

La « Renaissance bengalie » Regards croisés : Nirad C. Chaudhuri, Ashis Nandy



Bee Formentelli
Traductrice, France



Résumé :

Je me propose ici de montrer comment, à deux époques différentes (1951 et 1983), deux grands esprits bengalis, un historien, Nirad C. Chaudhuri, et un « théoricien d'une psycho-sociologie de la politique », Ashis Nandy, ont perçu le phénomène de la Renaissance bengalie - où l'on peut voir un exemple significatif du processus d'occidentalisation des pays colonisés -, et comment ils ont réagi aux attitudes contrastées des acteurs principaux de cette Renaissance (en particulier, Michael Madhusudhan Dutt, Bankim Chandra Chatterji et Swami Vivekânanda, ou encore Iswarchandra Vidyâsâgar qui occupe une place à part).

Mots clefs :

Renaissance bengalie ; occidentalisation ; réactions contrastées au défi colonial.

Abstract :

In this essay, I try to show how, at two different times (1951 and 1983), two Bengali great minds, an historian, Nirad C. Chaudhuri, and a "political psychologist and social theorist", Ashis Nandy, perceived the phenomenon of the Bengali Renaissance - which can be taken as a meaningful example of the process of Westernization of colonized countries -, and how they reacted to the contrasting attitudes of the major players in that Renaissance (especially, Michael Madhusudhan Dutt, Bankim Chandra Chatterji and Swami Vivekânanda, but also Iswarchandra Vidyâsâgar, who holds a special place).

Keywords:

Bengali Renaissance; Westernization; contrasting responses to colonial challenge.

« [...] c'est la culture bengalie, écrit Ashis Nandy¹, qui a le mieux - et le plus dramatiquement - illustré la tragédie coloniale dans la vie créative, culturelle et politique de l'Inde, [...] (et) c'est au Bengale que l'intrusion occidentale fut la plus profonde et la présence coloniale la plus prolongée. » C'est aussi au Bengale, première province de l'Inde occupée par l' « East India Company » (dès 1757²), que la ou plutôt les tentatives de réorganisation de la culture indienne en réaction aux catégories coloniales, autrement dit les réponses des élites à la suprématie culturelle imposée par les Britanniques furent les plus complexes, les plus riches et les plus novatrices. C'est dans ce contexte qu'il faut situer le phénomène de la Renaissance bengalie que l'on pourrait définir comme une série de réinterprétations des concepts culturels autochtones au contact des savoirs

occidentaux. S'il a été appelé ainsi, c'est justement en référence directe à l'essor intellectuel et artistique provoqué, à partir du quinzième siècle en Italie, puis dans toute l'Europe³, par le retour aux idées et à l'art antiques gréco-latins. Basé sur une synthèse des valeurs traditionnelles de l'Est et des valeurs libérales de l'Ouest, de l'héritage antique (véhiculé par le sanskrit) et de l'idéal progressiste (exprimé à la fois en anglais et dans les langues vernaculaires, en l'occurrence, le bengali), ce phénomène va bientôt se doubler de mouvements réformistes sociaux-religieux, comme cela avait déjà été le cas en Europe⁴. Il naît dans le premier quart du dix-neuvième siècle⁵ sous l'impulsion de Râm Mohan Roy, le « père de l'Inde moderne » (1772-1833) pour atteindre son apogée une petite centaine d'années plus tard et amorcer son déclin dès la fin de la Première Guerre Mondiale⁶. On peut dire toutefois qu'il a survécu dans une certaine mesure jusqu'à la fin de la Seconde Guerre Mondiale, peut-être même jusqu'à la mort de Jawaharlal Nehru (1964), laquelle, selon Suranjan Ganguly, « marque la fin d'un rêve informé par l'ethos culturel du dix-neuvième siècle⁷ », le « rêve d'une nouvelle nation progressiste⁸ ». Du reste, Satyajit Ray, né en 1921, n'a-t-il pas été surnommé « The Last Bengali Renaissance Man »⁹ ?

