों में सन्नाटा छाता जा रहा है। दो-एक ने मुझे भी पुकारकर कहा, ‘घर जाओ, दंगा हो गया है,’ पर यह न बता पाये कि कहां। ट्राम तो बन्द थी ही।

“धरमतल्ले के पास मैंने देखा, एक ओरत अकेली घबराई हुई आगे दौड़ती चली जा रही है, एक हाथ में एक छोटा बंडल है, दूसरे में जोर से एक छोटा मनी-बेग दाबे है। रो रही है। देखने से भद्दरलोक की थी। मैंने सोचा, भटक गयी है और डरी डरी हुई है, यों भी ऐसे वक्त में अकेली जाना—और फिर बंगालिन का— ठीक नहीं, पूछकर पहुंचा दूं। मैंने पूछा, ‘मां, तुम कहां जाओगी?’ पहले तो वह और सहमी, फिर देखकर कि मुसलमान नहीं सिख हूं, खरा संभली। मालूम हुआ कि उत्तरी कलकत्ता से उसका खाविद और वह दोनों धरमतल्ले आये थे, तय हुआ कि दोनों अलग-अलग सामान खरीदकर के० सी० दास की दुकान पर नियत समय पर मिल जायेंगे और फिर घर जायेंगे; इसी बीच गड़बड़ हो गयी, वह सन्नाटे से डरकर घर भागी जा रही है—दास की दुकान पर नहीं गयी, रास्ते में चांदनी पड़ती है जो उसने सदा सुना है कि मुसलमानों का गढ़ है।

pour leur écraser à leur tour le visage dans la terre ! Et nous foulons aux pieds non seulement nos frères, mais aussi nos sœurs, et nous ne les laissons rien dire, car protester irait à l'encontre du *dharma*...

Dans sa frénésie, la voix du sardar s'était mise à trembler. Il se tut un bref instant, puis reprit:

– Babu Sahab, vous devez penser que je prends le parti des musulmans, bien que je sois sikh. D'accord. Toutefois si quelqu'un peut leur être hostile, c'est bien nous. Mais réfléchissez donc. Les musulmans, qui sont-ils ? Des hindous opprimés, voilà qui sont les musulmans. Celui que nous avons méprisé est-il dans l'erreur en nous haïssant ? Il s'acquitte uniquement d'une dette, non ? Ce que je veux encore dire, c'est que même si cela n'est pas juste, qui sommes-nous pour condamner les autres ? L'homme devrait tout d'abord regarder ses propres fautes ; ensuite seulement il pourrait dire quelque chose aux autres. Vous n'êtes pas d'accord ?

– Vous avez raison, répondis-je. Mais l'être humain n'est finalement qu'un être humain, et non un dieu.

– Un dieu ! s'exclama-t-il. Vous dites un dieu ! Si seulement il pouvait déjà être un homme ! Et même s'il n'était qu'un véritable animal, ce serait déjà quelque chose... même un animal suit les règles qui sont les siennes ! Mais je ne suis pas venu pour me disputer ; écoutez donc ce qui s'est passé aujourd'hui.

– Racontez, je vous écoute, lui dis-je.

– Vous savez que près de chez moi se trouve le *gurudvārā*, où à l'occasion quelques personnes ont trouvé refuge et où j'ai moi aussi parfois monté la garde. Cela n'a rien d'élogieux, ce n'est qu'une manière de servir le *gurudvārā*, et fournir un refuge est aussi une coutume ancienne ; c'est pourquoi tout ceci a eu lieu. Nous autres n'avons rien apporté de neuf à l'humanité. Bien. Hier soir, je revenais du marché quand je constatai soudain qu'un silence de mort s'était installé en quelques minutes. Quelques personnes m'ont crié de rentrer à la maison, qu'une émeute avait eu lieu, sans pouvoir me préciser où. Le tram ne circulait déjà plus.

» Près du quartier de Dharamtalla, j'ai alors vu une femme seule, apeurée, qui s'enfuyait en courant, un petit paquet dans une main et serrant fortement un porte-monnaie dans l'autre. Elle pleurait. Apparemment, elle était d'un bon quartier. J'ai pensé qu'elle s'était perdue et qu'elle était complètement effrayée – d'habitude, en de telles circonstances, il n'est pas judicieux de se déplacer seul, plus encore pour une Bengalie – et je me suis dit que je pourrais lui proposer de la raccompagner. Je lui ai demandé où elle allait. Elle a tout d'abord été encore plus effrayée, puis quand elle a vu que je n'étais pas musulman mais sikh, elle s'est ressaisie quelque peu. J'ai alors appris qu'elle et son mari étaient venus du nord de Kolkata vers Dharamtalla et avaient décidé qu'après avoir acheté séparément leurs marchandises, ils se retrouveraient à l'heure convenue au magasin de K.C. Das, avant de retourner chez eux. Entre-temps, les troubles avaient

“मैंने उससे कहा कि डरे नहीं, मेरे साथ घरमतल्ला पार कर ले। अगर के० सी० दास की दुकान पर उसका आदमी मिल गया तो ठीक, नहीं तो वहां से बाली-गंज की ट्राम तो चलती होगी, उसमें जाकर गुरुद्वारे में रात रह जायेगी और सवेरे मैं उसे घर पहुंचा आऊंगा। दिन छिप चला था, बिजली सड़कों पर वैसे ही नहीं है, ऐमे में पांच-छः मील पैदल दंगे का इलाका पार करना ठीक नहीं है।” इतना कहकर सरदार बिशनसिंह क्षण-भर रुके, और मेरी ओर देखकर बोले, “बताइये, मैंने ठीक कहा कि गलत? और मैं क्या कर सकता था?”

“ठीक ही तो कहा, और रास्ता ही क्या था?”

“मगर ठीक नहीं कहा। बाद में पता लगा कि मुझे उसे अकेली भटकने देना चाहिए था।”

“क्यों?” मैंने अचकचाकर पूछा।

“सुनिये!” सरदार ने एक लम्बी सांस ली, “के० सी० दास की दुकान बन्द थी। पति देवता का कोई निशान नहीं था। मैं उस औरत को ट्राम में बिठाकर यहां ले आया। रात वह गुरुद्वारे के ऊपरवाले कमरे में रही। मैं तो अकेला हूं आप जानते हैं, मेरी बहिन ने उसे वहीं ले जाकर खाना खिलाया और बिस्तरा वगैरा दे आई। सवेरे मैंने एक सिख ड्राइवर से बात करके टैक्सी की, और दूढ़ता हुआ उसके घर ले गया। शामपुकुर लेन में था—एकदम उत्तर में। दरवाजा बन्द था, हमने खटखटाया तो एक सुस्त-से महाशय बाहर निकले—पति देवता।”

“आप लोगों को देखते ही उछले पड़े होंगे?”

सरदार क्षण-भर चुप रहे।

“हां, उछल तो पड़े। लेकिन बहू को देखकर तो नहीं, मुझे देखकर। उन्होंने फिर एक लम्बी सांस ली। “महाशय के० सी० दास घर पर नहीं ठहरे थे, दंगे की खबर हुई तो कहीं एक दोस्त के यहां चले गये थे। रात वहीं रहे थे, हमसे कुछ पहले ही लौटकर आये थे। आंखें भरी थीं। दरवाजा खोलकर मुझे देखकर चौंके, फिर मेरे पीछे स्त्री को देखकर तनिक ठिठके और खड़े-खड़े बोले, “आप कौन?” “मैंने कहा, ‘पहले इन्हें भीतर ले जाइये, फिर मैं सब बतलाता हूं।’ स्त्री पहले ही सकुची झुकी खड़ी थी, इस बात पर उसने घूंघट जरा आगे सरकाकर अपने को और भी समेट-सा लिया।”

बिशनसिंह फिर जरा चुप रहे, मैं भी चुप रहा।

“पति ने फिर पूछा, ‘ये रात आपके यहां रहीं? मैंने कहा, ‘हां, हमारे गुरुद्वारे में रहीं। शाम को यहां आना मुमकिन नहीं था।’ उन्होंने फिर कहा, ‘आपके बीबी-बच्चे हैं?’ मैंने कहा, ‘नहीं, मेरी विधवा बहिन साथ रहती है, पर इससे आपको क्या?’”

éclaté et, effrayée par la situation, elle s'était enfuie vers la maison... elle n'était pas allée au magasin de K.C. Das car sur le chemin se trouve le quartier de Chandni dont elle avait toujours entendu dire que c'était le bastion des musulmans.

» Je lui ai dit de ne pas avoir peur, qu'elle traverserait Dharamtalla avec moi. Si elle retrouvait son mari au magasin de K.C. Das, c'était tant mieux ; sinon elle prendrait le tram de Baligañj qui circulerait sans doute depuis là-bas, et elle passerait ensuite la nuit dans le *gurudvārā*, avant que je la raccompagne chez elle au matin. La nuit était tombée et comme l'éclairage des rues est évidemment insuffisant, il n'aurait pas été judicieux de traverser à pied une zone de troubles sur une dizaine de kilomètres.

Après avoir dit tout cela, Sardar Bishan Singh s'arrêta un instant, puis ajouta en me regardant :

- Dites-moi, ai-je dit ce qu'il fallait ou était-ce une erreur ? Que pouvais-je dire d'autre ?

- Vous avez dit exactement ce qu'il fallait, quelle autre voie aviez-vous ?

- Pourtant je me suis trompé. J'ai compris plus tard que j'aurais dû la laisser errer seule.

- Pourquoi ? demandai-je, interloqué.

- Écoutez ! le sardar respira profondément. Le magasin de K.C. Das était fermé. Il n'y avait aucune trace de son vénérable mari. Faisant asseoir cette femme dans le tram, je l'ai amenée ici. Elle a passé la nuit dans la chambre supérieure du *gurudvārā*. Je suis seul, vous le savez ; ma sœur l'a installée à l'étage, lui a donné à manger et de quoi dormir. Le matin, après m'être entendu avec un chauffeur sikh, j'ai loué un taxi et l'ai ramenée chez elle. C'était dans la ruelle Shampukur... tout en haut. La porte était fermée. Nous avons frappé à la porte et un homme fatigué est sorti : le vénérable mari.

- Il a dû bondir, dès qu'il vous a vus ?

Le sardar resta silencieux un moment.

- En effet, il a bondi. Mais pas en voyant son épouse; en me voyant, moi.

Il respira de nouveau profondément.

- Le mari n'avait pas attendu chez K.C. Das. À la nouvelle de l'émeute, il était parti quelque part chez un ami. Il avait passé la nuit là-bas et était rentré peu de temps avant nous. Ses yeux étaient gonflés. En ouvrant la porte, il m'a vu et a sursauté. Puis, voyant sa femme derrière moi, il est resté un instant interdit et a dit : « Vous êtes qui ? » J'ai répondu : « Tout d'abord, emmenez-la à l'intérieur, ensuite je vous expliquerai tout. » Depuis le début, la femme se tenait la tête inclinée, effarouchée. À ces mots, elle a légèrement avancé le pan de son sari pour se couvrir encore plus.

Puis Bishan Singh resta un moment silencieux.

- Le mari m'a ensuite demandé : « Elle a passé la nuit chez vous ? » - « Oui, ai-je répondu, elle est restée dans notre *gurudvārā*. Il n'était pas possible de revenir ici de nuit. » - « Vous avez une famille ? » a-t-il continué. « Non, lui ai-je dit, ma sœur, veuve, vit

“उन्होंने मुझे जवाब नहीं दिया। वहीं से स्त्री की ओर उन्मुख होकर बंगाली में पूछा, ‘तुम रात को क्या जाने कहां रही हो, सवेरे तुम्हें यहां आते शरम न आई?’ सरदार बिशनसिंह ने रुककर मेरी ओर देखा।

“मैंने कहा, ‘नीच!’”

बिशनसिंह के चेहरे पर दर्द-भरी मुस्कान झलककर खो गई। बोले, “मैं न जाने क्या करता उस आदमी को—और सोचता हूं कि स्त्री भीन जाने क्या जवाब देती। लेकिन औरत जात का जवाब न देना भी कितना बड़ा जवाब होता है, इसको आजकल का कीड़ा इन्सान क्या समझता है? मैंने पीछे घमाका सुनकर मुड़कर देखा, वह-औरत गिर गयी थी—बेहोश होकर। मैं फौरन उठाने को झुका, पर उस आदमी ने ऐसा तमाचा मारा था कि मेरे हाथ ठिठक गये। मैंने उसी से कहा, ‘उठाओ, पानी का छीटा दो...’ पर वह सरका नहीं, फिर उसकी ढबर-ढबर आंखें छोटी होकर लकीरें-सी बन गईं, और एकाएक उसने दरवाजा बन्द कर लिया।”

मैं स्तब्ध सुनता रहा। कुछ कहने को न मिला।

“लोग इकट्ठे होने लगे थे। मैं उस स्त्री की बात सोचकर ज्यादा भीड़ करना भी नहीं चाहता था। ड्राइवर की मदद से मैंने उसे टैक्सी में रखा और घर ले आया। बहिन को उसकी देखभाल करने को कहके बाबा बचित्तरसिंह के पास गया—वे हमारे बुजुर्ग हैं और गुरुद्वारे के ट्रस्टी। वहीं हम लोगों ने मीटिंग करके सलाह की कि क्या किया जाय। कुछ की तो राय थी कि उस आदमी को कत्ल कर देना चाहिए, पर उससे उसकी विधवा का मसला तो हल न होता। फिर यही सोचा गया कि पांच सरदारों का जत्था गुरुद्वारे की तरफ से उस औरत को उसके घर लेकर जाय, और उसके आदमी से कहे कि या तो इसको अपनाकर घर में रखो या हम समझेंगे कि तुमने गुरुद्वारे की बेइज्जती की है और तुम्हें काट डालेंगे।”

“आप शायद कल तीसरे पहर वहीं से लौट रहे होंगे...”

“हां। नहीं तो आप जानते हैं कि मैं वैसे किरपान नहीं बांधता। एक जमाने में जिन वजूहात से गुरुओं ने किरपान बांधना धर्म बताया था, आज उनके लिए राइफल से कम कोई क्या बांधेगा? निरी निशानी का मोह अपनी बुद्धिदिली को छिपाने का तरीका बन जाता है, और क्या! खैर, हम लोग औरत को लेकर गये। हमें देखते ही पहले तो और भी कई लोग जुट गये, पर जत्थे को देखकर शायद पति देवता को अकल आ गई, उन्होंने हम से कहा, ‘अच्छा ठीक है, आप लोगों की मेहरबानी’, और औरत से कहा, ‘चल, भीतर चल’ और बस। हमें आने या बैठने को नहीं कहा... हम बैठते तो क्या उस कमीने के घर में...”

“औरत भीतर चली गई? कुछ बोली नहीं?”

avec moi; mais en quoi cela vous concerne-t-il ? »

» Il ne m'a pas répondu. D'où il était, il s'est tourné vers sa femme pour lui demander en bengali : « Tu as passé la nuit qui sait où et tu n'as pas honte de venir ici le matin? »

Sardar Bishan Singh s'arrêta et me regarda.

Je rétorquai :

– Quel ingrat !

Un sourire douloureux s'esquissa sur le visage de Bishan Singh puis s'effaça. Il reprit :

– Je ne sais ce que j'aurais fait à cet homme... et qui sait ce que la femme lui aurait répondu. Mais l'absence de réponse chez la femme est déjà en soi une réponse claire ; et pourtant qu'est-ce qu'un vermisseau y comprend aujourd'hui ? Entendant un bruit sourd derrière moi, je me suis retourné pour constater que la femme était tombée... inconsciente.

Je me suis penché tout de suite pour la relever, mais cet homme l'avait giflée si fort que ma main hésita. Je lui ai dit de la soulever et de l'asperger d'eau. Mais il n'a pas bougé. Il a seulement plissé les yeux, avant de fermer soudain la porte.

Je restai figé à l'écouter, ne trouvant rien à dire.

– Les gens s'étaient mis à se rassembler. Pensant à la situation de cette femme, je préférais de ne pas attirer davantage de monde. Avec l'aide du chauffeur, je l'ai portée dans le taxi et l'ai amenée à la maison. Chargeant ma sœur de s'en occuper, je suis allé chez Baba Bacittar Singh – c'est notre ancien et l'administrateur du *gurudvārā*. Là nous avons eu une réunion afin de décider que faire. Certains étaient d'avis qu'il fallait tuer cet homme, mais le problème de sa veuve n'en aurait pas pour autant été résolu. Puis nous avons pensé qu'un groupe de cinq sardar, au nom du *gurudvārā*, devrait emmener cette femme chez elle et dire à son mari que soit il l'acceptait et la gardait à la maison, soit nous considérerions qu'il avait déshonoré le *gurudvārā* et nous l'éliminerions.

