

Tagore et l'Europe. Tiers médiateurs, destinataires multiples et changements d'échelle

L'écrivain Rabindranath Tagore (1861-1941) demeure, selon le mot d'Amartya Sen, « une figure majeure de la littérature millénaire du Bengale » qui continue de rayonner au Bangladesh et en Inde, mais s'il est oublié aujourd'hui en Europe, voire dans le monde où l'on note, de fait, « son éclipse quasi-totale »¹, il n'en allait pas du tout de même dans les années 1910-1920. Il y a exactement un siècle, Tagore était en effet immensément célèbre, non seulement dans l'empire des Indes, mais aussi dans l'ensemble du continent européen et même dans le monde, au point d'être le premier Asiatique vivant à jouir d'une renommée littéraire réellement internationale et le premier également à obtenir le prix Nobel de littérature. L'événement eut lieu en 1913 et pour prendre toute sa mesure, on peut simplement rappeler qu'en 1907, c'est Rudyard Kipling qui l'eut et qu'il fallut attendre 1968 pour qu'un autre écrivain asiatique, le Japonais Yasunari Kawabata, le reçoive à son tour.

La renommée de Tagore et de son œuvre dans l'Europe des premières décennies du xx^e siècle a toutefois donné lieu en Inde comme en Occident à des études pour le moins mitigées quant au degré effectif de reconnaissance dont elle témoignerait. Qu'ils soient inspirés par la critique saïdienne de l'orientalisme, comme Bikash Chakravarty, ou par la critique bourdieusienne de la domination symbolique, comme Pascale Casanova, nombre d'auteurs considèrent que la reconnaissance du poète bengali fut un jeu de dupe, puisqu'il aurait été nié dans sa singularité poétique et dans son ancrage culturel et outrageusement reconduit soit à une indianité nourrie de lieux communs spiritualistes occultant ce que son œuvre pouvait contenir de menaçant pour l'impérialisme anglais, soit à une anglicité qu'il aurait adoptée aux dépens de sa culture d'origine au point d'illustrer l'acculturation des élites indiennes et la réussite évidente de la colonisation anglaise dans

1. Amartya Sen, « Tagore et son Inde » [1997], in *L'Inde. Histoire, culture, identité* [2005], traduit de l'anglais par Christian Cler, Paris, Odile Jacob, 2007, pp. 111-112.

le domaine éducatif². Mais peut-on parler d'une domination des centres londonien, parisien et plus largement européen sur une périphérie indienne qui n'aurait d'autre choix que d'être reconnue soit comme le témoignage d'un passé lointain idéalisé à titre d'antidote de la modernité européenne permettant de restaurer un holisme perdu, soit comme celui d'un esprit à la remorque désireux de se mettre à l'heure de la modernité occidentale et devant en passer par la négation d'elle-même, de sa propre temporalité historique et de son expression linguistique originale ?

La traduction et la réception européenne de Tagore demeurent en fait des phénomènes complexes qui sont l'objet de médiations multiples. Il faut ajouter que Tagore n'est pas simplement lu en Europe et que lui-même ne s'adresse pas qu'aux Européens : il destine aussi sa réflexion à l'Inde, à l'Asie et, plus encore peut-être, à l'humanité comme entité globale. Les tiers médiateurs variés, les destinataires multiples et les changements d'échelle contribuent ainsi à sa réception sur le continent, tandis que, dans le même mouvement, le poète lui-même est loin d'être passif – symboliquement orientalisé ou dominé – dans ce processus.