Je me propose ici de montrer comment deux regards bengalis, à deux époques différentes (1951 et 1983), ont perçu ce phénomène dans son ensemble et réagi face aux postures parfois très contrastées de ses différents acteurs (ainsi, Michael Madhusudan Dutt, Bankim Chandra Chatterji et Swami Vivekânanda, ou encore Iswarchandra Vidyâsâgar qui, nous le verrons, occupe une place à part). Il s'agit de Nirad C. Chaudhuri, né en 1897 et élevé dans les valeurs de la Renaissance bengalie, et d'Ashis Nandy, « *a political psychologist and social theorist* »¹⁰, dont le livre-clef : *The intimate Enemy* a été publié pour la première fois à New Delhi en 1983, et qui, bien entendu, occupe de ce fait une position de surplomb par rapport au premier. Aussi serai-je amenée à pratiquer des allers-retours entre ces deux auteurs dont le second m'aidera à décrypter la pensée du premier à laquelle il oppose, entre autres, celle, plus complexe et plus authentiquement libre, de Vidyâsâgar.

Imitation servile, allégeance, rivalité mimétique, régression à une pureté originelle mythique, tentative de synthèse harmonieuse - multiples sont les réponses apportées au défi colonial à la faveur de la Renaissance bengalie. La dédicace provocatrice¹¹ de *The Autobiography of an Unknown Indian* à l'Empire britannique (auquel ses sujets indiens devaient « all that was good and living within (them) ») annonce d'emblée que Nirad C. Chaudhuri, « critique interne de la civilisation indienne », se situe dans le camp des admirateurs inconditionnels de l'Occident, de ceux qui cherchent à se faire occidentaux et à « battre l'Occident par la force de (leur) occidentalité acquise », tant dans le domaine de la culture que dans celui de la religion et de la morale.

Les grandes figures de la Renaissance bengalie qui apparaissent dans *The Autobiography of an unknown Indian* sont peu nombreuses. Sur le plan littéraire, c'est Michael Madhusudan Dutt (1824-1873), « le premier grand poète bengali moderne », « champion

et martyr de l'humanisme bengali », qui domine indéniablement et que Chaudhuri place aux côtés de Shakespeare¹², « symbole et pierre de touche de la culture littéraire pour les Bengalis du dix-neuvième siècle ». De Bankim Chandra Chatterji¹³ (1838-1894) il est fort peu question, alors qu'un film comme *Charulata* (de S. Ray)¹⁴ dont l'action se déroule en 1879, au cœur, donc, de la Renaissance bengalie, se place d'emblée sous le signe littéraire de celui qu'on a appelé « le père du roman moderne bengali ». Aux yeux de Nirad Chaudhuri, Bankim semble être essentiellement le créateur du nationalisme hindou et l'auteur du chant patriotique *Bande mataram*.

La culture humaniste d'un jeune Bengali de cette époque n'eût toutefois pas été complète¹⁵ sans un apprentissage du sanskrit. Mais il s'agissait moins, semble-t-il, de l'étude traditionnelle du sanskrit des prêtres et des familles de *pandit(s)* (comme c'était le cas pour Ishwarchandra Vidyāsāgar) que de celle, de seconde main, des orientalistes européens¹⁶ et de leurs disciples indiens. L'apprentissage du « nouveau » sanskrit – un sanskrit sorti de la sphère purement brahmanique et exposé à d'autres contacts – donnait à l'Indien moderne, précise Chaudhuri, une vision de l'antiquité hindoue à la fois plus juste *historiquement* et plus compréhensible.

Quant aux influences qui ont le plus marqué son enfance et son adolescence sur le plan religieux et surtout moral, ce sont, explique-t-il dans *The Autobiography*¹⁷, outre un polythéisme à la fois anthropomorphique et panthéiste, le brâhmoïsme monothéiste et le revivalisme hindou tel que le prêchaient Bankim Chandra Chatterji et Swami Vivekānanda.