– Vous étiez certainement en train de revenir de là-bas, hier après-midi...

– Oui. Sinon vous savez que je ne porte jamais un tel *kirpān*. Aujourd'hui, personne ne voudra porter moins qu'un fusil pour les mêmes raisons qui firent que les gurus de l'époque déclarèrent le port du *kirpān* obligatoire. L'illusion d'un simple symbole devient le moyen de masquer sa lâcheté, quoi d'autre ? Bref, nous sommes allés là-bas avec la femme. Dès qu'elles nous ont vus, plusieurs autres personnes nous ont rejoints, mais, en voyant le groupe, le mari a probablement dû comprendre ce qui se passait. Il nous a dit que c'était en ordre et nous a remercié, puis a dit à sa femme de rentrer. Et ce fut tout. Il ne nous a pas invités à entrer ou à nous asseoir... mais est-ce que nous nous serions vraiment assis dans la maison d'un homme si vil ?

– La femme est rentrée ? Sans rien dire ?

“बोलती क्या? जब से होश आया तब से बोली नहीं थी। उसकी आंखें न जाने कैसी हो गई थीं, उनमें झांककर भी कोई जैसे कुछ नहीं देखता था, सिर्फ एक दीवार। मुझसे तो उसके पास नहीं ठहरा जाता था। वह चुपचाप खड़ी रही। जब हम लोगों ने कहा, ‘जाओ मां, घर में जाओ अब...’ तब जैसे मशीन-सी दो-तीन कदम आगे बढ़ी। पति के फैलते-सिकुड़ते नथनों की ओर उसने नहीं देखा, एक-एक कदम पर जैसे और झुकती और छोटी होती जाती थी। देहरी तक ही गयी, फिर वहीं लड़खड़ाकर बैठ गयी। मैं तो समझा था फिर गिरी, पर बैठते-बैठते उसका सिर चौखटे से टकराया तो चोट से वह संभल गई। बैठ गई। उसे वैसे ही छोड़कर हम चले आये।”

हम दोनों देर तक चुप रहे।

थोड़ी देर बाद सरदार बिशनसिंह ने कहा, “बोलिये कुछ, भाई साहब!”

मैंने कहा, “चलिए, बात खत्म हो गई जैसे-तैसे। उन्होंने उसे घर में ले लिया...”

बिशनसिंह ने तीखी दृष्टि से मेरी तरफ देखा। “आप सच-सच कह रहे हैं बाबू साहब?”

मैंने चौंककर कहा, “क्यों? झूठ क्या है?”

“आप सचमुच मानते हैं कि बात खत्म हो गई?”

मैंने कुछ रुकते-रुकते कहा, “नहीं, वैसा तो नहीं मान पाता। यानी हमारे लिए भले ही खत्म हो गयी हो, उनके लिए तो नहीं हुई।”

“हमारे लिए भी क्या हुई है? पर उसे अभी छोड़िये, बताइये कि उस औरत का क्या होगा?”

मैंने अपने शब्द तौलते हुए कहा, “बंगाल में आये-दिन अखबारों में पढ़ने को मिलता है कि स्त्री ने सास या ननद या पति के अत्याचार से दुखी होकर आत्म-हत्या कर ली, जहर खा लिया या कुएं में कूद पड़ी। और... कभी-कभी ऐसे एकसी-डेण्ट भी होते हैं कि स्त्री के कपड़ों में आग लग गयी, चाहे यों ही, चाहे मिट्टी के तेल के साथ...”

“हां, हो सकता है। आप माफ करना, मैं कड़वी बात कहनेवाला हूं। इससे अगर आपको कुछ तसल्ली हो तो कहूं कि अपने को हिन्दू मानकर ही यह कह रहा हूं। आप हिन्दू हैं न, इसलिए यही सोचते हैं। वह मर जायेगी; छुटकारा हो जायेगा। हिन्दू धर्म उदार है न; मानता नहीं, मरने का सब तरह से सुभीता कर देता है। इसमें दो फायदे हैं - एक तो कभी चूक नहीं होती, दूसरे यह तरीका दया का भी है। लेकिन यह बताइये, अगर आदमी पशु है तो औरत क्यों देवता हो? देवता में जान-बूझकर कहता हूं, क्योंकि इन्सान का इन्साफ तो देवताओं से भी ऊंचा उठ सकता है। देवता सूद न लें, धेले-पाई की वसूली पूरी करते हैं।... करते हैं कि नहीं?”

मैंने कहा, “सरदार साहब, आपको सदमा पहुंचा है इसलिए आप इतनी कड़वी बात कह रहे हैं। मैं उस आदमी को अच्छा नहीं कहता, पर एक आदमी की बात को आप हिन्दू जाति पर क्यों थोपते हैं?”

– Qu’aurait-elle dit ? Dès le moment où elle avait repris connaissance, elle n’avait plus rien dit. Qui sait ce qu’exprimaient ses yeux ; même en les scrutant, on n’y voyait rien, sauf un mur. J’avais été incapable de rester auprès d’elle. Elle est restée plantée là en silence. Quand nous lui avons gentiment dit d’y aller, de rentrer dans la maison, elle a machinalement fait deux ou trois pas en avant. Elle détournait son regard des narines frémissantes de son mari. À chaque pas elle paraissait s’incliner et se rapetisser un peu plus. Elle est allée jusqu’au seuil, puis s’est assise là, chancelante. J’avais pensé qu’elle était de nouveau tombée, mais en s’inclinant sa tête a heurté le cadre de la porte et sous le choc elle s’est ressaisie et s’est assise. La laissant ainsi, nous nous sommes repartis.

Nous restâmes tous deux silencieux un bon moment.

Puis Sardar Bishan Singh me dit :

– Dites quelque chose, Bhâ Sahab !

– Allons, répondis-je, l’affaire est close d’une manière ou de l’autre. Il l’a reprise chez lui...

Bishan Singh me lança un regard acéré :

– Pensez-vous vraiment ce que vous dites, Babu Sahab ?

– Pourquoi ? demandai-je en sursautant, qu’est-ce qu’il y a de faux ?

– Vous considérez vraiment que l’affaire est close ?

– Non, je ne dirais pas ça, dis-je en balbutiant. C’est-à-dire, pour nous l’affaire peut bien être terminée, mais pas pour eux.

– L’est-elle même pour nous ? Mais laissons cela maintenant et dites-moi ce qui arrivera à cette femme.

– Chaque jour, au Bengale, dis-je en pesant mes mots, on peut lire dans les journaux qu’une femme, souffrant de la tyrannie de sa belle-mère, de sa belle-sœur ou de son mari, s’est suicidée en avalant du poison ou en sautant dans un puits. Et... parfois, il arrive même que les vêtements de la femme prennent feu, par hasard ou à l’aide de kérosène...

– Oui, c’est possible. Excusez-moi si je parle franchement. Si cela peut vous soulager quelque peu, je dirais que je me considère moi-même comme un hindou en disant ceci. Vous êtes hindou, non ? Pour cette raison vous devez penser qu’elle mourra et qu’elle sera libérée. L’hindouisme est tolérant, non ? Il ne fait pas de cas, il rend convenable toute manière de mourir. Cela comporte deux avantages : primo, il n’y a jamais d’erreur, secundo, cette façon de voir est aussi une forme de compassion. Mais dites-moi, si l’homme est un animal, pourquoi la femme serait-elle une déesse ? Je dis « déesse » à dessein, parce que la justice des humains peut s’élever même au-dessus de celle des dieux. Et si les dieux ne prennent peut-être pas d’intérêt, ils recouvrent en tout cas chaque centime. N’est-ce pas vrai ?

– Sardar Sahab, lui dis-je, vous êtes indigné, c’est pourquoi vous dites des choses si amères. Je désapprouve cet homme, mais pourquoi imputez-vous à la communauté hindoue les agissements d’un seul homme ?

“क्या वह सचमुच एक आदमी की बात है ? सुनिये, मैं जब सोचता हूँ कि क्या हो तो उस आदमी के साथ इन्साफ़ हो, तब यही देखता हूँ कि वह औरत घर से दूतकारी जाकर मुसलमान हो, मुसलमान जने, ऐसे मुसलमान जो एक-एक सौ-सौ हिन्दुओं को मारने की कसम खाये। और आप तो साइकॉलोजी पढ़े हैं न, आप समझेंगे—हिन्दू औरतों के साथ सचमुच वही करे जिसकी झूठी तहमत उसकी माँ पर लगायी गयी ! देवताओं का इन्साफ़ तो हमेशा से यही चला आया है—नफ़रत के एक-एक बीज से हमेशा सौ-सौ जहरीले पौधे उगे हैं। नहीं तो यह जंगल यहां उगा कैसे, जिसमें आज हम-आप खो गये हैं और क्या जाने निकलेंगे कि नहीं ? हम रोज़ दिन में कई बार नफ़रत का नया बीज बोते हैं और जब पौधा फलता है तो चीखते हैं कि धरती ने हमारे साथ खोखा किया !”

मैं काफ़ी देर तक चुप रहा। सरदार बिशनसिंह की बात चमड़ी के नीचे कंकड़-सी रड़कने लगी। वातावरण बोझीला हो गया। मैंने उसे कुछ हल्का करने के लिए कहा, “सिख क्रौम की शिवेलरी मशहूर है। देखता हूँ, उस बिचारी का दुःख आपकी शिवेलरी को छू गया है !”

उन्होंने उठते हुए कहा, “मेरी शिवेलरी !” और थोड़ी देर बाद फिर ऐसे स्वर में, जिसमें एक अजीब गुंज थी, “मेरी शिवेलरी, भाई साहब !”

उन्होंने मुंह फेर लिया, लेकिन मैंने देखा, उनके होंठों की कोर कांप रही है—हल्की-सी, लेकिन बड़ी देबसी के साथ...

– Est-ce vraiment l'affaire d'un seul homme ? Écoutez : quand je pense à ce qu'il adviendrait si la justice s'appliquait à cet homme, j'imagine que cette femme, répudiée par son mari, deviendrait une musulmane et donnerait naissance à un musulman, du genre de ceux qui jurent de tuer chacun cent hindous. Vous avez étudié la psychologie, non ? Vous comprendrez alors que celui-ci fera aux femmes hindoues exactement ce qui avait été faussement reproché à sa mère ! La justice des dieux a de tout temps fonctionné ainsi: de chaque semence de haine poussent toujours cent plantes vénéneuses. Sinon comment cette jungle, dans laquelle nous sommes aujourd'hui tous perdus sans savoir si nous en sortirons, aurait-elle poussé ? Quotidiennement, nous plantons plusieurs nouvelles semences de haine et, quand la plante porte ses fruits, nous hurlons que la terre nous a trompés !

Je restai silencieux un bon moment. L'histoire de Sardar Bishan Singh commença à me démanger comme du gravier sous la peau. L'atmosphère était devenue pesante. Pour l'alléger quelque peu, je dis :

– La chevalerie du peuple sikh est célèbre. Je vois que la douleur de cette pauvre femme a touché votre chevalerie !

– Ma chevalerie ! dit-il en se levant, avant de répéter avec un étrange écho dans la voix, ma chevalerie, Bhâ Sahab !

Il tourna la tête, mais je vis que le coin de ses lèvres tremblait légèrement – comme en un aveu d'impuissance et de désespoir...

खितीन बाबू

वो चेहरे। कौन-से चेहरे? कौन-सा चेहरा? जो जीवन-भर चेहरों की स्मृतियां संग्रह करता आया है, उसके लिए यह बहुत कठिन है कि किसी एक चेहरे को अलग निकालकर कह दे कि यह चेहरा मुझे नहीं भूलता; क्योंकि जिसने भी जो चेहरा वास्तव में देखा है, सचमुच देखा है, वह उसे भूल ही नहीं सकता—फिर वह चेहरा मनुष्य का न होकर चाहे पशु-पक्षी का ही क्यों न हो... यूरोपीय को हर हिन्दुस्तानी का चेहरा एक जान पड़ता है; हिन्दुस्तानी को हर फिरंगी का चेहरा एक। मानव को सब पशु एक-से दीखते हैं। वह भी एक तरह का देखना ही है। लेकिन जिसने सचमुच कोई भी चेहरा देखा है, वह जानता है कि हर व्यक्ति अद्वितीय है, और हर चेहरा स्मरणीय। सवाल यही है कि हम उसके विशिष्ट पहलू को देखने की आंखें रहते हों।

मैं भी जब किसी एक चेहरे पर ध्यान केन्द्रित करना चाहता हूँ, तो और अनेक चेहरे सामने आकर उलाहना देते हैं, “क्या हम नहीं? क्या हमें तुम भूल गए हो?” इनमें पुरुष हैं, स्त्रियां हैं, बच्चे हैं; इतर प्राणियों में घोड़े हैं; कुत्ते हैं, तोते हैं, एक गिलहरी है, जो मैंने पाली थी और मेरी जेब में रहती थी; एक मुनाल है, जो मेरी गोली से घायल होकर चीखता हुआ मीलों दौड़ा था; एक कुत्ता है जो मेरी बीमारी में मेरे सिरहाने बैठकर आंसू गिराता था; एक टूटी चोंच और कटे पंख-वाला कौआ है, जो मुलतान-जेल में मेरा दोस्त बना था और ‘परकटे’ नाम से पुकारने पर आधा उड़ता और उचकता हुआ आकर हाजिर हो जाता था—कहाँ तक गिनाया जाए, पेड़-पौधों के हम चेहरे नहीं मानते, नहीं तो शायद वे भी सामने आ खड़े होते। कालिदास ने शकुन्तला के जाने पर रोती हुई वनस्पतियों का वर्णन किया है :

“अपसृतपाण्डुपत्रा मुञ्चति अश्रु इव लताः ।”

मेरी सहानुभूति उतनी दूर तक शायद नहीं है, लेकिन चेहरों का मेरे पास यथेष्ट संग्रह है—सभी अद्वितीय, सभी स्मरणीय। अगर एक चुनता हूँ, तो किसी असाधारणत्व के लिए नहीं। चुनता हूँ एक अत्यन्त साधारण व्यक्ति का अत्यन्त साधारण चेहरा; क्योंकि यही तो मैं कहना चाहता हूँ—असाधारण ही स्मरणीय नहीं है, हर गुदड़ी में लाल है, जरा उसे लौट कर झांकने का कष्ट तो करो।

वो चेहरे। वह एक चेहरा। खितीन बाबू का चेहरा न सुन्दर था, न असा-

Khitin Babu¹

Ces visages. Quels visages ? Quel visage ? Il est très difficile, pour celui qui s'est remémoré des visages toute sa vie, d'en extraire un et d'affirmer qu'il ne peut l'oublier. En effet, quiconque a vraiment regardé un visage, l'a vraiment observé, est incapable de l'oublier – même si ce visage n'est pas celui d'un être humain mais seulement celui d'un animal ou d'un oiseau... Pour les Européens, tous les Indiens se ressemblent ; pour les Indiens, tous les Européens sont pareils. Pour les humains, tous les animaux paraissent identiques. C'est là aussi un point de vue. Mais celui qui a véritablement regardé un visage sait que chaque individu est unique et chaque visage inoubliable. Toute la question est d'avoir les bons yeux pour observer sa physiologie.

Quand je cherche moi aussi à me concentrer sur un visage, plusieurs autres visages me font face et me reprochent de les oublier. Parmi eux il y a des hommes, des femmes, des enfants ; et parmi les autres espèces il y a des chevaux, des chiens, des perroquets, un écureuil dont je m'étais occupé et qui vivait dans une de mes poches, un faisan qui avait parcouru des kilomètres en hurlant, blessé par une de mes balles, un chien qui pleurait assis à mon chevet alors que j'étais malade, une corneille au bec cassé et avec une aile coupée qui était devenue mon amie alors que j'étais en prison à Multan et qui venait vers moi, à moitié en volant à moitié en claudiquant, quand je l'appelais du nom de « Aile coupée » – peu importe jusqu'où nous pouvons énumérer les visages, si nous prenons en compte les « visages » des arbres et des plantes ils pourraient bien eux aussi venir se planter devant nous. Kalidasa a décrit la végétation en pleurs au moment du départ de Shakuntala :

Les plantes grimpantes, dont les pâles feuilles tombent, semblent verser des larmes.

Ma sensibilité ne s'étend peut-être pas à ce point, mais je possède néanmoins une telle collection de visages – tous uniques, tous inoubliables. Si j'en choisis un, ce n'est pas pour son côté extraordinaire. Je choisis un visage tout à fait ordinaire appartenant à un individu totalement ordinaire ; parce que c'est précisément cela que je veux dire : extraordinaire ne veut pas dire inoubliable, chaque chiffon contient un rubis, si on veut bien le retourner et faire l'effort de l'observer attentivement.