DE L'ANGLETERRE ET DE L'ANGLAIS AU RESTE DE L'EUROPE ET AUX AUTRES LANGUES EUROPÉENNES

C'est avec *Song Offerings*, un recueil poétique traduit par ses soins du bengali à l'anglais, que les œuvres de Tagore commencent à paraître en Angleterre, d'abord dans une édition limitée publiée par l'India Society en novembre 1912, puis dans une édition à destination du grand public par Macmillan en mars de l'année suivante. Dès avant le prix Nobel de 1913, les titres en anglais se multiplient : les recueils poétiques *The Gardener* et *The Crescent Moon*, la pièce de théâtre *Chitra* et encore le recueil d'essais *Sadhana*. C'est au contraire essentiellement à la suite du prix qui le fait connaître que l'œuvre se diffuse rapidement sur le continent européen, d'abord dans de multiples revues puis par des publications en nom propre. D'un point de vue quantitatif, les traductions de Tagore constituent un mouvement de grande ampleur à l'échelle du continent. De 1913 à 1919, la NRF vend ainsi 6 600 exemplaires de *L'Offrande lyrique*, traduction française de *Song Offerings* par André Gide, ce qui place le recueil en sixième position dans les ventes de la maison et fait de lui la seule œuvre poétique et la seule œuvre d'origine étrangère parmi les dix meilleures ventes des années 1910. D'autres chiffres pourraient être mentionnés, mais ce qu'il faut retenir, c'est que Tagore devient un écrivain connu dans l'Europe entière, que ses voyages sur le continent rendent encore plus célèbre dans les années 1920 : de nombreuses personnalités le rencontrent (Henri Bergson

2. Bikash Chakravarty, « Introduction », in *Poets to a Poet 1912-1940*, Calcutta, Visva-Bharati, 1998, pp. 37-38 ; Pascale Casanova, *La République mondiale des Lettres*, Paris, Le Seuil, 1999, p. 211.

en France, Albert Einstein en Allemagne, Benedetto Croce en Italie, etc.), le grand public écoute ses conférences (à l'université de Strasbourg, à la Kaiser-Wilhelm-Universität de Berlin, aux Hibbert Lectures à Oxford), il se rend aux expositions de ses peintures (à Paris, Londres, Berlin ou Moscou en 1930) et il assiste aux multiples représentations de ses pièces de théâtre. Tagore inspire même certains poètes ou écrivains (comme l'Espagnol Juan Ramón Jiménez ou l'Allemand Hermann Hesse) et de nombreux compositeurs de musique (le Tchèque Leoš Janáček, le Français Darius Milhaud, l'Autrichien Alexander von Zemlinsky).

Un premier fait notable : cette diffusion opère le plus souvent en deux temps (de l'Inde à l'Angleterre puis de l'Angleterre à un pays du continent) et met donc en jeu trois langues (le bengali, l'anglais et une autre langue européenne). Rares sont les traductions directes du bengali vers une des langues du continent. Des années 1910 à la Seconde Guerre mondiale, dans les espaces de traduction les plus périphériques, il n'est pas rare que, en fonction de l'identité du traducteur, une quatrième langue vienne même s'interposer entre le bengali, l'anglais et la langue cible. Si on prend l'exemple des traductions de Tagore en bulgare, on se rend compte qu'elles sont faites depuis les langues les plus variées : c'est depuis l'anglais qu'est traduit *Song Offerings* en 1920 et *Fruit-Gathering* en 1922, mais *The Gardener* est traduit depuis l'italien en 1918 et depuis le russe en 1927, *The Home and the World* et *Four Voices* sont traduits depuis le français en 1922 et 1925, tandis que *Gora* et *Night of Fulfilment* paraissent en 1927 traduits depuis l'allemand.

Cette superposition des traductions implique une série de filtrages idéologiques et esthétiques dont Tagore n'est qu'un des agents et qui donnent lieu à de multiples processus de transformation et d'appropriation. La manière dont lui-même a profilé sa propre traduction à destination du public anglais et plus largement occidental est à présent bien établie. Si Tagore entreprend une telle démarche, c'est en effet pour conquérir un lectorat plus large, ce qui exige le passage d'une langue locale à une langue internationale, passage qui correspond également à celui de la langue maternelle à la langue de la puissance coloniale. Mais il opère ce passage à l'anglais en toute connaissance de cause et, plutôt que de domination, il faut parler d'un sens aigu du placement symbolique et des possibilités offertes par l'état de la littérature en Europe.

Ce sens du placement, Tagore l'exerce d'abord dans la traduction de ses poèmes en simplifiant sa langue à l'usage d'un public qu'il sait être différent du public bengali : d'un côté, la mise à l'écart de toutes les allusions trop précises à la culture hindoue facilite la compréhension du lecteur occidental et donne aux poèmes un aspect universel ; de l'autre, le choix de la prose en lieu et place du vers s'accompagne d'une prosaïsation plus large qui conduit le poète à limiter l'aspect chanté de ses poèmes (très important au Bengale), en particulier par l'effacement de nombreuses répétitions et par de fréquents élagages, par exemple en fusionnant plusieurs poèmes pour n'en faire qu'un seul. En euphémisant ce que sa poésie pourrait avoir

de trop oriental, en la purifiant de ses traits vernaculaires les plus apparents, tout en lui laissant un halo de spiritualité suffisant pour que demeure son étrangeté, Tagore met en œuvre une stratégie concertée de déprovincialisation et d'universalisation de son œuvre comparable à celle de Kafka, de Beckett ou de Borges tels que les décrit David Damrosch³.