La culture

Michael Madhusudan Dutt

Madhusudan Dutt qui exhibait avec panache, tant dans son mode de vie que dans ses idées, une « occidentalisation flamboyante » – selon la formule d'Ashis Nandy – avait embrassé le christianisme de l'Eglise anglicane et déclarait qu'il se souciait de l'hindouïsme comme d'une guigne¹⁸. Il chercha d'abord désespérément à se faire un nom dans la littérature anglaise, mais dix ans plus tard, il retourna à sa langue maternelle. Dans une lettre de 1865 à un ami d'enfance - écrite paradoxalement en anglais -, il enjoint ses compatriotes de parler dans leur propre langue quand ils veulent parler au monde¹⁹.

Bankim Chandra Chatterji qui avait, lui aussi, commencé à écrire en anglais fait écho au poète en avril 1872 dans le tout premier numéro de son journal *Bangadarshan* :

Je ne nourris aucun ressentiment envers la langue anglaise ou les Anglais... Il faut étudier l'anglais le plus possible, (mais) l'argent massif est préférable à l'argent doré, et un vrai Bengali à un Bengali qui joue à l'Anglais... Le Bengale ne progressera pas tant que les gens éduqués et cultivés, les érudits et les intellectuels ne s'exprimeront pas en bengali.

Imprégné de l'enseignement de Dutt, Nirad Chaudhuri avait pris la décision de ne plus écrire en anglais qu'à des fins pratiques, ce qui n'était guère facile à une époque où le bilinguisme était imposé. Il fit pourtant le chemin inverse et finit par se tourner résolument vers l'anglais. Peut-être suite à ce qu'il appelle la « replongée du Bengale dans la barbarie », une « replongée » qu'avec son extrémisme coutumier, il compare à celle de l'Allemagne sous les Nazis.

Chaudhuri explique d'un point de vue purement littéraire et donc superficiel pourquoi les bizarreries du *Meghnâdvah Kāvya*, reprise du *Râmâyana* qui doit beaucoup à Homère et à Virgile mais aussi à *L'Enfer* de Dante et au *Paradis perdu* de Milton, le heurtaient et le fascinaient tout à la fois quand il était enfant. « Quand nous pensions aux démons et aux dieux (car Râma était un dieu, incarnation de Vishnu lui-même), Dutt pensait aux Troyens et aux Achéens. »

En réalité, l'épopée de Dutt n'était pas seulement une œuvre brillante, pétrie de culture classique occidentale, c'était aussi une tentative, comme le fait remarquer Ashis Nandy, pour redéfinir la mythologie populaire, en l'occurrence le *Râmâyana*, de manière à épouser la dynamique d'une transformation des valeurs sous l'impact du colonialisme. Ainsi le renversement des rôles de Râma et Râvana dans le *Meghanâdvad Kāvya*, que M. M. Dutt présente comme dressés l'un contre l'autre, tels deux rivaux modernes, ou plus précisément le critère qui a présidé à ce renversement répondait-il directement à la situation coloniale, tout en s'inscrivant dans une tradition de contestation très vivante en Inde, en particulier dans le sud²⁰. A « Râma et sa racaille²¹ » – « pseudo-ascètes efféminés et impuissants, austères non par choix mais par faiblesse », commente Ashis Nandy²² – Dutt opposait les *rakshasa(s)*, héros modernes de l'action courageuse et efficace, toujours prêts à relever les défis et techniquement supérieurs. Des aspects jusque-là récessifs de la culture indienne comme la virilité démoniaque des *rakshasa(s)* se trouvaient désormais assumés à ses yeux par la nouvelle culture coloniale d'esprit prométhéen, acquérant de la sorte une visibilité de premier plan. C'était une manière pour lui d'incorporer les valeurs de l'Occident dans la culture indienne. Et sans doute Nirad Chaudhuri y était-il déjà obscurément sensible, lui qui, plus tard, ne pourrait se reconnaître que dans une Inde susceptible, grâce à sa valeureuse dureté, de rivaliser avec l'Occident, autrement dit dans l'Inde de la *kshatriya*-ité, au sens de vertu martiale, virilité, bravoure.