¹ 1952, « Khitīn Bābū », in Agyeya (1997 : 594-598).

धारण; न वह 'बड़े आदमी' ही थे—साधारण पढ़े-लिखे साधारण क्लर्क। मैंने पहले-पहल उन्हें देखा, तो कोई देखने की बात उनमें नहीं थी। इतना ही कि औरों से कुछ कम उनके पास देखने के लायक था; चेचक के दागों से भरे चेहरे पर एक बांख गायब थी और एक बांह भी नहीं थी—कोट की आस्तीन पिन लगाकर बदन के साथ जोड़ दी गई थी। काने को अपशकुन तो मानते हैं, अति चतुर भी मानते हैं; पर खितीन बाबू की हंसी में एक विलक्षण खुलापन और ऋजुता थी, इसलिए बाद में औरों से उनके बारे में पूछा, तो मालूम हुआ, आंख बचपन में चेचक के कारण जाती रही थी, बांह पेड़ से गिरने पर टूट गई थी और कटवा देनी पड़ी। उनके हंसमुख और मिलनसार स्वभाव की सभी प्रशंसा करते थे।

मेरी उनसे भेंट अचानक एक मित्र के घर हो गई थी। मैं दौरे पर जानेवाला था, इसलिए दोस्तों से मिल रहा था। दो-तीन महीने घूम-घामकर फिर आया; लेकिन खितीन बाबू के दर्शन कोई छह महीने बाद उन्हीं मित्र के यहां हुए—अब की बार उनकी एक टांग भी नहीं थी। रेलगाड़ी दुर्घटना में टांग कट जाने से वे अस्पताल में पड़े रहे थे, वहां से बैसाखियों का उपयोग सीखकर बाहर निकले थे।

उनके लिए घटना पुरानी हो गयी थी, मेरे लिए तो एक नयी सूचना थी। मैं सहानुभूति प्रकट करना चाहता था; पर शिक्षक भी रहा था, क्योंकि किसी की असमर्थता की ओर इशारा भी उसे असमंजस में डाल देता है; कि उन्होंने स्वयं हाथ बढ़ाकर पुकारा, "आइए, आइए, आपको अपने नये आविष्कार की बात बतानी है।" उनसे हाथ मिलाते हुए समझ में आया कि एक अवयव के चले जाने से दूसरे की शक्ति कैसे दुगुनी हो जाती है। वैसी ज़ोर की पकड़ जीवन में एक-आध बार ही किसी हाथ से पाई होगी। मैं बैठ ही रहा था कि वे बोले, "देखा आपने, कितना व्यर्थ बोझा आदमी ढोता चलता है? मैंने टांसिल कटवाए थे, कोई कमी नहीं मालूम हुई; एपेंडिक्स कटवाई, कुछ नहीं गया; केवल उसका दर्द गया। भगवान औघड़ दानी हैं न, सब-कुछ फालतू देते हैं—दो हाथ, दो कान, दो आंखें! अब जीभ तो एक है; आप ही बताइए, आपको कभी स्वाद लेने के साधन की कमी मालूम हुई है?"

मैं अवाक् उन्हें देखता रहा। पर उनकी हंसी सच्ची हंसी थी, और उनकी आंखों में जीवन का जो आनन्द चमक रहा था, उसमें कहीं अधूरेपन की पंगुता की झाई नहीं थी। उन्होंने शरीर के अवयवों के बारे में अपनी एक अद्भुत थ्योरी भी मुझे बताई थी; यह ठीक याद नहीं कि वह इसी दूसरी भेंट में या और किसी बार, लेकिन थ्योरी मुझे याद है, और उनका पूरा जीवन उसका प्रमाण रहा। वैसे शायद बताई होगी उन्होंने थोड़ी-थोड़ी करके दो-तीन किस्तों में।

तीसरी बार मैंने देखा, तो वे दूसरी बांह भी खो चुके थे। मालूम हुआ कि रिकशे से उतरते समय गिर गये थे; कोहनी टूट गई थी और फिर घाव दूषित हो गया, जिससे कोहनी से कुछ ऊपर से बांह काट दी गई। इस बार भी भेंट तो उन्हीं मित्र के यहां हुई, मगर उनकी बैठक में नहीं, उनके रसोई-घर में। मित्र-पत्नी भोजन बना रही थीं, और खितीन बाबू एक मूढ़े पर बैठे हुए बताते जा रहे थे कि कौन व्यंजन कैसे बनेगा। वे खाने के शौकीन तो थे ही, खिलाने का शौक उन्हें और भी अधिक था, और पाकविद्या के आचार्य थे। मेरे मित्र ने उनकी दावत की थी। दावत का उपलक्ष्य बताया नहीं गया था, लेकिन था यही कि खितीनदा बच गए

Ces visages. Ce visage-là. Le visage de Khitin Babu n'était ni beau ni extraordinaire ; et il n'était surtout pas un « homme important » – un employé ordinaire avec une éducation ordinaire. Quand je le vis pour la toute première fois, je ne remarquai rien de spécial en lui. Si ce n'est qu'il paraissait un peu moins remarquable que les autres : le visage marqué par la variole, il lui manquait un œil, de même qu'un bras – la manche épinglée à son manteau le long du corps. Les borgnes sont censés porter malchance, mais aussi être très malins. Mais il y avait dans le rire de Khitin Babu une sincérité et une franchise incroyables, qui me permit de questionner les autres à son propos et d'apprendre qu'il avait peu à peu perdu son œil pendant l'enfance à cause de la variole et qu'il avait fallu lui amputer le bras suite à une mauvaise fracture après avoir chuté d'un arbre. Tous louaient sa nature joviale et affable.

Je le rencontrai par hasard chez un ami. J'allais partir en voyage ; c'est pourquoi je rendais visite à mes amis. Je revins après deux ou trois mois, mais je ne revis Khitin Babu, chez ce même ami, qu'environ six mois plus tard – cette fois-ci il lui manquait aussi une jambe. Il avait perdu sa jambe dans un accident de train et séjournait alors à l'hôpital ; il y avait appris à utiliser des béquilles, ce qui lui avait permis de faire une sortie.

Pour lui c'était déjà une vieille histoire, mais moi je venais de l'apprendre. Je voulais lui témoigner de la sympathie, mais j'hésitais à le faire – car une personne peut se sentir embarrassée quand il est fait allusion à son handicap – quand il me fit un geste de la main pour m'appeler : « Approchez, approchez, il faut que je vous fasse part de ma découverte ». En lui serrant la main je compris comment un membre pouvait doubler de force en compensation d'un membre perdu. Je n'ai trouvé une telle poigne qu'une fois ou deux dans ma vie. J'allais m'asseoir lorsqu'il me dit : « Vous avez vu quel fardeau inutile coltinent les humains ? Je me suis fait enlever les amygdales et n'en ai ressenti aucun manque ; puis je me suis fait opérer de l'appendice et n'ai rien perdu, si ce n'est la douleur. Dieu pourvoit de manière insouciant, non ? Il offre tout en excédent : deux mains, deux oreilles, deux yeux ! C'est vrai, on n'a qu'une langue ; dites-moi, n'avez-vous jamais eu l'impression de manquer de moyen pour le goût ? »

Je restai à le regarder sans voix. Mais son rire était un rire franc, et la joie de vivre qui scintillait dans ses yeux n'était entachée d'aucune ombre qu'aurait pu causer le handicap de sa malformation. Il m'avait même exposé son étrange théorie sur les membres du corps. Je ne me souviens plus très bien s'il s'agissait de la deuxième rencontre ou d'une autre encore, mais je me souviens bien de sa théorie, car toute sa vie en était la preuve. Il se peut aussi qu'il me l'ait exposée par étapes en quelques épisodes.

La troisième fois, je vis qu'il avait aussi perdu son deuxième bras. J'appris qu'il était tombé en descendant d'un rickshaw et qu'il s'était brisé le coude. La blessure s'était aggravée et il avait fallu lui amputer le bras un peu au-dessus du coude. La rencontre s'était à nouveau produite chez ce même ami, mais pas au salon, à la cuisine. La femme de mon ami était en train de préparer à manger et Khitin Babu, assis sur un tabouret, lui

और अस्पताल से लौट आए; क्योंकि इस बार कई दिन तक उनकी स्थिति संकटापन्न रही थी। खितीनदा भी इस बात को समझ गए थे, तभी उन्होंने कहा था, “दावत रही और तुम्हारे यहां ही रही; पर दूंगा मैं, और सब-कुछ मैं ही बनाऊंगा।” और खुलासा यह किया था कि वे रसोईघर में बैठकर सब कुछ अपनी देख-रेख में बनवाएंगे, बनाएंगी गृहपत्नी, मगर विधान खितीन बाबू का होगा। मित्र ने यह बात सहर्ष मान ली थी। खितीन बाबू का उत्साह इतना था कि वही सबके लिए सहारा बन जाता था।

मैं भी एक मूढ़ा लेकर उनके पास बैठ गया। निमन्त्रण मुझे भी बाहर ही मिल चुका था। मैंने गृहपत्नी से पूछा, “क्या बना रही हैं?” और उन्होंने उत्तर दिया, “मैं क्या बना रही हूँ, बना तो खितीनदा रहे हैं।” इस पर खितीनदा बोले, “हां; मेरा छुआ हुआ आप खा तो लेंगे न!” और ठहाका मार कर हंस दिए। उनका छुआ हुआ, जिनके दोनों हाथ नदारद! फिर बोले, “आपने भोजन-विलासी और शय्या-विलासी की कहानी सुनी है?”

मैंने नहीं सुनी थी। वे सुनाने लगे। एक राजा के पास दो व्यक्ति नौकरी की तलाश में आए। पूछने पर एक ने कहा, “मैं भोजन-विलासी हूँ।” यानी? यानी राजा जो भोजन करेंगे, उसे पहले चखकर वह बताएगा कि भोजन राजा के योग्य है या नहीं। जांच के लिए उसी दिन का भोजन लाया गया; थाली पास आते-न आते भोजन-विलासी ने नाक बन्द करते हुए चिल्लाकर कहा, “उं-हूँ-हूँ, ले जाओ; इसमें से मुर्दे की बू आती है!” बहुत खोज करने पर मालूम हुआ, जिस खेत के धान से राजा के लिए चावल आए थे, उसके किनारे के पेड़ में एक मरा हुआ पक्षी टंगा था! भोजन-विलासी को नौकरी मिल गई। शय्या-विलासी ने बताया कि वह राजा के बिछौने की परीक्षा करेगा। उसे शयन-कक्ष में ले जाया गया। मखमली गद्दे पर वह जरा बैठा ही था कि कमर पकड़कर चीखता हुआ उठ खड़ा हुआ, “अरे रे, मेरी तो पीठ में बल पड़ गया, क्या बिछाया है किसी ने!” सबने देखा, कहीं कोई सलबट तक न थी, सब गद्दे-वद्दे उठाकर झाड़े गए, कहीं कुछ नहीं था जो विलासी की कमर में चुभ सकता—पर हां, आखिरी गद्दे के नीचे एक बाल पड़ा हुआ था! इस प्रकार शय्या-विलासी को भी नौकरी मिल गई।

कहानी सुनाकर खितीन बाबू बोले, “वह भी क्या जमामे थे!”

मित्र-पत्नी ने कहा, “आप उन दिनों होते, तो क्या बात होती?”

खितीनदा ने कहा, “और नहीं तो क्या। मैं होता, तो राजा को दो नौकर थोड़े ही रखने पड़ते?”

मित्र-पत्नी ने मेरी ओर उन्मुख होकर कहा, “खितीन बाबू गाते भी बहुत सुन्दर हैं।”

खितीनदा फिर हंसे। बोले, “हां-हां, संगीत-विलासी की नौकरी भी मैं ही कर लेता न?”

चार बजे भोजन तैयार हुआ; हम आठ-दस आदमियों ने खाया। मेरे लिए स्मरणीय स्वादों में भोजन का स्वाद प्रधान नहीं है, फिर भी उस भोजन की याद अभी बनी है।

तब लगातार दो-चार दिन तक उनसे भेंट होती रही; पर उसके बाद मैंने खितीन बाबू को एक बार और देखा, एक लम्बी अवधि के बाद। और अब की बार

expliquait quels légumes utiliser et comment les préparer. C'était un véritable gourmet, mais il appréciait encore plus de pouvoir offrir à manger aux autres ; c'était un maître dans l'art culinaire. Mon ami l'avait invité. Le motif de l'invitation n'avait pas été explicité, mais il s'agissait de fêter la survie de Khitin Da et sa sortie d'hôpital, parce que cette fois-ci il s'était trouvé dans un état critique pendant plusieurs jours. Khitin Da aussi l'avait compris et s'était exclamé : « L'invitation aura bien lieu, chez toi, mais c'est moi qui la ferai et moi qui préparerai tout. » Et il expliqua qu'il superviserait toute la préparation, assis dans la cuisine ; que la maîtresse de maison ferait les choses mais que ce serait lui qui donnerait les instructions. Mon ami avait accepté cela avec joie. Khitin Babu était à ce point enthousiaste qu'il en devenait le soutien de tout le monde.

Je pris également un tabouret et vins m'asseoir près de lui. J'avais moi aussi été invité à y participer. Je demandai à la maîtresse de maison ce qu'elle préparait. Elle me répondit : « Ce que je suis en train de préparer ? C'est Khitin Da qui sait vraiment ce que je prépare. » Sur ce, Khitin Da répondit : « C'est vrai, vous mangerez bien ce que j'ai touché, n'est-ce pas ? » Et il éclata de rire. Ce qu'il avait « touché », alors qu'il n'avait plus de mains ! Il reprit : « Vous connaissez l'histoire du gourmand et de l'homme délicat en matière de lit ? »

Je ne la connaissais pas. Il se mit à la raconter. Deux personnes vinrent chez un roi à la recherche d'un emploi. Interrogé, un des deux répondit : « Je suis un gourmand. » C'est-à-dire ? C'est-à-dire qu'il goûterait aux repas du roi et lui dirait s'il peut les manger ou pas. Pour le tester, on lui apporta le repas du jour. Avant même que le repas ne fût près de lui le gourmand s'écria en se bouchant le nez : « Ah, emportez-moi ça, ça empeste la charogne ! » Après de longues recherches, il s'avéra qu'un oiseau mort pendait à un arbre en bordure du champ d'où provenait le riz pour le roi ! Le gourmand obtint le poste. Le connaisseur en lit déclara qu'il testerait le lit du roi. On l'emmena dans la chambre à coucher. Il s'était à peine assis sur le matelas de velours qu'il se redressa en hurlant et en se tenant les reins : « Oh, quelle douleur dans le dos. Qu'a-t-on bien pu y déposer ? » Tout le monde vit qu'il n'y avait pas le moindre pli ; soulevant tous les matelas, on les secoua, mais il n'y avait rien qui pu percer la taille de cet homme... pourtant si, sous le dernier matelas se trouvait un cheveu. De cette manière, le connaisseur en lit obtint lui aussi un emploi.

Ayant raconté son histoire, Khitin Babu dit : « Quelle belle époque c'était ! »

La femme de mon ami répondit : « C'aurait été merveilleux si vous aviez vécu à cette époque, non ? »

Khitin Da acquiesça : « Et comment ! S'il s'était agi de moi, le roi aurait-il eu besoin d'engager deux employés ? »

La femme de mon ami se tourna vers moi et dit : « En plus, Khitin Babu chante très bien. »

Khitin Da répliqua en riant : « Oui, oui, j'aurais aussi pu être employé comme expert de chant. »

उनकी हमरी टांग भी मूल से गायब थी ।

दोनों हाथ नहीं, दोनों टांगें नहीं, एक आंख नहीं । टांसिल, एपेंडिक्स वगैरह तो, जैसा वे स्वयं कहते, रूंगे में चढ़ा दी जा सकती हैं । केवल एक स्थाणु : बैठक में गद्देदार मूढ़े पर बैठा था । घर तक वे एक विशेष पहियेदार कुर्सी में लाये गए थे, लेकिन वह कुर्सी कमरे में ले जाने में उन्हें आपत्ति थी; क्योंकि वह अपाहिजों की कुर्सी है । कुर्सी से उठाकर उन्हें भीतर ला बिठाया गया था, और यहां वे बिलकुल सहज भाव से बैठे थे । मानो किसी स्वप्नाविष्ट चतुर मूर्तिकार ने पत्थर से मस्तक और कन्धे तो पूरे गढ़ दिए हों, बाकी स्तम्भ अछूता छोड़ दिया हो ।

मैं जाकर चुपके से एक तरफ बैठ गया—वे कुछ बात कर रहे थे । उन्हें देखते हुए मुझे बचपन में आत्मा के सम्बन्ध में की गई अपनी बहसें याद आ गईं । आत्मा है, तो सारे शरीर में व्याप्त है, या किसी एक अंग में रहती है ? अगर सारे शरीर में, तो कोई अंग कट जाने पर क्या आत्मा भी उतनी कट जाती है ? अगर एक अंग में, तो अंग कट जाने पर क्या होता है ? अपनी थ्योरी याद आ गई, जिसमें इस पहिली को हल कर दिया गया था, कि जब कोई अंग कटता है, तो उसमें से आत्मा सिमट कर बाकी शरीर में आ जाती है, पंगु नहीं होती । यह थ्योरी कहां तक मान्य है, इस बहस में तो वैज्ञानिक पड़ें, पर उनको देखते हुए उनके बारे में जरूर इसकी सच्चाई मानो ज्वलंत होकर सामने आ जाती थी, उनकी आत्मा न केवल पंगु नहीं थी, वरन् शरीर के अवयव जितने कम होते जाते थे, उसमें आत्मा की कान्ति मानो उतनी बढ़ती जाती थी—मानो व्यर्थ अंगों से सिमट-सिमटकर आत्मा बचे हुए शरीर में और घनी पुंजित होती जाती—सारे शरीर में भी नहीं, एक अकेली आंख में—प्रेतात्माओं से भरे हुए विशाल शून्य में निष्कम्प दिपते हुए एक आकाश-दीप के समान ..

तभी खितीन बाबू ने मुझे देखा । छूटते ही बोले, “बोले छिलाम, बेचे, थावते वेशि किछु लागे न !” (मैंने कहा था, बचे रहने के लिए ज्यादा कुछ नहीं चाहिए !) और हंस दिए ।

इसके बाद मैंने फिर खितीन बाबू को नहीं देखा । कहानी की पूर्णता के लिए एक बार और देखना चाहिए था, पर मैं कहानी नहीं सुन रहा, सच्ची बात सुना रहा हूं । तो मैंने उन्हें फिर नहीं देखा । लेकिन सुनने वाले की कमी में कहानी नहीं रुकती, देखने वाला न होने से जीवन-नाटक बन्द नहीं हो जाता । मैंने भी सुनकर ही जाना, खितीन बाबू की कहानी अपने चरम उत्कर्ष तक पहुंचकर ही पूरी हुई : टहलने ले जाते समय उनकी पहियेदार कुर्सी एक मॉटर-ठेले से टकरा गई थी, वे नीचे आ गए और गाड़ी का पहिया उनके कन्धे के ऊपर से चला गया—बांह का जो ठूठ बचा हुआ था, उसे भी चूर करता हुआ । वे अस्पताल ले जाए गए, बांह अलग की गई और कन्धे की पट्टी हुई, ओपरेशन के बाद उन्हें होश रहा और उन्होंने पूछा कि कन्धा है या नहीं ? फिर कहा, “जाना गेलो, एटा छाड़ाओ चले !” (मालूम हो गया कि इसके बिना भी चल सकता है !) लेकिन अबकी बार वह चलना अधिक देर तक नहीं हुआ; अस्पताल से वे नहीं निकले । शरीर में विष फैल गया था और भोर में अनजाने में उनकी मृत्यु हो गई ।

खितीन बाबू : एक साधारण क्लर्क : साधारण दुर्घटना : मृत्यु हो गई । लेकिन क्या सचमुच ? अब भी उन्हें देख सकता हूं । कभी लगता है कि जिसे देखता हूं वह

Le repas fut prêt à quatre heures. Nous étions une dizaine à manger. La gourmandise n'est pas le principal plaisir dont je me souviens, mais ce repas-là est resté gravé dans ma mémoire.

Puis je retrouvai Khitin Babu régulièrement pendant quelques jours. Mais après cela je ne le revis qu'une fois, après un long intervalle. Et cette fois-là il avait aussi perdu sa deuxième jambe.

Il lui manquait les deux jambes, les deux bras et un œil. Les amygdales, l'appendice, ce genre de choses, comme il le disait lui-même, pouvait être considéré comme un bonus. Juste un tronc, assis dans le salon sur une chaise rembourrée. Il avait été conduit jusqu'à la maison sur une chaise roulante, mais cette chaise était devenue un obstacle pour lui lorsqu'il s'était agi de l'apporter dans le salon, car c'était une chaise d'infirmes. On l'avait soulevé de la chaise et fait asseoir à l'intérieur, où il était assis de façon totalement naturelle. Comme si un sculpteur talentueux avait, en pleine inspiration, taillé dans la pierre une tête et des épaules, avant de laisser inachevé le torse.

J'étais allé en silence m'asseoir dans un coin – il était en pleine discussion. En le regardant je me souvins de mes interrogations d'enfant sur l'*ātman*. Si l'*ātman* existe, est-il réparti dans tout le corps ou ne réside-t-il que dans un membre ? S'il est dans le corps entier, est-il amputé dans la même proportion que l'est le membre qui le contient ? S'il n'est que dans un membre, qu'advient-il alors quand ce membre est amputé ? Je me rappelai ma première théorie qui voulait que si un membre était amputé, l'*ātman* se rétractait et allait se loger dans le reste du corps, sans être estropié. À quel point cette théorie est acceptable, c'est aux scientifiques d'en décider, mais en regardant Khitin Babu elle apparaissait comme une vérité éclatante ; non seulement son *ātman* n'était pas estropié, mais plus le nombre de ses membres se réduisait plus la splendeur de son *ātman* semblait croître en proportion – comme si l'*ātman*, en se rétractant des membres inutiles, se faisait encore plus dense dans le corps épargné – pas même dans le corps entier, mais dans un seul œil – comme un lampion brûlant sans vaciller dans l'énorme vide empli de fantômes.

C'est alors que Khitin Babu me regarda. D'emblée il me dit : « Je vous l'avais dit, il ne faut pas grand-chose pour survivre ! » Et il partit d'un rire.

Après cet épisode, je ne revis plus Khitin Babu. Pour compléter l'histoire, j'aurais dû le voir encore une fois, mais je ne raconte pas d'histoire, je ne fais que relater des faits véridiques. Donc, je ne l'ai plus revu. Mais une histoire ne s'arrête pas parce qu'il manque une audience ; le théâtre de la vie ne ferme pas par manque de spectateurs. Moi aussi j'appris que l'histoire de Khitin Babu s'était terminée en atteignant son apogée : alors qu'il allait se balader, sa chaise spéciale heurta un camion, il tomba à terre et une roue du camion lui roula sur l'épaule – même le moignon qui avait été sauvé fut écrasé. Il fut emmené à l'hôpital, on lui sectionna le bras et on banda son épaule. Après l'opération, quand il reprit ses esprits, il demanda s'il avait toujours son épaule ou non. Puis il dit :

केवल अंगहीन ही नहीं है मानो अशरीरी है, केवल एक दीप्त—अंगों से क्या ? अवयवों से क्या ? “जाना गेलो, ऐटा छाड़ाओ चले”—इस सबके बिना काम चल सकता है। केवल दीप्त : केवल संकल्प-शक्ति। रोटी, कपड़ा, आसरा, हम चिल्लाते हैं, ये सब जरूरी हैं, निस्सन्देह जीवन के एक स्तर पर ये सब निहायत जरूरी हैं, लेकिन मानव-जीवन की मौलिक प्रतिज्ञा यह नहीं है; वह है केवल मानव का अदम्य, अटूट संकल्प...

« On dirait que ça marche aussi sans cela ! » Mais cette fois-ci il ne put aller bien loin ; il ne sortit pas de l'hôpital. La gangrène s'était répandue dans le corps entier et il mourut à l'aube, inconscient.

Khitin Babu : un employé ordinaire : un accident ordinaire : puis advint sa mort. Mais est-ce vraiment le cas ? Maintenant encore je peux le voir. Parfois il me semble que ceux que je regarde ne sont pas simplement amputés de leur bras, comme s'ils étaient sans corps, qu'une radiance – à quoi bon des membres ? « On dirait que ça marche aussi sans cela ! » – les choses se font sans tout cela. Seule la lumière : seule la force de résolution. Du pain, des habits, un foyer, nous crions ; tout cela est nécessaire ; à un certain stade de la vie il est certain que tout cela est indispensable, mais ceci n'est pas la résolution principale et les promesses fondamentales de la vie humaine ne résident pas là ; ce sont l'irrépressible et ininterrompue volonté de l'humain...

नाच

एक तनी हुई रस्सी है जिस पर मैं नाचता हूँ ।
 जिस तनी हुई रस्सी पर मैं नाचता हूँ
 यह दो खम्भों के बीच है ।
 रस्सी पर मैं जो नाचता हूँ
 वह एक खम्भे से दूसरे खम्भे तक का नाच है ।
 दो खम्भों के बीच जिस तनी हुई रस्सी पर मैं नाचता हूँ
 उस पर तीखी रोशनी पड़ती है
 जिसमें लोग मेरा नाच देखते हैं ।
 न मुझे देखते हैं जो नाचता है
 न रस्सी को जिस पर मैं नाचता हूँ
 न खम्भों को जिस पर रस्सी तनी है
 न रोशनी को ही जिसमें नाच दीखता है :

लोग सिर्फ नाच देखते हैं ।
 पर मैं जो नाचता हूँ
 जो जिस रस्सी पर नाचता हूँ
 जो जिन खम्भों के बीच है
 जिस पर जो रोशनी पड़ती है
 उस रोशनी में उन खम्भों के बीच उस रस्सी पर
 असल में मैं नाचता नहीं हूँ ।
 मैं केवल उस खम्भे से इस खम्भे तक दौड़ता हूँ
 कि इस या उस खम्भे से रस्सी खोल दूँ
 कि तनाव चुके और ढील में मुझे छुट्टी हो जाये —
 पर तनाव ढीलता नहीं
 और मैं इस खम्भे से उस खम्भे तक दौड़ता हूँ
 पर तनाव वैसा बना ही रहता है
 सब कुछ वैसा ही बना रहता है
 और वही मेरा नाच है जिसे सब देखते हैं
 मुझे नहीं
 रस्सी को नहीं
 खम्भे नहीं
 रोशनी नहीं
 तनाव भी नहीं
 देखते हैं — नाच !

ANNEXE C : TRADUCTION DE « NĀC »¹**La danse**

Il y a une corde tendue sur laquelle je danse.
 La corde tendue sur laquelle je danse
 à deux poteaux est reliée.
 Sur la corde ce que je danse
 est une danse qui d'un poteau à l'autre poteau est menée.
 La corde tendue entre deux poteaux sur laquelle je danse
 sur elle tombe une intense clarté
 dans laquelle les gens ma danse regardent.
 Ils ne regardent ni moi – le danseur
 ni la corde sur laquelle je danse
 ni les poteaux auxquels la corde est attachée
 ni même la lumière dans laquelle la danse apparaît :
 ce n'est que la danse que les gens regardent.

Mais moi qui danse
 qui sur une corde danse
 laquelle aux poteaux est reliée
 et sur laquelle tombe la clarté,
 dans cette clarté entre ces poteaux sur cette corde
 en réalité je ne danse pas.

Je ne fais que de ce poteau-ci à ce poteau-là m'élancer
 afin que de ce poteau-ci ou de celui-là la corde je puisse détacher
 afin que cesse la tension et que dans ce relâchement je trouve le répit...
 Mais la tension ne se relâche pas
 et de ce poteau-ci à ce poteau-là de m'élancer
 mais la tension toujours ainsi demeure
 toute chose toujours ainsi demeure.

Et voilà ma danse que tous regardent
 Ce n'est pas moi
 ce n'est pas la corde
 ce n'est pas les piliers
 ce n'est pas la clarté
 ce n'est pas même la tension
 qu'ils regardent... c'est la danse !

¹ 1974 (?), in Agyeya (1995 : 188-189).

मेरी स्वाधीनता : सब की स्वाधीनता

स्वाधीनता की अवधारणा उतनी ही कठिन और धुँधली होती है जितना उस का अनुभव प्रत्यक्ष और स्फूर्ति देने वाला। यह नहीं कि स्वाधीनता का अनुभव भी कुछ कम जटिल होता है; कदाचित् वास्तविक अन्तर इस बात में है कि उस अनुभव के लिए शब्द अनावश्यक होते हैं।

मेरे लिए स्वाधीनता एक विविधता-भरा रंगीन अनुभव रहा है। शायद इसी बात को पलट कर यों कहूँ तो सच्चाई के निकटतर होगा कि बहुत से परस्पर भिन्न और रंगीन अनुभवों ने मिल कर मेरे भीतर धीरे-धीरे स्वाधीनता का एक समग्र बोध जगाया है। एक प्रकार की स्वाधीनता का बचकाना और अचिरजीवी अनुभव मुझे तब हुआ था जब बचपन में मैं घर से भाग गया था और निकट के जंगल में जा छिपा था। घर छोड़ा था तब मन विद्रोह से भरा हुआ था। वन में घूमता हुआ कुछ समय तक तो मैं नाना प्रकार के उत्तेजक और रोमांचक अनुभवों का संग्रह करता रहा, लेकिन तीसरे पहर तक स्थिति कुछ बदलने लगी और साँझ होते न होते मैं थका-हारा, हतप्रभ और भूख से व्याकुल घर लौट आया। अनन्तर स्वाधीनता के और भी पहलुओं से परिचय होता गया और स्वाधीनता की खोज की आकुलता भी मैं ने जानी—एक गुप्त षड्यन्त्रकारी संगठन के सदस्य के रूप में, एक भूमिगत क्रान्तिकारी आन्दोलन के उद्यम कर्मों के रूप में, एक राजनीतिक बन्दी के रूप में, और फिर, हाँ, एक सैनिक अधिकारी के रूप में। सैनिक अधिकारी के रूप में स्वाधीनता की एक नये ढंग की पहचान हुई, क्योंकि मुझे यह काम सौंपा गया था कि भारत के पूर्वी प्रदेशों में जापानी आक्रान्ता के घुस आने की स्थिति में (और उस समय इसे केवल सम्भावना नहीं, एक आसन्न संकट माना जा रहा था।) उस का विरोध करने के लिए सेना को जिस तरह के भूमिगत नागरिक सहयोग की आवश्यकता होगी उस के संगठन की ज़मीन तैयार करना। यूरोप में नात्सी जर्मनी के विरुद्ध

ANNEXE D : TRADUCTION DE « MERĪ SVĀDHĪNĀTĀ : SAB KĪ SVĀDHĪNĀTĀ »¹

Ma liberté : la liberté de tous

Le concept de liberté est aussi complexe et vague que son expérience est évidente et énergisante. Cela ne veut pas dire que l'expérience de la liberté est elle-même moins complexe ; la véritable différence réside peut-être dans le fait que les mots sont inutiles pour cette expérience.

Pour moi la liberté est restée une expérience vive et variée. Ou, devrais-je plutôt dire, en inversant la proposition afin de me rapprocher de la vérité, qu'en s'entremêlant, de très nombreuses expériences vives et distinctes ont peu à peu éveillé en moi une pleine conscience de la liberté. Je vécu ainsi une brève expérience enfantine d'une forme de liberté quand, enfant, je m'enfuis de la maison pour aller me cacher dans la forêt avoisinante. J'avais quitté la maison et j'étais empli de colère. Me promenant un moment dans la forêt j'accumulai une suite de sensations excitantes et diverses, mais en fin d'après-midi la situation changea quelque peu et juste avant que la nuit ne tombe, épuisé, défait et tiraillé par la faim, j'étais de retour à la maison. Par la suite, j'eus connaissance de plusieurs autres aspects de la liberté et connus aussi l'agitation due à la recherche de celle-ci – en tant que membre d'une organisation conspiratrice, en tant qu'activiste d'un mouvement révolutionnaire clandestin, en tant que prisonnier politique et aussi, c'est vrai, en tant qu'officier militaire. Comme officier de l'armée je connus une nouvelle forme de liberté, du fait que m'avait été confiée la tâche de préparer le terrain à l'organisation d'une collaboration civile clandestine dont l'armée pouvait avoir besoin pour s'opposer à l'invasion des Japonais dans les États de l'est de l'Inde (et à ce moment-là, ceci était non seulement considéré comme une possibilité, mais également comme un danger proche). À la manière des résistants qui commencèrent à lutter contre les nazis en Europe et grâce à qui les Alliés purent ensuite libérer l'Europe, mon groupe fut chargé d'organiser en secret un mouvement de résistance selon les mêmes principes.

¹ 1978, in KN : 198-203.