La religion et la morale

Râm Mohan Roy (1772-1833)

La famille de Nirad Chaudhuri était de religion brahmoïste. Râm Mohan Roy, fondateur, en 1828, de la *Brahmo Sabhâ* qui ne tarde pas à devenir le *Brahmo Samaj*²³, avait introduit, dans la culture de la classe moyenne urbaine et cultivée déjà éloignée, sous l'effet de l'intrusion coloniale, des valeurs traditionnelles, les idées de religion organisée, de texte sacré, de monothéisme et surtout de divinité patriarcale. C'est ainsi que naquit

un peu plus tard, vers 1860, le mouvement religieux du brahmoïsme, « application du christianisme à l'hindouisme ²⁴», selon Nirad Chaudhuri qui ne craint pas de le baptiser, si j'ose dire, de « Protestantisme hindou » quand Ysé Tardan-Masquelier²⁵ préfère parler de « déisme universaliste qui ferait la synthèse entre le dieu des philosophes et le *brahman* neutre, impersonnel, du monisme vedântin ». En réalité, Râm Mohan Roy avait cherché, sans doute sous la double influence des valeurs chrétiennes de l'unitarisme et de la philosophie des Lumières, à *épurer* l'hindouisme de ce qu'il considérait comme des sédiments accumulés par les âges : le culte des idoles, l'esprit de caste, la *sati* (le sacrifice des veuves), au nom du retour à un védisme des origines. À cette synthèse se conjuguaient un réformisme social prônant la démocratisation du savoir sacré par le biais de traductions en bengali et en anglais, une relative libération de la femme et l'assouplissement du système des castes, dimension dont Nirad Chaudhuri ne semble pas s'être soucié davantage que Michael Madhusudan Dutt.

Bankim Chandra Chatterji (1838-1894) et Vivekânanda (1863-1902)

Ce « mouvement protestant au sein de l'hindouisme » entraîna fatalement, en réaction, un mouvement de contre-réforme, écrit Chaudhuri, et les quatre dernières décennies du dix-neuvième siècle furent en quelque sorte vivifiées et fécondées par la rivalité entre le *Brahmo Samaj* et le revivalisme hindou représenté par Bankim Chandra Chatterji et Vivekânanda. Rivalité que l'on retrouve au cœur du roman de Tagore, *Gora*, et qui, à un moment, dresse l'un contre l'autre deux amis de longue date, Gora, néo-hindouiste fervent, et Binoy, plus proche du *Brahmo Samaj* cher à Paresch Babu. Gora y apparaît dans un premier temps comme « l'incarnation de la révolte contre la modernité », autrement dit contre l'esprit de l'entreprise coloniale auquel sont attachées les confessions chrétiennes. D'où son hostilité au *Brahmo Samaj* trop proche de la Philosophie des Lumières comme du christianisme et donc doublement inféodé à l'Occident. Pour rien au monde, il ne reconnaîtrait, à l'instar de Haran Babu, membre actif du *Brahmo Samaj*, que la domination anglaise a été pour l'Inde une faveur de la Providence. Ce à quoi souscrit justement Nirad C. Chaudhuri dans sa dédicace à l'Empire britannique tout en notant par ailleurs, comme à regret : « Tagore lui-même, hindou libéral s'il en fut, se sentit attiré vers ce néo-hindouisme. »

En tant qu'esprits « vraiment conservateurs » ennemis de toute idée de culture purement séculier, écrit Nirad C. Chaudhuri²⁶, « c'est à leur propre religion, leur religion *nationale* qu'ils (Bankim Chandra Chatterji et Swami Vivekânanda) demandèrent de leur fournir les fondements de la culture religieuse qu'ils avaient en si haute estime. »