जिस तरह के प्रतिरोध संगठन काम करने लगे थे, और जिन की सहायता से ही मित्र शक्तियों की सेनाएँ फिर यूरोप को मुक्त कर सकीं, उसी ढाँचे के प्रतिरोध आन्दोलन के गुप्त संगठन का काम मेरी टोली को सौंपा गया था। स्वाधीनता से मेरी पहचान वहीं समाप्त नहीं हुई; इस से आगे कवि, कृतिकार और सम्पादक के रूप में उस से परिचय बढ़ा—और इन सब के अन्त में एक घुमन्तू, निर्बन्ध, प्रकृत संस्थान-विरोधी के रूप में भी—जो रूप ऐसा कहा जा सकता है, आज भी मेरा है। ठीक अराजकतावादी तो नहीं हूँ; लेकिन अनुशासन की वही स्थिति मुझे आदर्श के रूप में काम्य है जिसे संस्कारवान् व्यक्ति स्वेच्छा से ओढ़ता है क्यों कि उस में समष्टि का कल्याण पहचानता है।

इन विविध और कभी-कभी परस्पर विरोधी अनुभवों ने स्वाधीनता की मेरी समझ को ही गहराई नहीं दी, जिस स्वाधीनता का मैं अनुभव कर रहा था और लगातार जिस की खोज में रत था उस को भी नयी गहराई दी; यद्यपि यह मैं फिर भी नहीं कह सकता कि इन सारे अनुभवों से स्वाधीनता की अवधारणा अथवा परिभाषा का नाम कुछ सरलतर हो गया। जो बात मैं ने सीखी, और जो दावे के साथ कह सकता हूँ, वह यह थी कि स्वाधीनता कोई स्थिर अथवा स्थावर वस्तु नहीं है; ऐसी सम्पत्ति या ऐसा रत्न नहीं है जिसे कोई एक बार प्राप्त कर के कहीं सँजो कर रख दे सकता है। बल्कि इस के विपरीत स्वाधीनता एक ऐसी चीज़ है जो निरन्तर आविष्कार, शोध और संघर्ष माँगती है, यहाँ तक कि उस शोध और संघर्ष को ही, स्वाधीनता की अन्तहीन ललक को ही स्वाधीनता का सार सत्त्व कह सकते हैं।

जिन अनेक अनुभवों से स्वाधीनता की मेरी समझ बढ़ी और जिन्होंने समझ को ही नहीं, स्वाधीनता को भी एक नयी गहराई दी, उन में से कुछ तो ऐसे थे कि इलहाम या दिव्य-दर्शन जैसे जान पड़ें...उन का आविर्भाव इतना अचानक, इतना अप्रत्याशित, इतना चौंकाने वाला और इतना स्मरणीय था। इन्हीं अनुभवों में से एक को यहाँ ज्यों का त्यों रख देना शायद स्वाधीनता की सब से अच्छी परिभाषा होगी।

मैं इंग्लैण्ड के एक उद्यान में घूम रहा था। एक हरी घाटी पार कर के एक दूसरी हरियाली के शिखर तक पहुँचते न पहुँचते मैं ने एकाएक सामने देखा—खुली हरियाली में खड़ा एक अकेला पेड़। बस, केवल एक पेड़—एक महाकाय वृक्ष, एक ओर धूप-सनी हरियाली के बीचो-बीच अपने भव्य अकेलेपन में सीधा खड़ा हुआ। महज़ एक पेड़; लेकिन 'खुले में खड़ा पेड़' देख कर मुझे एक अद्भुत प्रतीति हुई। उस बोध से मुझे रोमांच हो आया। उस से पहले मैं ने ऐसा पेड़ कभी

Mais ma connaissance de la liberté ne s'arrêta pas là ; elle augmenta alors que j'étais poète, auteur et éditeur... et finalement un opposant à l'institution, libre et spontané – un état qui est encore le mien aujourd'hui, si l'on peut dire. Je ne suis pas à proprement parler un anarchiste, mais je considère comme idéale cette situation de discipline qu'une personne érudite assume de son libre chef, parce qu'elle reconnaît en elle le bien commun de la collectivité.

Ces expériences variées et parfois contradictoires ont non seulement approfondi ma compréhension de la liberté, mais ont aussi donné une nouvelle profondeur à cette liberté même que j'éprouvais et recherchais constamment ; bien que je ne puisse dire que la notion ou la définition de la liberté se soit pour autant simplifiée grâce à toutes ces expériences. Ce que j'appris, et je peux maintenant l'affirmer, c'est que la liberté n'est pas une chose fixe et permanente. Ce n'est pas une richesse ou un trésor que l'on peut, une fois acquis, garder à disposition. Au contraire, la liberté est une chose qui demande une découverte, une recherche et une lutte constantes, au point que c'est cette recherche et cette lutte même, cette convoitise sans fin de la liberté, qui peut être décrite comme essence même de la liberté.

Parmi les nombreuses expériences qui ont accru ma compréhension de la liberté et qui ont donné une nouvelle profondeur non seulement à cette compréhension mais aussi à ma liberté, il y en eu certaines qui m'apparurent comme une révélation ou une vision divine... Leur manifestation était si soudaine, inattendue, surprenante et mémorable ! S'il fallait, parmi toutes ces expériences, en garder une en tant que meilleure définition de la liberté, ce serait la suivante.

Je me promenais dans un parc en Angleterre. Après avoir traversé un versant verdoyant, juste avant d'atteindre le sommet d'une autre zone de verdure, je vis soudain face à moi, planté dans cet espace de verdure, un arbre solitaire. C'est tout, juste un arbre – un arbre géant, se tenant droit dans sa majestueuse solitude en plein milieu de la clairière baignée par les rayons du soleil couchant. Simplement un arbre ; mais en voyant cet « arbre planté en plein air »¹ j'eus une étrange intuition.

¹ Cet épisode donna lieu à un poème du même nom ; voir la traduction ci-dessous en « Un arbre planté en plein air » (« Khule mem kharā peṛ », in Agyeya 1995 : 174-175).

नहीं देखा था—एक पेड़, जो बिना किसी बाधा, बिना किसी क्षति के अपने सम्पूर्ण परिपक्व विकास चोटी तक पहुँचा हो। इस वृक्ष की डालियों और फुनगियों को उस की किशोरावस्था में गाय-बकरियों ने कुतरा नहीं था; उस की डालियों से भोर के सैलानियों ने दँतवनें नहीं बनायी थीं; लकड़हारों ने ईंधन के लिए उस की डालें नहीं काटी थीं, न ही सड़क या बिजली मजदूरों ने सड़क की सीध या बिजली के तारों के बचाव के लिए उस की कपाल-क्रिया की थी... एक पेड़—केवल एक पेड़—लेकिन उसे वह आकार पा लेने दिया गया था जो प्रकृति ने उस के लिए आयोजित किया था—एक वृक्ष जो अपने आत्यन्तिक वृक्षत्व की चरम सम्भावनाओं को प्राप्त कर चुका था। भारत में हम लोग हर बढ़ती, विकसती चीज़ के लिए सम्मान का दर्शन बघारते हैं; पेड़-पौधों की हम पूजा करते हैं, लेकिन भारत में कदाचित् ही कभी ऐसा पेड़ देखने को मिलता है जिसे स्वाधीन बढ़ने दिया गया हो। मैं ठिठक कर बहुत देर तक उस पेड़ की ओर ताकता रहा, इतना निश्चल हो कर मानो स्वयं मैं ने वहाँ जड़ें डाल दी हों। उस समय कोई शब्द मेरे मन में नहीं मँडराये, लेकिन एक शब्दहीन विचार वहाँ गूँजता रहा : स्वाधीन विकास, स्वाधीनता में विकास, स्वाधीनता की ओर विकास, अपनी चरम सम्भावनाओं की सम्पूर्ण उपलब्धि...

अनन्तर मैं किसी तरह वहाँ से हट आया। कह सकता हूँ कि मैं एक विशेष अर्थ में उस पेड़ को अपने साथ लेता आया और तब से वह सर्वदा मेरे साथ रहा है और मेरे भीतर पनपता रहा है। यह बात अगर बहुत अधिक काव्यमय अथवा रूपकमय जान पड़ती है तो इस के बदले यह कहूँ कि वहाँ से स्वाधीनता की एक परिभाषा मुझे मिली जो तब से सर्वदा मेरे साथ रही है। स्वाधीन होना अपनी चरम सम्भावनाओं की सम्पूर्ण उपलब्धि के शिखर तक विकसित होना है।

लेकिन पेड़ से ऐसी समझ ले कर चले आना—पेड़ को साथ लेते हुए चले आना आसान काम नहीं है। और एक बोझ धारण किये रहना भी आसान नहीं है। क्यों कि पेड़ को साथ ले आने का मतलब है एक बहुत बड़ा बोझ और एक उत्तरदायित्व साथ ले आना। कई बार मैं ने अपने भीतर उस पेड़ को पनप कर फैलते हुए अनुभव किया है; और उस अनुभव का दबाव और तनाव कभी-कभी असह्य जान पड़ा है क्यों कि उस महावृक्ष का वाहन होने का एक अर्थ यह भी है कि उस के बोध के साथ-साथ उन असंख्य और बौने और बुच्चे पेड़ों के जंगल का भी एक बोध भीतर धधक उठता है और छटपटाहट पैदा करता है जिन से हम निरन्तर घिरे रहते हैं—जिन्हें निरन्तर अपने आस-पास देखते हुए हर कोई अपने से

Cette révélation me fit frissonner. Je n'avais encore jamais vu un tel arbre – un arbre qui a atteint son plein développement jusqu'à son faite, sans aucun obstacle, sans aucun dommage. Les vaches et les chèvres n'avaient pas grignoté les rameaux et les pousses de cet arbre dans sa jeunesse ; les promeneurs du petit matin ne s'étaient pas brosser les dents avec ses rameaux ; les bûcherons n'avaient pas coupé ses branches pour en faire du combustible, et les cantonniers ou les électriciens ne l'avaient pas sacrifié pour une route en droite ligne ou pour sauver des lignes électriques... Un arbre – juste un arbre – mais il lui avait été permis d'obtenir cette forme que la nature avait programmée pour lui – un arbre qui avait réalisé les dernières potentialités de sa nature ultime d'arbre. En Inde nous rendons ostensiblement hommage à chaque chose qui grandit, qui se développe ; nous vénérons les arbres et les plantes, mais il est presque impossible de rencontrer un tel arbre qui a pu pousser librement. Ébahi, je restai un très long moment à contempler cet arbre, totalement immobile comme si j'avais moi-même pris racines là-bas. À cet instant, aucun mot ne me vint à l'esprit, mais une pensée inarticulée résonnait : un développement libre (*svādhīn*), un développement dans la liberté, un développement vers la liberté, le plein accomplissement de ses potentialités ultimes...

Finalement, je m'éloignai tant bien que mal de ces lieux. Je pourrais dire en un certain sens que je revins en emportant cet arbre avec moi et que depuis lors il m'accompagne toujours sans cesser de prospérer en moi. Si cela paraît exagérément poétique et métaphorique, je pourrais dire en d'autres termes que je trouvai là une définition de la liberté, qui m'accompagna pour toujours. « *Être libre* », *c'est se développer jusqu'au faite de l'accomplissement de ses potentialités ultimes.*

Mais revenir avec une telle compréhension issue d'un arbre – revenir en prenant avec soi un arbre – n'est pas chose aisée. Et vivre en portant un tel fardeau n'est pas simple non plus. Car emporter avec soi un arbre signifie assumer une responsabilité et une charge très lourde. J'ai plusieurs fois ressenti cet arbre prospérer et grandir en moi. Parfois la pression et la tension de cette expérience me paraissaient insupportables, car d'être le porteur de cet arbre majestueux signifiait également qu'avec la perception de celui-ci s'embrasait en moi celle de la forêt avec ses innombrables arbres nains. Cet encerclement provoquait une agitation générale – chacun, en les voyant à proximité ne pouvait s'empêcher de se demander :

ही यह पूछने को लाचार हो जाता है, “तब क्या मैं भी अपने को स्वाधीन मान सकता हूँ? क्या कोई अकेला स्वाधीन हो सकता है?” क्यों कि कोई भी व्यक्ति अपनी सम्पूर्ण सम्भावनाओं को ऐसे ही परिवेश में पा सकता है जिस में दूसरे भी अपनी चरम सम्भावनाओं को पूरी तरह प्राप्त करने के लिए समान रूप से स्वाधीन हों। और ठीक यहीं पर स्वाधीनता का ऐसा बोध मानो तपस्या की यन्त्रणा बन जाता है, क्यों कि वह मानव मात्र की समान स्वाधीनता के प्रयत्न की अनिवार्यता बन जाता है। किसी ने कहा है, ‘मानव स्वाधीन जन्म लेता है, लेकिन सर्वत्र बन्धनों में जीवन बिताता है’ : यह भी कहा जा सकता है कि ‘मानव करुणा-सम्पन्न प्राणी है, लेकिन सर्वत्र ऐसे समाज में जीता है जो निष्करुण और अन्यायपूर्ण है।’ यह भी कहा जा सकता है, ‘मानव मूल्यों का स्रष्टा है, लेकिन प्रतिदिन मूल्य मात्र को पैरों तले रौंदा जाता देखने को बाध्य है।’ इस प्रकार स्वाधीनता एक सुविधा अथवा विलास-वस्तु न रह कर युयुत्सा बन जाती है। जो एक बार उस का अनुभव करता है वह सनातन काल तक उस के लिए संघर्ष करने को बाध्य हो जाता है। स्वाधीन होना संक्रमण का सिपाही बन जाना है। और यह सैनिक कर्म बोझ नहीं है, बाधा नहीं है, बल्कि स्वाधीनता-बोध का एक अनिवार्य अंग है।

गौतम बुद्ध के जीवन-वृत्त से मेरा परिचय बहुत जल्दी हो गया था—बुद्ध से, तथागत से, महाभिनिष्क्रमण की देहरी पार कर के निकल जाने वाले उस ज्योतिपुरुष से। उस बोधिसत्त्व की कथा कई वर्षों बाद सुनी जिस ने मानव मात्र की मुक्ति के लिए स्वयं अपनी मुक्ति का मार्ग उत्सर्ग कर दिया था। और यह तो इस के भी कुछ वर्ष बाद समझ में आया कि यह उत्सर्ग ही सच्चा और एकमात्र स्वाधीन कर्म है। या शायद इस बात की समझ आ गयी होने का दावा करना भी बड़बोलापन है। शायद इतना ही कहना सच्चाई के अधिक निकट होगा कि ज्यों-ज्यों वर्ष बीतते जाते हैं त्यों-त्यों मैं क्रमशः इस समझ की ओर बढ़ रहा हूँ कि बोधिसत्त्व के समक्ष विकल्प क्या था और उस ने जो स्वतन्त्र वरण किया वह क्या था। बोधिसत्त्व का स्वाधीन कर्म, उस का स्वतन्त्र वरण एक ऐसा कर्म था जिस के द्वारा स्वाधीनता अपने आप में एक अनिवार्यता बन जाती है। किशोरावस्था में मेरे विचार एक ऐसे युग में से गुजरे जिस में मैं समझता था कि करुणा-सम्पन्न होना एक झंझट मोल लेना ही है, क्यों कि करुणा से व्यक्ति की कर्म की स्वाधीनता मर्यादित हो जाती है। या उतना नहीं तो कम-से-कम इतना तो अवश्य कि जिस व्यक्ति को युद्ध लड़ना है उस के लिए करुणा एक मुसीबत ही होती होगी। आज वयस्कता में जो जानता हूँ कि वह इससे कुछ भिन्न है; और मैं आशा करता हूँ कि आज जो जानता हूँ कि वह अधिक

« Puis-je moi aussi me considérer comme libre ? Quelqu'un peut-il être libre seul ? » Parce que quiconque peut atteindre ses pleines potentialités dans ce genre d'environnement, en même temps que les autres sont également libres de les atteindre. Et c'est justement dans ces conditions que la perception de la liberté devient semblable à la souffrance de l'ascèse (*tapasyā*), parce que tout comme l'être humain, elle prend le caractère inévitable de l'effort tendant vers la liberté. Quelqu'un a dit : « L'homme est né libre et partout il est dans les fers »¹. On pourrait aussi dire ceci : « L'homme est un être doué de compassion, mais il vit partout dans un monde dépourvu de compassion et plein d'injustice ». Ou encore : « L'homme est la mesure de toute chose (le créateur des valeurs)², mais il est obligé de voir chaque jour ces valeurs foulées aux pieds. » C'est ainsi que la liberté, n'étant plus ni facilité ni jouissance, devient pugnacité. Celui qui l'expérimente une fois est alors obligé de lutter éternellement pour elle. Être libre, c'est devenir un agent de la transgression. Ce travail d'agent n'est pas une charge, ni un obstacle, mais un aspect inévitable de la conscience de liberté.

Ma connaissance de la biographie de Gautama Buddha avait été très précoce – connaissance du Buddha, de Tathagata, de cet homme de lumière sortant par la porte de sa maison pour La Grande sortie. J'entendis plusieurs années plus tard l'histoire de ce bodhisattva qui avait sacrifié la voie de sa propre libération (*mukti*) pour celle de l'humanité. Et quelques années après cet épisode je compris aussi que seul ce sacrifice est la véritable et unique action libre. Ou peut-être ai-je compris que même la simple prétention d'être est déjà volubilité. Peut-être que je m'approcherai de la vérité en disant que plus les années passent et mieux je comprends quelle alternative avait devant lui le bodhisattva et quel était le libre choix qu'il prit. La libre décision de l'action libre du bodhisattva était un acte grâce auquel la liberté devient d'elle-même inévitable. Pendant l'adolescence, mes pensées passèrent par un stade où je concevais qu'être doué de compassion se résume à attirer les difficultés, car pour une personne la liberté d'agir avec compassion est limitée. Ou si ce n'est pas à ce point, en tout cas il est certain que pour la personne qui doit lutter la compassion se transformera certainement en désastre. Aujourd'hui, à l'âge adulte, je sais que c'est un peu différent, et j'espère que ce que je sais aujourd'hui est un peu plus vrai.

¹ C'est en fait la phrase qui ouvre le *Du contrat social* (1762) de J.-J. Rousseau.

² Formule du présocratique et sophiste Protagoras (~ 485-420).

सत्य है। करुणा-रहित योद्धा केवल स्वयं आततायी हो सकता है या आततायी का उपकरण हो सकता है। स्वाधीनता के योद्धा को सब से पहले एक करुणा-सम्पन्न स्वाधीन कर्मी होना होगा, जो दूसरे की स्वाधीनता के लिए अपनी स्वाधीनता का बलिदान करने को सदैव प्रस्तुत है। स्वाधीनता की सच्ची कसौटी 'मैं' नहीं 'ममेतर' है। ममेतर के दर्पण में ही मुझे मेरी अपनी अस्मिता का सच्चा प्रतिबिम्ब देख सकता है। शायद मसीही धर्म-ग्रन्थ में जब कहा गया कि 'ईश्वर ने अपनी प्रतिच्छवि में मानव को बनाया' तब आशय यही था कि ईश्वर को भी अपने को पहचानने के लिए उस प्रतिच्छवि की जरूरत महसूस हुई।

शायद इतनी बात पढ़ कर कोई पाठक अपने आप से ही पूछ सकता है : "लेकिन अगर यह व्यक्ति लेखक है, और कवि है, तो क्या स्वाधीनता के नाम पर उसे बौद्धिक स्वातन्त्र्य की बात नहीं करनी चाहिए?" शायद करनी चाहिए। लेकिन मैं ने प्रायः लक्ष्य किया है कि जब हम बौद्धिक व्यक्ति की बात करते हैं तो केवल कवि या लेखक तक सीमित न रह कर डाक्टरों, वकीलों, इंजीनियरों और सभी प्रकार के यन्त्रविदों की बात सोच रहे होते हैं; लेकिन जब बौद्धिक की स्वाधीनता की बात करते हैं तब दो चीजों को अलग-अलग कर लेते हैं—वैज्ञानिक और दर्शन-शास्त्री या अध्यापक की स्वाधीनता एक तरफ और साहित्यकार, कलाकार की स्वाधीनता दूसरी तरफ। डाक्टर की या वकील की या इंजीनियर की स्वाधीनता की चर्चा करते हुए लोगों को शायद ही कभी सुना गया हो! तब क्या यह एक प्रकार का पाखण्ड है कि साहित्यकार, सर्जक और कलाकार को बौद्धिकों के वर्ग में रख लिया जाता है जब कि वास्तव में हम उसे उस कोटि का नहीं मानते? या कि ऐसा भी हो सकता है कि उस की स्वाधीनता एक विशेष प्रकार की स्वाधीनता है—दूसरे शब्दों में क्या कलाकार की स्वाधीनता एक विशेष प्रकार का उत्तरदायित्व है?

वैज्ञानिक की स्वाधीनता की सीधी परिभाषा हो सकती है : 'सत्य के शोध की स्वाधीनता'। लेकिन जहाँ तक लेखक अथवा कलाकार का प्रश्न है, यह स्पष्ट है कि इतनी परिभाषा काफी नहीं है। कलाकार की स्वाधीनता में अनिवार्यतया मूल्य के शोध की स्वाधीनता भी सम्मिलित होनी चाहिए। यह नहीं कि सत्य एक मूल्य नहीं है। तात्पर्य यह है कि कलाकार अथवा कवि का सत्य निरा 'विषयी-निरपेक्ष' सत्य नहीं है—इस पद को वैज्ञानिक के लिए जो भी आशय होता हो। कलाकार का और कवि का सत्य विषयी का सत्य है। कलाकार एक विशेष रूप से संवेदनशील और ग्रहणशील यन्त्र है जिस के लिए सत्य 'विषयी का सत्य' हो कर भी केवल उस का अपना सत्य नहीं है बल्कि दूसरे का सत्य भी है; केवल मैं नहीं ममेतर का

Un guerrier dépourvu de compassion ne peut être qu'un tyran, ou l'instrument d'un tyran. Le combattant pour la liberté devra avant toute chose être un activiste libre et doté de compassion, qui est toujours prêt à sacrifier sa propre liberté *pour celle des autres*. *Le véritable examen de la liberté* n'est pas le « je », mais le « mon autre » (*mametar*). C'est dans le miroir de « mon autre » que peut véritablement se refléter mon propre moi. Peut-être que lorsqu'il est dit dans les Écritures chrétiennes (*masīhī dharm-granth*) que Dieu (Īsvar) a fait l'homme à son image, le sens est que Dieu aussi ressentit le besoin de ce reflet pour se connaître. Peut-être qu'en ayant lu ceci le lecteur se demandera : « Mais si cette personne est un écrivain, et un poète, ne devrait-il pas parler de l'indépendance (*svātantrya*) intellectuelle au nom de la liberté ? » Peut-être devrais-je le faire. Mais j'ai déjà mentionné à plusieurs reprises que lorsque nous parlons des intellectuels, nous ne nous limitons pas au cercle des poètes et des écrivains ; nous pensons toujours aux docteurs, avocats, ingénieurs et à tous les autres types de techniciens. Cependant, lorsque nous parlons de la liberté des intellectuels, nous distinguons deux choses : d'un côté la liberté du scientifique et du philosophe ou du professeur, et de l'autre la liberté de l'historien et de l'artiste. On n'a guère entendu les gens parler de la liberté des docteurs, des avocats ou des ingénieurs ! Est-ce alors une forme d'hypocrisie que l'historien, le créateur et l'artiste soient classés parmi les intellectuels quand en réalité nous ne respectons pas ce critère ? Ou alors est-il possible que leur liberté soit une liberté particulière ? En d'autres termes, est-ce que la liberté de l'artiste comporte une responsabilité particulière ?

Une définition simple de la liberté intellectuelle peut être : « La liberté de rechercher la vérité ». Mais quand il est question de l'écrivain ou de l'artiste, il est évident que cette définition n'est pas suffisante. Dans la liberté de l'artiste devrait lui être jointe la liberté de rechercher les valeurs inaliénables. Cela ne veut pas dire que la vérité n'est pas une valeur. Ce que cela signifie, c'est que la vérité de l'artiste ou du poète n'est pas seulement une vérité « objective » – peu importe le sens que les scientifiques attribuent à ce terme. La vérité de l'artiste et du poète est une vérité subjective. D'une certaine manière, l'artiste est un instrument sensible et intuitif pour lequel la vérité, même si elle est « vérité matérielle/sensuelle », ne représente pas sa seule vérité, mais celle des autres également. Ce n'est pas seulement la vérité du moi, mais aussi celle de l'autre (*mametar*). Et il me semble qu'il découle inévitablement de cela que la liberté particulière de l'artiste forme un droit et une responsabilité distincte qui en font le gardien du « droit à la contestation ».

सत्य भी है। और मुझे जान पड़ता है कि इस से अनिवार्यतया यह बात भी निकलती है कि कलाकार की विशेष स्वाधीनता यह है कि उस का यह विशेष अधिकार और उत्तरदायित्व है कि वह 'असहमति के अधिकार' का संरक्षक हो।

वैज्ञानिक एक ऐसे समाज में भी स्वाधीन हो सकता है जो समाज स्वाधीन नहीं है। वह कैसे समाज में अपने को पाता है, इस बात से तटस्थ हो कर भी वह सत्य के शोध में रत हो सकता है—'वैज्ञानिक' अथवा 'विषयी-निरपेक्ष' सत्य के शोध में। यहाँ तक कि शासन भी उस के लिए ऐसी परिस्थितियाँ सुरक्षित कर दे सकता है कि वह इस शोध कर्म में लगा रहे। लेकिन साहित्यकार ऐसे समाज में स्वाधीन नहीं हो सकता जो समाज स्वाधीन नहीं है। न ही शासन उस की स्वाधीनता की सुरक्षा की गारण्टी दे सकता है। शासन ऐसा तभी कर सकता है जब वह स्वयं समाज की स्वाधीनता को प्रतिबाधित करे—जिस का अर्थ है कि शासन दोनों ही पक्षों को धोखा देता रहा होगा। यह लेखक का विशेष उत्तरदायित्व हो जाता है कि वह स्वाधीनता के परिमण्डल के लिए संघर्ष करे। और यही उत्तरदायित्व है जो उसे दूसरे प्रकार के बौद्धिकों से अलग करता है। उस की स्वाधीनता केवल उस की नहीं होती बल्कि जिस समाज का वह अंग होता है उस पूरे समाज के हर सदस्य की स्वाधीनता को भी वह अपने में सम्मिलित करता है। और यह अधिकार ऐसा नहीं है कि जिस की सुरक्षा सरकार या शासन के अधीन हो। शासन उदार और विवेकवान् हो तो यह कर सकता है कि लेखक के पथ की बाधाएँ यथासम्भव कम करता रहे। जहाँ तक लेखक के उत्तरदायित्व अथवा अधिकार की बात है, वह शासन के मुकाबले में खड़े हो कर ही सार्थक हो सकता है—कभी-कभी सरकार से लड़ कर भी। मैं ने पहले कहा कि मैं अपने को एक निर्बन्ध प्रतिपक्षी के रूप में देखता हूँ; मेरी समझ में यह अधिकार, यह गौरव, आप चाहें तो कह लीजिए यह प्रतिष्ठा, मेरे लिए स्वाधीनता का निचोड़ है।

और मैं यहाँ यह भी कह सकता हूँ कि यही मुझ को मिल सकने वाली एकमात्र ऐसी स्वाधीनता है जो किसी दूसरे पर निर्भर नहीं करती। इस अर्थ में वह एकान्त और सम्पूर्ण मेरी है और यह मेरा एक स्वेच्छित कर्म है कि मैं, कलाकार मैं, अपने आप को समूचे समाज के लिए उत्तरदायी बनाता हूँ, अपनी स्वाधीनता को अपने समूचे समाज की स्वाधीनता के साथ जोड़ देता हूँ। यह एक स्वेच्छापूर्वक वरा गया कर्म है, एक स्वाधीन कर्म है। मैं इस लिए स्वाधीन हूँ कि मैं स्वाधीन कर्मी हूँ, कर्ता हूँ।



Le scientifique peut être libre même dans une société qui ne l'est pas. Tout en restant indifférent à la société à laquelle il appartient il peut malgré tout être absorbé par la recherche de la vérité – la recherche d'une vérité « scientifique » ou « objective ». Au point même qu'il peut bénéficier de situations dirigées par le régime politique pour rester plongé dans son travail de recherche. *Mais l'historien ne peut rester libre dans une société qui ne l'est pas.* D'autant plus que le régime ne peut lui donner la garantie d'une liberté certaine. Le régime ne peut le faire que lorsqu'il s'oppose lui-même à la liberté de la société – ce qui veut dire que le régime trompera assurément les deux parties. La responsabilité particulière de l'écrivain est de lutter pour la liberté. Cette responsabilité est telle qu'elle le distingue des autres intellectuels. Il n'est pas le seul dépositaire de sa liberté ; au contraire il rassemble en lui la liberté de chaque membre de cette société entière dont il fait partie. Et cette autorité n'est-elle pas telle que sa sécurité dépende du gouvernement ou du régime ? Si le régime est libéral et avisé, il pourrait chercher à réduire autant que possible les obstacles sur le chemin de l'écrivain. Tant qu'il est question de la responsabilité ou de l'autorité de l'écrivain, il peut être profitable de se tenir fermement opposé au régime – et parfois même de lutter contre le gouvernement. J'ai dit précédemment que je me perçois comme un libre opposant. Selon moi, cette autorité, cette dignité – ou si vous voulez, appelez-la prestige – est l'essence de la liberté.

Je peux également dire dans ce cas qu'il n'y a qu'une seule liberté que je puisse obtenir *et qui soit indépendante d'autrui.* En ce sens, elle est extrêmement et complètement mienne et ceci est un de mes actes (*karma*) librement choisis qui veut que moi, en tant qu'artiste, je me responsabilise pour toute la société, et lie ma propre liberté à celle de ma société entière. Ceci est un devoir librement choisi, *c'est un devoir libre.* C'est pourquoi je suis libre d'être un travailleur libre, un créateur libre.

खुले में खड़ा पेड़

भूल कर

सवेरे

देहात की सैर करने गया था ।

वहाँ मैं ने देखा

खुले में खड़ा

पेड़ ।

और लौट कर

मैंने घरवाली को डाँटा है,

बच्ची को पीटा है :

दफ़्तर पहुँच कर बास पर कुढ़ूँगा

और बड़े बास को

भिंचे दाँतों के बीच से सिसकारती गाली दूँगा ।

क्यों मेरी अकल मारी गयी थी कि मैं

देहात में देखने गया

खुले में खड़ा पेड़ ?

Un arbre planté en plein air

Par erreur

Ce matin

Je suis allé me promener dans la campagne.

Là-bas je vis

Planté en plein air

Un arbre.

Et en revenant

J'ai menacé ma femme,

J'ai battu ma fille :

En arrivant au bureau j'en voudrai à mon chef

Et au directeur

J'adresserai des injures en serrant les dents.

Comment ai-je pu être assez stupide pour

Aller voir dans la campagne

Un arbre planté en plein air ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

A) Abréviations

Abrév.	Titre complet	Référence complète sous B)
AAA	<i>Apne apne ajnabī</i>	Agyeya (1961)
AP	<i>Ātmaparak</i>	Vatsyayan (2004)
ASK	<i>Agyeya kī sampūrṇ kahāniyām</i>	Agyeya (1997)
CW	<i>Complete Works of Swami Vivekananda</i>	Vivekananda (n.d.)
GR	<i>Gītā Rahasya</i>	Tilak (2007)
ICCF	<i>Indian Congress for Cultural Freedom</i>	<i>Indian Congress for Cultural Freedom</i>
IS	<i>Islands in the Stream : A Novel</i>	Agyeya (1980)
KN	<i>Kavi nikaṣ : Gadyakār Agyeya</i>	Agyeya (2002)
LT	<i>Light of Truth</i>	Sarasvati (2005)
MG	<i>Mahatma Gandhi : The Essential Writings</i>	Gandhi (2008)
ND	<i>Nadī ke dvīp</i>	Agyeya (1998)
SABCL	<i>Sri Aurobindo Birth Centenary Library</i>	Aurobindo (1972)
ŚEJ1	<i>Śekhhar : ek jīvānī</i> , vol. 1	Agyeya (1999)
ŚEJ2	<i>Śekhhar : ek jīvānī</i> , vol. 2	Agyeya (2001)
SP	<i>Satyārth prakāś</i>	Sarasvati (2002)
WS	<i>Writing and Speeches</i>	Ambedkar (n.d.)

B) Sources

B.i. S.H. Vatsyayan 'Agyeya'

Agyeya, 1952, « Hindī, urdū aur pragatīśiltā », *Pratik*, 1.11.1952, p. 4-6.

Agyeya, 1961, *Apne apne ajnabī*, New Delhi, Bharatiya Jnanpith.

Agyeya, 1980, *Islands in the Stream : A Novel*, New Delhi, Vikas Publishing House.

Agyeya, 1982a, *To Each His Stranger*, New Delhi, Vikas Publishing House (trad. par l'auteur de *Apne apne ajnabī*, 1961).