Cependant, explique Ashis Nandy, bien que Bankim appartienne comme Vivekânanda à la tradition la plus profondément réactionnelle des réponses indiennes au colonialisme, il a toujours accordé une place authentique à l'Occident dans la civilisation indienne. En effet, dans ses romans (*Anandamath*, « Le « Monastère de la félicité » en particulier) et essais (notamment l'essai sur Krishna), il tente de proposer un nouveau cadre de culture

politique projetant dans le passé hindou, âge d'or²⁷ dont seraient prétendument déchus les hindous contemporains, les qualités censées assurer aux chrétiens leur force. Ces qualités, nul besoin de les emprunter directement au christianisme comme Râm Mohan Roy, puisqu'elles existent chez les *sannyâsîs* (renonçants hindous) dont Bankim fait les héros de son roman historique *Anandamath*. C'est précisément leur « occidentalité » qui confère à ces *sannyâsîs* le sens de l'histoire et les incite à préférer une religion organisée, et surtout leur rend le *Raj* acceptable « comme phénomène transitoire mais historiquement incontournable et légitime en termes hindous²⁸. » Dans son *Krishnacharitra*, Bankim chercha à ériger Krishna en divinité traditionnelle majeure et en fit un dieu doué, à l'instar des *sannyâsîs*, d'une conscience historique, un dieu mâle, adulte, « respectable », un « dur » qui défendait l'hindouisme en tant que religion véritable et qui n'avait plus rien à voir avec le dieu enfant plein de contradictions ni avec l'adolescent joueur de la *Bhakti*.

Vivekanânda, « plus prosélyte²⁹ que théoricien », note Chaudhuri, partageait avec Bankim Chandra Chatterji nombre de ces idées : la volonté de transformer l'hindouisme en une religion structurée comportant un clergé, une Église et des missions organisées ; l'acceptation de la notion occidentale d'histoire linéaire et de son corollaire, le monothéisme ; un certain puritanisme et un ascétisme pragmatiques.

En dépit de leurs différences théoriques et de leurs réactions apparemment opposées au colonialisme, brahmoïsme et revivalisme ont un point commun : un « extrémisme éthique »³⁰, fondé pour l'un sur un puritanisme chrétien et pour l'autre sur la tradition spécifiquement hindoue de l'ascétisme. Cet extrémisme, Nirad Chaudhuri ne l'explique pas par une étroitesse d'esprit, mais par une perception aiguë du caractère faible et efféminé des Indiens. Le portrait qu'il trace des Indiens, incapables, « dans leur indianité candide », de comprendre et *a fortiori* d'acquiescer une haute vertu comme la *sophrosyné*³¹ grecque, en dit long sur le mépris qu'il leur porte, et donc sur sa haine de soi.

Ce mépris pour les Indiens, « sujets féminins, passifs, tournant le dos à la vie et à ce monde », il le partage dans une certaine mesure avec un Vivekanânda par ailleurs convaincu de la supériorité de l'hindouisme, « Mère des religions »³², mais acharné à exhorter les misérables hindous à s'aligner sur la supériorité culturelle de l'Occident.

Telle est sans doute la raison pour laquelle Nirad Chaudhuri rejette avec une extrême virulence l'idée d'une Inde non-violente, qu'elle soit celle d'Asoka, au troisième siècle avant Jésus-Christ, ou celle de Gandhi³³, sans songer que certains traits récessifs ou minoritaires du christianisme, et donc de l'Occident, entrent en consonance avec des éléments de la vision du monde hindouiste et bouddhiste (Gandhi ne dit-il pas avoir puisé son idée de la non-violence dans le Sermon sur la montagne de l'Évangile de Matthieu ?)

Il n'y a pas un mot de non-violence dans la théorie ou la pratique du politique par les

Hindous, écrit-il dans *The Continent of Circe* (cité par Ashis Nandy, p. 94).

Dénigreur professionnel de la spiritualité indienne, « inversion des gourous modernes, », selon Ashis Nandy, Nirad Chaudhuri ne parvient pas à « pardonner à l'Inde de n'être ni une copie conforme de l'Occident ni un franc opposant de l'Occident ». Les Naipauls et les Chaudhuris, poursuit-il, « détestent la confusion de l'autodéfinition de l'Indien plus encore que ce qu'ils voient comme les pires échecs de la société »³⁴.