- Agyeya, 1982b, *Truculent Clay*, Delhi, Clarion Books (trad. par l'auteur de *Bhavantī*, assisté de Manas Mukul Das, 1971).
- Agyeya, 1989 (1971), *Bhavantī*, Delhi, Rajpal and Sons.
- Agyeya, 1995, *Agyeya kāvya-stabak*, éd. par Vidya Niwas Mishra & Ramesh Chandra Shah, New Delhi, Sahitya Akademi.
- Agyeya, 1997, *Agyeya kī sampūrṇ kahāniyām*, Delhi, Rajpal and Sons.
- Agyeya, 1998 (1951), *Nadī ke dvīp*, New Delhi, National Publishing House.
- Agyeya, 1999 (1941), *Śekhar : ek jīvānī*, vol. 1 : *Utthān*, New Delhi, National Publishing House.
- Agyeya (éd.), 2000 (1943), *Tār Saptak*, New Delhi, Bharatiya Jnanpith.
- Agyeya, 2001 (1944), *Śekhar : ek jīvānī*, vol. 2 : *Saṅgharṣ*, New Delhi, National Publishing House.
- Agyeya, 2002, *Kavi nikaṣ : Gadyakār Agyeya*, Delhi, Prabhat Prakashan.
- Agyeya, 2003 (1960), *Ek būm̄d saḥāsā uchlī*, New Delhi, Bharatiya Jnanpith.
- Vatsyayan, S.H., 1957, « Hindi Literature », in *Contemporary Indian Literature : A Symposium*. New Delhi, Sahitya Akademi, p. 70-90.
- Vatsyayan, S.H., 1966, « Words, Silence, Existence : A Writer's Credo », *Indian Literature* 9 (3), p. 86-91.
- Vatsyayan, S.H., 2004 (1983), *Ātmaparak*, New Delhi, National Publishing House.

B.ii. Autres auteurs

- Ambedkar, n.d., *Writing and Speeches*, [en ligne], <http://www.ambedkar.org> (14.01.2010).
- Aurobindo, 1972, *Sri Aurobindo Birth Centenary Library*, 30 vols, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Berlin, Isaiah, 1990 (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- Bose, Subhas Chandra, 2007, « Chalo Delhi : Writings and Speeches, 1943-1945 », in S.K. Bose & S. Bose (éds), *Netaji Collected Works*, vol. 12, Calcutta, Netaji Research Bureau ; Delhi, Permanent Black.
- Gandhi, M.K., 1995 (1927), *An Autobiography or The Story of my Experiments with Truth*, Ahmedabad, Navajivan Publishing House.
- Gandhi, M.K., 1997 (1909), *Hind Swaraj and Other Writings*, éd. par Anthony J. Parel, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gandhi, Mahatma, 1999, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, [Electronic Book], 98 vols, New Delhi, Publications Division Government of India,

- <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html> (21.01.2011).
- Gandhi, Mahatma, 2008, *Mahatma Gandhi : The Essential Writings*, éd. par Judith M. Brown, Oxford/New York, Oxford University Press.
- Gupta, Maithili Sharan, 1991 (1912), *Bhārat-bhāratī*, Cirganv/Jhansi, Sahitya Sadan.
- Gurudatt, 2002, *Bhārat meṁ rāṣṭra*, Delhi, Hindi Sahitya Sadan.
- Indian Congress for Cultural Freedom, March 28 to 31, 1951*, 1951, Bombay, Kanada Press.
- Iqbal, Sir Mohammad, 1954 (1934), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, M. Ashraf.
- Iqbal, 1966, *Javid-namai*, London, George Allen & Unwin (trad. du persan par A.J. Arberry, éd. orig. 1932).
- Jaspers, Karl, 1970, « Vérité, paix et liberté », in *Essais philosophiques : Philosophie et problèmes de notre temps*, Paris, Petite bibliothèque Payot (éd. orig. 1958).
- Mill, John Stuart, 1990, *De la liberté*, Paris, Gallimard (éd. orig. *On Liberty*, 1859).
- Nehru, Jawaharlal, 1958 (1941), *Toward Freedom : The Autobiography of Jawaharlal Nehru*, Boston, Beacon Press.
- Nehru, Jawaharlal, 1996 (1946), *The Discovery of India*, New Delhi, Jawaharlal Nehru Memorial Fund.
- Nehru, Jawaharlal, 2003, *The Essential Writings of Jawaharlal Nehru*, 2 vols, éd. par S. Gopal & U. Iyengar, New Delhi, Oxford University Press.
- Radhakrishnan, Sarvepalli, 1969 (1947), *Religion and Society*, London, G. Allen & Unwin.
- Roy, M.N., 1924, *Political Letters*, [en ligne], Zurich, The Vanguard Bookshop, Marxists Internet Archive, <http://www.marxists.org/archive/roy> (16.01.2010).
- Roy, M.N., [1927], *La libération nationale des Indes*, Paris, Ed. sociales internationales.
- Roy, M.N., 1981 (1947), *New Humanism : A Manifesto*, Delhi, Ajanta Publications.
- Sarasvati, Dayananda, 2002 (1875/1883), *Satyārth prakāś*, New Delhi, Sarvadeshik Arya Pratinidhi Sabha.
- Sarasvati, Dayananda, 2005 (1915), *Light of Truth or an English Translation of the Satyarth Prakash. The Magnum-Opus of Swami Dayananda Saraswati. Founder of the Arya Samaj ; Author of Commentary on the Vedas and Various Other Works*, New Delhi, Sarvadeshik Arya Pratinidhi Sabha (trad. par Dr. Ch. Bharadwaja).
- Sarasvati, Pandita Ramabai, 1888, *The High-Caste Hindu Woman*, Philadelphia, n.p.
- Savarkar, Veer, 1947, *The Indian War of Independence, 1857*, Bombay, Poenix Publications (éd. orig. en marathi, 1908).
- Savarkar, V.D., 2003 (1923), *Hindutva : Who Is a Hindu ?*, New Delhi, Hindi Sahitya Sadan.
- Shukla, Ramchandra, 1990 (1929), *Hindī sāhitya kā itihās*, Varanasi, Nagari Pracarini Sabha.

- Singh, Bhagat, 1930, *Why I Am an Atheist*, Marxists Internet Archive, <http://www.marxists.org/archive/bhagat-singh/1930/10/05> (29.09.2010).
- Tagore, Rabindranath, 1921a (1916), *Sādhanā : The Realisation of Life*, Leipzig, Bernhard Tauchnitz.
- Tagore, Rabindranath, 1921b, *Thought Relics*, [en ligne], New York, The Macmillan Company, <http://www.sacred-texts.com/hin/tagore/tr/tr02> (19.01.2010).
- Tagore, Rabindranath, 1961, *Towards Universal Man*, London, Asia Publishing House.
- Tagore, Rabindranath, 1988 (1931), *The Religion of Man*, London/Sydney/Wellington, Unwin Paperbacks.
- Tilak, Lokmanya Bal Gangadhar, 2007 (1935), *Śrīmad Bhagavadgītā Rahasya or Karma-Yoga-Śāstra. Including an External Examination of the Gītā, the Original Sanskrit Stanzas, their English Translation, Commentaries on the Stanzas, and a Comparison of Eastern with Western Doctrines etc.*, 2 vols, New Delhi/Chennai, Asian Educational Services (trad. du marathi par Bh.S. Sukthankar, éd. orig. 1915).
- Trotsky, Leon, 1939, « An Open Letter to the Workers of India », *The New International. A Monthly Organ of Revolutionary Marxism* 5/9, 263-266, Marxists Internet Archive, <http://www.marxists.org/archive/trotsky/1939/07/india> (29.09.2010).
- Verma, Nirmal, 1998, « India and Europe : Some Reflections on Self and Other », in F. Dallmayr & G.N. Devy (éds), *Between Tradition and Modernity : India's Search for Identity. A Twentieth Century Anthology*, Walnut Creek/London/New Delhi, Altamira Press, p. 326-352.
- Vivekananda, Swami, n.d., « The Complete Works of Swami Vivekananda », 9 vols, in *Life, Works & Research*, Kolkata [e-book].

C) Dictionnaires, encyclopédies

- Auroux, Sylvain (dir.), 1990, *Les notions philosophiques : Dictionnaire*. Tome 2. Paris, Presses universitaires de France, coll. « Encyclopédie philosophique universelle », n°2.
- Caturvedi, Mahendra, 1970, *A Practical Hindi-English Dictionary*, [en ligne], Delhi, National Publishing House, <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/caturvedi/> (20.09.2010).
- Das, Shyamsundar (éd. gén.), 1986 (1965-76), *Hindī śabdāsāgar*, 11 vols, Varanasi, Nagari Pracarini Sabha (éd. orig. 1914-28).
- Datta, Amaresh (éd. en chef), 1987-1994, *Encyclopaedia of Indian Literature*, 6 vols, New Delhi, Sahitya Akademi.
- Hébert, Louis, avec la collab. de Guillaume Dumont Morin, 2011, *Dictionnaire de*

sémiotique générale, version 1.6, in Louis Hébert (dir.), Signo [en ligne], Rimouski (Québec), <http://www.signosemio.com> (27.10.2011).

Kumar, Arvind & Kumar, Kusum, 2007, *The Penguin English-Hindi/Hindi-English Thesaurus and Dictionary*, 3 vols, New Delhi, Penguin Books/Yatra Books.

Navalji (éd.), 2002, *Nālandā viśāl śabd sāgar*, New Delhi, Adish Book Depot.

Platts, John T., 1884, *A Dictionary of Urdu, Classical Hindi, and English*, [en ligne], London, W. H. Allen & Co, <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/platts/> (20.09.2010).

Varma, Ramcandra (éd. gén.), 1993-2007, *Mānak hindī koś*, 5 vols, Prayag, Hindi Sahitya Sammelan.

D) Littérature secondaire

Acharya, Nand Kichore, 2001 (1970), *Agyeya kī kāvyātitīrṣā*, Bikaner, Vagdevi Prakashan.

Agrawal, Bharat Bhushan, 1971, *Hindī upanyās par pāścātya prabhāv*, Delhi, Rishabhcharan Jain evam santati.

Baber, Zaheer, 2000, « Religious Nationalism, Violence and the *Hindutva* Movement in India », *Dialectical Anthropology* 25 (1), p. 61-76.

Baird, Robert D., 1991, « 'Secular State' and the Indian Constitution », in R.D. Baird (éd.), *Essays in the History of Religions*, New York [etc.], Peter Lang, p. 141-169.

Bapat, Ram, 1995, « Pandita Ramabai : Faith and Reason in the Shadow of the East and West », in V. Dalmia and H. von Stietencron (éds), *Representing Hinduism : The Construction of Religious Traditions and National Identity*, New Delhi/Thousand Oaks/London, Sage Publications, p. 224-252.

Bertrand, Romain, 2007, « Rencontres impériales : L'histoire connectée et les relations euro-asiatiques », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* 54 (4bis), p. 69-89.

Bhargava, Rajeev (éd.), 2008 (1998), *Secularism and Its Critics*, New Delhi, Oxford University Press.

Bhatt, R.S., 1976, « The Concept of Mokṣa – An Analysis », *Philosophy and Phenomenological Research* 36 (4), p. 564-570.

Bhattacharya, Bh. (éd.), 1998 (1967), *Contemporary Indian Short Stories. Series II*, New Delhi, Sahitya Akademi.

Bigger, Andreas, et al. (éds.), 2010, *Release from Life – Release in Life : Indian Perspectives on Individual Liberation*, Bern [etc.], Peter Lang.

Bokhari, Afshan, 2009, *Gendered « Landscapes » : Jahan Ara Begum's (1614-1681) Patronage, Piety and Self-Representation in 17th C Mughal India*, Dissertation, Wien.

Bonoli, Lorenzo, 2008, *Lire les cultures : La connaissance de l'altérité culturelle à travers*

les textes, Paris, Éditions Kimé.

Bose, Sugata & Jalal, Ayesha, 2004 (1997), *Modern South Asia : History, Culture, Political Economy*, New York/London, Routledge.

Brass, Paul R., 1974, *Language, Religion and Politics in North India*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bredi, Daniela, 1999, « Remarks on *Ara'ish-e Mahfil* by Mir Sher 'Ali Afsos », *The Annual of Urdu Studies* 14, p. 33-53.

Brown, D. Mackenzie, 1958, « The Philosophy of Bal Gangadhar Tilak : Karma vs. Jñāna in the *Gītā Rahasya* », *Journal of Asian Studies* 17 (2), p. 197-206.

Burger, Maya, 2008, « Voies multiples, libérations variées : Et qu'en est-il des femmes ? », *Revue Française de Yoga*, 37 : *Vivre la liberté*, Paris, Éditions Dervy, p. 83-97.

Burger, Maya, 2010, « India and Europe : An Essay in Creative Misunderstanding », *Historia Religionum. An International Journal* 2, p. 135-146.

Burger, Maya & Pozza, Nicola (éds), 2010, *India in Translation through Hindi Literature : A Plurality of Voices*, Bern [etc.], Peter Lang.

Busch, Allison, 2006, « Questioning the Tropes about 'Bhakti' and 'Rīti' in Hindi Literary Historiography », in M. Horstmann (éd.), *Bhakti in Current Research, 2001-2003. Proceedings of the Ninth International Conference on Early Devotional Literature in New Indo-Aryan Languages, Heidelberg, 23-26 July 2003*, New Delhi, Manohar.

Chakrabarty, Dipesh, 2000, *Provincializing Europe : Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton/Oxford, Princeton University Press.

Chakravarti, Uma, 1998, *Rewriting History : The Life and Times of Pandita Ramabai*, New Delhi, Kali for Women.

Chandra, Bipan, *et al.*, 2000, *India after Independence : 1947-2000*, New Delhi, Penguin Books.

Chandra, Bipan, *et al.*, 2001 (1988), *India's Struggle for Independence : 1857-1947*, New Delhi, Penguin Books.

Chandra, Bipan, 2009, *History of Modern India*, Hyderabad, Orient Blackswan.

Chandra, Sudhir, 1992, *The Oppressive Present : Literature and Social Consciousness in Colonial India*, New Delhi, Oxford University Press.

Chatterjee, Partha, 1995a, *The Nation and Its Fragments : Colonial and Postcolonial Histories*, Delhi, Oxford University Press.

Chatterjee, Partha, 1995b (1992), « History and Nationalization of Hinduism », in V. Dalmia & H. von Stietencron (éds), *Representing Hinduism : The Construction of Religious Traditions and National Identity*, New Delhi/Thousand Oaks/London, Sage Publications, p. 103-128.

Chaubet, François, 2009, « Enjeu – Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle : Bilan

- provisoire et perspectives », *Vingtième siècle* 101, p. 179-190.
- Clémentin-Ojha, Catherine, 1994, « La śuddhi de l'Ārya samāj ou l'invention d'un rituel de (re)conversion à l'hindouisme », *Archives de Sciences sociales des Religions* 87, p. 99-114.
- Collot, Michel, 1988, « Le thème selon la critique thématique », *Communications* 47, p. 79-91.
- Dalmia, Vasudha, 1997, *The Nationalization of Hindu Traditions: Bhāratendu Hariśchandra and Nineteenth-century Banaras*, Delhi, Oxford University Press.
- Dalmia, Vasudha & von Stietencron, Heinrich (éds), 1995, *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*, New Delhi/Thousand Oaks/London, Sage Publications.
- Dalton, D[ennis] G., 1970, « M. N. Roy and Radical Humanism : The Ideology of an Indian Intellectual Elite », in E. Leach & S.N. Mukherjee (éds), *Elites in South Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 152-171.
- Das, Manas Mukul, 1990, « Ajneya : The Poet who Makes Himself », *New Quest* 81, p. 143-149.
- Dosse, François, 2003, *La marche des idées: Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, Paris, La Découverte.
- Dupuis, Jacques, 1996 (1963), *Histoire de l'Inde*, Paris, Kailash.
- Eco, Umberto, 1985, *Lector in fabula : Le rôle du lecteur ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, B. Grasset (éd. orig. 1979).
- Eco, Umberto, 1992 (1990), *Les limites de l'interprétation*, Paris, B. Grasset (trad. de l'italien par Myriem Bouzaher).
- Farwell, Byron, 1989, *Armies of the Raj : From the Great Indian Mutiny to Independence : 1858-1947*, New York/London, W.W. Norton & Company.
- Fort, Andrew O., 1998, *Jīvanmukti in Transformation : Embodied Liberation in Advaita and Neo-Vedanta*, Albany, State University of New York.
- Fuller, Jason D., 2009, « Modern Hinduism and the Middle Class : Beyond *Reform* and *Revival* in the Historiography of Colonial India », *The Journal of Hindu Studies* 2 (2), p. 160-178.
- Gaeffke, Peter, 1978, *Hindi Literature in the Twentieth Century*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Ghosh, Raghunath, 2008, *Humanity, Truth and Freedom : Essays in Modern Indian Philosophy*, New Delhi, Northern Book Centre.
- Hacker, Paul, 1978, « Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism », in L. Schmithausen (éd.), *Kleine Schriften*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, p. 580-608.