À cette réponse en termes d'allégeance comme aux formes de contestation « adossées à l'ardeur meurtrière des passions morales » (ainsi les versions nationalistes et modernes de l'hindouisme), Ashis Nandy oppose une autre réponse, infiniment plus discrète mais aussi plus authentique, une réponse faisant appel à l'exercice d'une « difficile liberté ». Il s'agit de celle d'Ishwarchandra Vidyâsâgar (1820-1891) qui, bien que profondément marqué par la pensée rationaliste et lui-même agnostique, vécut comme un *pandit* orthodoxe et formula sa contestation en termes indigènes. Pionnier et militant de la cause vernaculaire (c'est le « père de la prose bengalie »), homme d'action, réformateur de mœurs³⁵, Vidyâsâgar – nom qui signifie « océan de savoir » mais aussi « océan de compassion » – fut l'un des rares individus³⁶ « intégralement eux-mêmes et fécondés par le choc des cultures [...] au dix-neuvième siècle », pour reprendre les termes de son biographe Amalesh Tripathi. Ce « modernisateur traditionnel », dont Madhusudan Dutt a écrit quelque part qu'il avait « les vues profondes d'un ancien sage, l'énergie d'un Anglais et le cœur d'une mère bengalie », n'était ni dans la posture de l'admirateur inconditionnel ou de l'imitateur servile ni dans celle de l'ennemi farouche ou du contrevenant tragique qui ne diffère de la première qu'en apparence. À l'inverse de Bankim et de Vivekanânda, explique Ashis Nandy, il se refusa à utiliser l'imagerie de l'âge d'or hindou, rejeta les idéologies de la virilité et de la maîtrise adulte, et, écartant l'idée d'un jeu égal avec l'Occident, il renonça à construire une nation de super-hindous et à voir dans l'hindouisme le plus puissant antidote à l'usurpation de l'Occident en matière de culture. Le fait que son diagnostic sur l'hindouisme ne procédât pas d'un complexe d'infériorité ni d'une haine de soi mais de la perception des contradictions inhérentes à l'hindouisme n'était sans doute pas étranger à cette attitude.

Bibliographie

Chaudhuri (Nirad C.), *The Autobiography of an Unknown Indian*, New York: NYRB, 2001.

Ganguly (Suranjan), *Satyajit Ray, In Search of the Modern*, Lanham, Maryland: The Scarecrow Press ("Filmmakers Series"), 2007 (1958).

Nandy (Ashis), *L'Ennemi intime, Perte de soi et Retour à soi sous le Colonialisme*, Fayard, coll. « Les Quarante Piliers », Paris 2009.

Notes

1 • *L'Ennemi intime, Perte de soi et Retour à soi sous le colonialisme*, traduit par Annie Montaut et préfacé par Charles Malamoud, Fayard, coll. « les quarante piliers », Paris, 2007 (Oxford University Press, New Delhi, 1983).

2 • « On date habituellement la mainmise britannique sur le Bengale de la bataille de Plassey (1757), écrit Eric Meyer (in *Une Histoire de l'Inde, Les Indiens face à leur passé*, Albin Michel, coll. « Planète Inde », Paris, 2007, p. 212), mais elle a été en fait préparée dès le milieu du siècle, et ne devient définitive qu'à la fin de la guerre de Sept Ans, à l'issue de la bataille de Baksar (1764). »

3 • The idea of a « Renaissance » is clearly western in origin, écrit Bernard Cohn (in « The census, Social Structure and Objectification in South Asia ») ; it draws directly on Western historical experience as well as on the Western form of historical thinking, which is linear, in which it was possible for Humanists to see the past in relation

to themselves and to think of a process by which the past is redefined, and purified and selected aspects of it utilized for models or prescriptions for behaviour in the present. [...] There has been an attempt to broaden the concept of "Renaissance" to cover the movement of cultural change brought about by the contact of Asian societies with the ideas and forms of thought developed in Western Europe."

4 • La Réforme, mouvement religieux du seizième siècle qui fonda le protestantisme et voulait ramener la religion à son état primitif, y avait suivi de peu la Renaissance.

« [...] the two movements [...], écrit Nirad Chaudhuri à propos du Bengale, recapitulated the connexion seen previously in history between the Renaissance and the Reformation in Europe" (*The Autobiography of an unknown Indian*, New York: NYRB, 2001 (London: Macmillan, 1951).

5 • Dès 1817, selon Nirad Chaudhuri, avec la fondation à Calcutta du célèbre *Hindu College*. Laquelle fut précédée, en 1800, par celle de Fort-William College, établissement voué au développement des langues vernaculaires qui avait pour but la formation des jeunes recrues britanniques de la Compagnie. Il se révéla un lieu privilégié d'échanges entre les lettrés indiens et les enseignants européens.

6 • « If I were asked to specify when the signs of decay made their first appearance I should say in the years between 1916 et 1918 », précise Nirad C. Chaudhuri (*op. cit.*, p. 192).

7 • *Satyajit Ray, In Search of the Modern* (The Scarecrow Press, Inc., Lanham, Maryland, U.S., 2007), p.59.

8 • d., p. 86.

9 • Ce que conteste Andrew Robinson dans sa biographie de Ray (*The Inner Eye*, I.B. Tauris, London, 2004): "It is wrong to think of Ray as the "Last Bengali Renaissance Man", as many have liked to do; though he imbibed much from the literature and music from that period, he rejected its typical attitudes as superficial, rhetorical and uncreative [...]."

"Given Ray's close identification with the Bengali Renaissance (he has been described as his last representative), écrit dans le même sens Suranjan Ganguly (*op. cit.*, p. 59), one would expect *Charulata* to be a celebration. Instead, he seems eager to critique many of its widely held assumptions. But then, contrary to popular belief, his enthusiasm for the renaissance has never been unconditional."

10 • Telle est, nous dit Charles Malamoud dans la préface à l'édition française du livre, l'étiquette professionnelle qu'il accepte.

11 • Qui a valu à Nirad C. Chaudhuri, entre autres griefs, d'être rejeté par beaucoup « comme désespérément anti-indien et pourvoyeur de l'Occident en Orient » (Ahis Nandy, *op. cit.*, p. 93).

12 • Il est nourri de ces deux auteurs depuis son plus jeune âge : il a à peine neuf ans quand son père lui fait apprendre par cœur de longs passages de son grand poème épique, le *Meghnâdvah kâvya*, précisant qu' « un Bengali incapable de lire correctement les vers libres de Michael Madhusudan Dutt ne saurait être considéré comme une personne bien éduquée et cultivée » (*The Autobiography, op. cit.*, p. 198) ; il a une dizaine d'années quand son père lui fait apprendre par cœur le rôle de Cassius dans *Julius Caesar*.

13 • Dont Chaudhuri dit qu'il avait probablement « l'intellect le plus puissant et l'esprit le mieux fait du dix-neuvième siècle » mais sans s'attarder sur ses qualités littéraires exceptionnelles.

14 • Ses films, ceux de la première période surtout, retracent en quelque sorte - dans le désordre - l'histoire des relations entre Orient et Occident avant et après l'Indépendance. Outre *Charulata*, il faut citer *Devi* (1960) dont l'action se situe vers 1860 et qui traite de la collision Est/Ouest, tradition/modernité là où elle est la plus frontale, autrement dit au niveau du religieux. Quant à *La Maison et le Monde*, qui date de 1984 et n'appartient donc plus à la première période, elle renvoie à une époque particulièrement troublée sur le plan politique, celle de la partition du Bengale (1905).

15 • Pour l'être vraiment, elle aurait dû inclure aussi, semble laisser entendre Nirad Chaudhuri, la culture islamique. Il note en effet avec une surprise teintée de regret l'ignorance quasi-totale de cette culture dans laquelle on l'a laissé enfant, alors même qu'elle était l'héritage spirituel et intellectuel de près de la moitié de la population du Bengale et que sa famille originaire du Bengale oriental était en contact quotidien avec des Musulmans. « En cela, écrit-il (*op. cit.*, p. 205), nous étions fidèles aux traditions de la culture indienne moderne, telle qu'elle avait été modelée par ses créateurs au dix-neuvième siècle. Cette culture n'était pas précisément hostile à l'Islam, mais elle ignorait complètement les musulmans. »

16 • Ainsi William Jones, fondateur de l *Asiatic Society de Calcutta* en 1784, qui révéla à l'Europe une culture qu'il considérait comme l'égale de l'Antiquité grecque.