- Halbfass, Wilhelm, 1988 (1981), *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany/New York, State University of New York Press.
- Hanegraaff, Wouter J., 1999, « Defining Religion in spite of History », in J.G. Platvoet & A.L. Molendijk (éds), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, Leiden, Brill, p. 337-378.
- Harvey, Mark J., 1986, « The Secular as Sacred ? The Religio-Political Rationalization of B.G. Tilak », *Modern Asian Studies* 20 (2), p. 321-331.
- Hay, Stephen (éd.), 1992 (1958), *Sources of Indian Tradition*, vol. 2 : *Modern India and Pakistan*, New Delhi, Penguin Books.
- Hooker, Roger Hardham, 1998, *The Quest of Ajneya : A Christian Theological Appraisal of the Search for Meaning in his Three Hindi Novels*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Jaffrelot, Christophe, 1993, *Les nationalistes hindous: Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Jaffrelot, Christophe, 1994, « Les (re)conversions à l'hindouisme (1885-1990) : Politisation et diffusion d'une 'invention de la tradition' », *Archives de Sciences sociales des Religions* 87, p. 73-98.
- Jordens, J.T.F., 1978, *Dayānanda Sarasvatī: His Life and Ideas*, Delhi [etc.], Oxford University Press.
- Jouve, Vincent, 1993, *La lecture*, Paris, Hachette.
- Karn, Chandreshwar, 1979, « The Short Stories of Agyeya », *Indian Literature* 22 (5), p. 29-34.
- Kaviraj, Sudipta, 2000, « Des avantages d'être un barbare », *L'Homme* 156, p. 75-86.
- Kaviraj, Sudipta, 2002, « Ideas of Freedom in Modern India », in R.H. Taylor (éd.), *The Idea of Freedom in Asia and Africa*, Stanford (California), Stanford University Press, p. 97-142.
- King, Richard, 1999, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East'*, London/New York, Routledge.
- Kruks, Sonia, 1990, *Situation and Human Existence: Freedom, Subjectivity and Society*, London, Unwin Hyman.
- Kumar, Krishna, 1993, « Hindu Revivalism and Education in North-Central India », in M.E. Marty & R.S. Appleby (éds), *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*, Chicago/London, The University of Chicago Press, p. 536-557.
- Lelyveld, David, 1993, « The Fate of Hindustani : Colonial Knowledge and the Project of a National Language », in C.A. Breckenridge & P. van der Veer (éds), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, p. 189-214.

- Lipner, Julius J., 2005 (1996), « Ancient Banyan : An Inquiry into the Meaning of 'Hinduness' », in J.E. Llewellyn (éd.), *Defining Hinduism : A Reader*, New York, Routledge, p. 30-49.
- Llewellyn, J.E. (éd.), 2005, *Defining Hinduism : A Reader*, New York, Routledge.
- Lutze, Lothar, 1985, *Hindi Writing in Post-Colonial India : A Study in the Aesthetics of Literary Production*, Delhi, Manohar.
- Mahopatra, Amulya Ranjan, 2009, *Swaraj : A Multi-dimensional Concept*, New Delhi, Readworthy.
- Malinar, Angelika, 1997, « Multiple Perspective and the Problem of Identity in Ajñeya's Śekhar : ek jīvanī », in H. Turk & A. Bhatti (éds), *Kulturelle Identität : Deutsch-indische Kulturkontakte in Literatur, Religion und Politik*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, p. 231-251.
- Malinar, Angelika, 1998, « The Artist as Autobiographer : Śekhar ek jīvanī », in V. Dalmia & T. Damsteegt (éds), *Narrative Strategies : Essays on South Asian Literature and Film*, Oxford, Oxford University Press, p. 229-242.
- Mann, Michael, 2005, *Geschichte Indiens : Vom 18. bis 21. Jahrhundert*, Paderborn [etc.], Ferdinand Schöningh.
- Markovits, Claude (sous la dir. de), 1994, *Histoire de l'Inde moderne : 1480-1950*, Paris, Fayard.
- Masson, J.L. & Patwardhan, M.V., 1969, *Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Masuzawa, Tomoko, 1998, « Culture », in M.C. Taylor (éd.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago/London, The University of Chicago Press, p. 70-93.
- Masuzawa, Tomoko, 2005, *The Invention of World Religions*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Mcdonald, Ellen E., 1966, « English Education and Social Reform in Late Nineteenth Century Bombay : A Case Study in the Transmission of a Cultural Ideal », *The Journal of Asian Studies* 25 (3), p. 453-70.
- McLane, John R., 1988, « The Early Congress, Hindu Populism, and the Wider Society », in R. Sisson & S. Wolpert (éds), *Congress and Indian Nationalism : The Pre-Independence Phase*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, p. 47-61.
- Menon, Dilip M. (éd.), 2006, *Cultural History of Modern India*, New Delhi, Social Science Press.
- Metcalf, Barbara D. & Metcalf, Thomas R., 2002, *A Concise History of India*, Cambridge [etc.], Cambridge University Press.
- Mishra, Vidyanivas, 1989, « Agyeya ke ātmābodh kī yātrā », *Pūrvagrah* 92-93, p. 19-22.
- Mishra, Vidyanivas, 1995, « Agyeya kī jīvan yātrā », in V. Mishra & R. Shah (éds.), *Agyeya kāvyā-stabak*, New Delhi, Sahitya Akademi, p. 13-51.

- Mishra, Vidyanivas, 2010, « A Fire Snuffed Out, Warmth Lost : Agyeya », *Hindi : Language, Discourse, Writing* 4 (8), p. 125-128.
- Mondal, Anshuman, 2002, « The Emblematics of Gender and Sexuality in Indian Nationalist Discourse », *Modern Asian Studies* 36 (4), p. 913-936.
- Montaut, Annie, 1992, « Western Influence on Hindi Literature : A Dialogical Process (Agyeya's *Apne-apne ajnabi*) », in M. Offredi (éd.), *Literature, Language and the Media in India, Proceedings of the 11th European Conference on Modern South Asian Studies, Amsterdam 1990*, Delhi, Manohar, p. 117-137.
- Montaut, Annie, 1993-94, « L'influence occidentale dans la littérature hindi contemporaine : un processus ambivalent », *Bulletin d'Études Indiennes* 11-12, p. 127-146.
- Montaut, Annie, 1997, « Le hindi en 1947 : la question de la langue nationale, ses origines et ses conséquences », *Les Cahiers du Sahib* 5 (Inde : l'année 1947), p. 133-151.
- Montaut, Annie, 2001, « Une poétique du mode paisible dans la littérature hindi », *Revue Dédale* 11-12, *Technique, Métaphysique, Forme, Sens*, p. 375-80.
- Montaut, Annie, 2004a, *Hindi Grammar*, München, Lincom Europa, coll. « Studies in Indo-European Linguistics Series ».
- Montaut, Annie, 2004b, « Introduction : Conflit d'identités, culture composite ou culture du composite ? », in A. Montaut (éd.), *Littérature et poétiques pluriculturelles en Asie du Sud*, Paris, EHESS, p. 11-38.
- Mukherjee, Meenakshi, 1985, *Realism and Reality : The Novel and Society in India*, New Delhi, Oxford University Press.
- Mukherjee, Mithi, 2010, « Transcending Identity : Gandhi, Nonviolence, and the Pursuit of a 'Different' Freedom in Modern India », *American Historical Review* 115 (2), p. 453-473.
- Nair, Neeti, 2009, « Bhagat Singh as 'Satyagrahi' : The Limits to Non-violence in Late Colonial India », *Modern Asian Studies* 43 (3), p. 649-681.
- Nandy, Ashis, 1997 « Facing Extermination : Gods and Goddesses in South Asia », *Manushi* 99, p. 5-18.
- Nathan, Leonard (tr.), 1971, *First Person, Second Person : A Selection of Poems from the Work of 'Agyeya'*, Berkeley (CA), Center for South and Southeast Asia Studies, University of California.
- Nijhawan, Shobna (éd.), 2010, *Nationalism in the Vernacular : Hindi, Urdu, and the Literature of Indian Freedom*, Ranikhet, Permanent Black.
- O'Connor, June, 1977, *The Quest for Political and Spiritual Liberation : A Study in the Thought of Sri Aurobindo Ghose*, Rutherford (N.J.), Fairleigh Dickinson University Press.

- Oddie, Geoffrey A., 2006, *Imagined Hinduism : British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793-1900*, New Delhi, Sage Publications.
- Offredi, Mariola, 1992, « The Search for National Identity as Reflected in the Hindi Press », in M. Offredi (éd.), *Literature, Language and the Media in India. Proceedings of the 11th European Conference on Modern South Asian Studies, Amsterdam 1990. Panel 13*, New Delhi, Manohar, p. 221-267.
- Orsini, Francesca, 2002, *The Hindi Public Sphere 1920-1940 : Language and Literature in the Age of Nationalism*, New Delhi, Oxford University Press.
- Pachauri, Sudhish, 1987, *Nayī kavita kā vaicārik ādhār*, New Delhi, Radhakrishna.
- Pandey, Gyanendra, 1990, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Delhi [etc.], Oxford University Press.
- Pandey, Gyanendra, 1995, « The Appeal of Hindu History », in V. Dalmia & H. von Stietencron (éds), *Representing Hinduism : The Construction of Religious Traditions and National Identity*, New Delhi/Thousand Oaks/London, Sage Publications, p. 369-388.
- Pandey, Gyanendra, 1999, « Can a Muslim Be an Indian ? » *Comparative Studies in Society and History* 41 (4), p. 608-629.
- Pandey, Gyanendra, 2001, *Remembering Partition : Violence, Nationalism and History in India*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Picard, Michel, 1989, *Lire le temps*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Pouchepadass, Jacques, 2000, « Les Subaltern Studies ou la critique postcoloniale de la modernité », *L'homme* 156, p. 161-186.
- Pozza, Nicola, 2007a, « Une brève histoire littéraire et sociopolitique du hindi moderne », in N. Pozza (sous la dir. de), *Une autre vie : Un siècle de nouvelles hindi*, Gollion, Infolio, p. 9-39.
- Pozza, Nicola, 2007b, « Les dieux s'en réjouissent », in N. Pozza (sous la dir. de), *Une autre vie : Un siècle de nouvelles hindi*, Gollion, Infolio, p. 173-186.
- Pozza, Nicola, 2010a, « *Jīvanmukti* in Modern India : A Reassessment of its Postulated Precedence over *Videhamokṣa* », in A. Bigger *et al.* (éds), *Release from Life – Release in Life : Indian Perspectives on Individual Liberation*, Bern [etc.], Peter Lang, p. 185-204.
- Pozza, Nicola, 2010b, « Translating from India and the Moving Space of Translation (Illustrated by the Works of Ajñeya) », in M. Burger & N. Pozza (éds), *India in Translation through Hindi Literature : A Plurality of Voices*, Bern [etc.], Peter Lang, p. 127-152.
- Prakash, Gyan, 1994, « Subaltern Studies as Postcolonial Criticism », *The American Historical Review* 99 (5), p. 1475-1490.
- Prasad, Rajendra, 1971, « The Concept of Mokṣa », *Philosophy and Phenomenological*

- Research* 31 (3), p. 381-393.
- Rai, Alok, 2001, *Hindi Nationalism*, Hyderabad, Orient Longman, coll. « Tracts for the Times », n° 13.
- Rastier, François, 1987, *Sémantique interprétative*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Rastier, François, 1995, « La sémantique des thèmes ou le voyage sentimental », in F. Rastier (éd.), *L'analyse thématique des données textuelles*, Paris, Didier, p. 223-249.
- Rastier, François, 2001, *Arts et sciences du texte*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Richard, Jean-Pierre, 1961, *L'univers imaginaire de Mallarmé*, Paris, Editions du Seuil.
- Robinson, Catherine A., 1999, *Tradition and Liberation : The Hindu Tradition in the Indian Women's Movement*, Richmond, Curzon.
- Sarkar, Sumit, 1989 (1983), *Modern India : 1885-1947*, Basingstoke/London, Macmillan Press.
- Schomer, Karine, 1998 (1983), *Mahadevi Varma and the Chhayavad Age of Modern Hindi Poetry*, Delhi [etc.], Oxford University Press.
- Schreiner, Peter, 1972, « The Reflection of Hinduism in the Works of Premchand », Diss., Münster.
- Schreiner, Peter, 1974, « Literarischer Neohinduismus : Die Spiegelung des Hinduismus in den Werken Premcands », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 18, p. 89-110.
- Schreiner, Peter, 2008, « Être libéré de la vie ou être libéré dans la vie : *videhamokṣa* ou *jīvanmukti* ? », *Revue Française de Yoga*, 37 : *Vivre la liberté*, Paris, Éditions Dervy, p. 67-82.
- Scott-Smith, Giles, 2002, *The Politics of Apolitical Culture : The Congress for Cultural Freedom, the CIA and Post-war American Hegemony*, London/New York, Routledge.
- Sethi, Rumina, 1999, *Myths of the Nation : National Identity and Literary Representation*, Oxford, Clarendon Press.
- Shah, Ramesh Chandra, 2002, « Bhārātīya ādhunikātā », in A. Vajpeyi (éd.), *Agyeya kā saṃsār : Śabd aur satya*, New Delhi, Purvoday Prakashan, p. 69-81.
- Shastri, Vishnukant, 1989, « Ālok chuā apnāpan : Agyeya », *Pūrvagrah* 92-93, p. 63-70.
- Shukla, Shrilal, 1999, *Agyeya : Kuch raṅg, kuch rāg*, Delhi, Prabhat Prakashan.
- Skinner, Quentin, 1988 (1969), « Meaning and Understanding in the History of Ideas », in J. Tully (éd.), *Meaning and Context : Quentin Skinner and His Critics*, Cambridge, Polity Press, p. 29-67.
- Smith, Brian K., 2005 (1998), « Questioning Authority : Constructions and Deconstructions of Hinduism », in J.E. Llewellyn (éd.), *Defining Hinduism : A Reader*, New York, Routledge, p. 102-124.

- Smith, Jonathan Z. 1998. « Religion, Religions, Religious », in Mark C. Taylor (éd.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago/London, The University of Chicago Press, p. 269-284.
- Som, Reba, 2004, *Gandhi, Bose, Nehru, and the Making of the Modern Indian Mind*, New Delhi, Penguin, Viking.
- Soni, Madan, 2001, « Śekhara : ek jīvānī : Upanyās mem / kā anyā », *Bahuvacan* 8, p. 46-58.
- Sontheimer, Günther-Dietz & Kulke, Hermann (éds), 2001 (1989), *Hinduism Reconsidered*, New Delhi, Manohar.
- Srinivas, M.N. 1956, « A Note on Sanskritization and Westernization », *The Far Eastern Quarterly* 15 (4), p. 481-496.
- Thapar, Romila, 1989, « Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity », *Modern Asian Studies* 23 (2), p. 209-231.
- Trivedi, Harish, 2003, « The Progress of Hindi, Part 2 : Hindi and the Nation », in S. Pollock (éd.), *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, p. 958-1022.
- Vajpeyi, Ashok (éd.), 2002, *Agyeya kā saṃsār : Śabd aur satya*, New Delhi, Purvoday Prakashan.
- Vajpeyi, Ashok & Soni, Madan (éds), 1989, *Pūrvāgrah* 92-93, Bhopal, Bharat bhavan ka prakashan.
- Varshney, Ashutosh, 1993, « Contested Meanings : India's National Identity, Hindu Nationalism, and the Politics of Anxiety », *DAEDALUS* 122 (3), p. 227-261.
- Young, Katherine K., 2005, « Śaṅkara on the Salvation of Women and Śūdras », in A. Sharma (éd.), *Goddesses and Women in the Indic Religious Tradition*, Leiden/Boston, Brill, p. 131-166.
- Zavos, John, 2000, *The Emergence of Hindu Nationalism in India*, New Delhi, Oxford University Press.

E) Entretiens personnels

- Acharya, Nand Kishore, 13 juillet 2008, Wardha.
- Das, Manas Mukul, 11 juillet 2008, Allahabad.
- Narain, Kunwar, 8 juillet 2008, New Delhi, IIC.
- Shukla, Prayog, 7 juillet 2008, New Delhi, National School of Drama.
- Thanvi, Om, 8 juillet 2008, New Delhi, IIC.
- Vajpeyi, Ashok, 9 juillet 2008, New Delhi, IIC.