17 • *Op. cit.*, p. 216.

18 • « I don't care a pin's head for Hinduism, I love the grand mythology of our ancestors » (Lettre à Rajnarain Basu, 1860).

19 • "Let those who feel that they have springs of fresh thought in them fly to their mother tongue", déclare-t-il (cité par Nirad Chaudhuri, *op. cit.*, p. 201).

20 En outre, précise Ashis Nandy (*op. cit.*, pp. 60-61), « Râma [...], bien que divin, n'a pas toujours été considéré comme le paragon du bien. A la différence des dieux sémites, il était plus humain, conjuguant plus ouvertement le bien et le mal, le courage et la lâcheté, le principe mâle et le principe féminin. Râvana également n'a jamais été figuré dans la tradition comme intégralement mauvais. On voyait en lui un détenteur d'authentiques pouvoirs spirituels, capables de réels exploits. »

21 • " People here grumble that the heart of the poet is with the Rakshasas. And it is the real truth. I despise *Râm and his rabble*, but the idea of Râvana elevates and kindles my imagination" (Lettre à Rajnarain Basu, 1860).

22 • *Op. cit.*, p. 61.

23 • i Nirad C. Chaudhuri la définit comme « the association of Hindu monotheists ». Plus précisément, il

s'agissait d'une association d'intellectuels indiens cherchant à réformer l'hindouisme par un christianisme non pas institutionnel mais essentiellement éthique à orientation altruiste.

24 • « Ainsi, ajoute-t-il, le sikhisme fut-il une application de l'Islam à l'hindouisme. »

25 • *L'Hindouisme*, Bayard Éditions, coll. « Religions en dialogue », Paris, 1999, p. 303.

26 • *Op. cit.*, p. 216.

27 • Où Bankim et Vivekânanda voient en quelque sorte une version ancienne de l'Occident moderne.

28 • Ashis Nandy, *op. cit.*, p. 64.

29 • Il s'inspira des méthodes introduites par les missionnaires chrétiens pour diffuser un message qui se présente souvent comme traditionnel - même s'il s'agit le plus souvent d'une tradition réinventée - et développer une forme de pratique socio-religieuse plus fondée sur l'action que sur la contemplation.

30 • Selon l'expression de Nirad Chaudhuri, *op. cit.*, p. 227.

31 • A notion « which, to quote Sir Richard Livingstone, stands for self-control, balance, sanity, and reasonableness ; avoidance of extremes of action, speech and thought ; a rightness of mind which brings harmony into a personality or life. » (*The Autobiography, op. cit.*, p. 227)

32 • « Je vous salue au nom de la Mère des religions », s'écrie-t-il lorsqu'on le charge de prononcer l'allocution d'ouverture du Parlement des Religions de Chicago en 1893. « Si cette affirmation n'a aucune consistance sur le plan historique », commente Ysé Tardan-Masquelier (*op. cit.*, p. 18), elle révèle un nouvel état d'esprit. »

33 • A sa vision on peut opposer celle de Nehru dans *Discovery of India*.

34 • Ashis Nandy, *op. cit.*, p. 132.

35 • Il milita au grand scandale de la haute société contre la polygamie et en faveur du remariage des veuves qu'il aida de ses deniers et ouvrit plus de mille écoles pour les femmes.

36 • salué en ces termes par Tagore dans l'essai qu'il lui a consacré : « Il est parfois d'étranges dérogations du Créateur à ses règles : comment comprendre que, là où Vishvakarmâ a bâti quarante millions de Bengalis, il lui ait aussi pris la fantaisie de façonner deux ou trois êtres humains ? » (cité par Philippe Benoît dans son étude sur Vidyâsâgar, in *Bulletin d'Études Indiennes*, n° 20.1, 2002).