À cela s'ajoute le fait qu'il joue lui-même de son image de sage oriental afin d'asseoir son autorité et son rayonnement sur ses interlocuteurs européens. Le vieil homme impassible au nez droit et à la longue barbe blanche, habillé dans sa tunique claire et discourant avec noblesse et comme inspiré par le divin tel qu'il apparaît dans nombre de portraits n'est pas seulement une production occidentale ; c'est au moins une coproduction indo-occidentale qui correspond, d'un côté et sans aucun doute, à une production orientaliste de l'Europe dérivée du développement scientifique des études indianistes depuis la fin du XVIII^e siècle, mais aussi d'un autre côté, à la conviction tagorienne d'un message oriental qu'il convient de délivrer à l'Occident. Tel est le coup de force opéré par le poète indien : il fait entrer sa poésie dans la modernité poétique européenne, tout en répondant à la demande européenne d'une poésie qui serait liée aux plus anciennes et illustres traditions spirituelles.

Cette programmation par Tagore lui-même de sa réception européenne ne doit toutefois pas conduire à dissimuler le rôle fondamental que jouent également les différents contextes nationaux. D'une manière très générale, la superposition des traductions implique un décalage temporel des publications continentales par rapport aux publications anglaises, et ce retard, qui peut durer de quelques années à plus de deux décennies selon les œuvres, n'est pas sans conséquence. En effet, la première vague de traductions des œuvres de Tagore en anglais a lieu en 1912 et les retraductions continentales commencent bien l'année suivante, mais la Première Guerre mondiale qui survient un an plus tard interrompt brutalement le processus jusqu'à la fin du conflit. Le contexte européen est alors bouleversé à maints égards. L'Europe triomphante de 1912-1913 n'est pas l'Europe du début des années 1920, à la fois appauvrie et ébranlée dans sa domination planétaire et dans les fondements de sa civilisation. La réception de l'œuvre de Tagore s'en trouve elle aussi transformée.

Lorsqu'il arrive à Londres en juin 1912 et qu'il est introduit par le peintre et critique d'art William Rothenstein qui a fait sa connaissance au Bengale, Tagore devient presque immédiatement le centre d'attraction de l'élite littéraire la plus influente d'Angleterre, il se lie avec Yeats mais aussi Ezra Pound et se trouve introduit auprès de Bertrand Russell, George Bernard Shaw, T. E. Lawrence ou H. G. Wells⁴. L'Angleterre est alors au

3. David Damrosch, *How to Read World Literature?*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2009, p. 108. Pour plus de précision : Guillaume Bridet, *L'Événement indien de la littérature française*, Grenoble, Ellug, coll. « Vers l'Orient », pp. 204-216.

4. Pour la relation entre Tagore et Rothenstein et plus largement pour sa réception anglaise : Mary M. Lago, *Imperfect Encounter*, Cambridge, Harvard University Press, 1977.

sommet de sa puissance impériale et, plus largement, l'Europe règne sur le monde. La réception de Tagore est fortement marquée par ce contexte qui conduit les uns à le rejeter parce qu'il est indien, et les autres à l'accepter en l'anglicisant ou en l'eupéanisant. Dans le contexte d'une domination incontestée, certains Européens se montrent ouverts à une influence orientale qui ne les menace nullement, d'autant plus qu'ils ne l'identifient pas comme telle et qu'ils ne voient en elle qu'un miroir d'eux-mêmes et une justification de la politique coloniale. *Gitanjali* n'est pas lu comme un recueil indien mais comme un recueil anglais où l'Est vient converger avec l'Ouest pour manifester l'existence d'une culture universelle⁵. Dans leur introduction respective au recueil, le poète irlandais William Butler Yeats comme l'écrivain français André Gide succombent exemplairement à ce mouvement de désindianisation. Renonçant pour la plus grande part à situer Tagore dans son milieu, ils placent en effet très vaguement sa poésie en langue anglaise sous le signe de la sacralité et la considèrent comme le témoignage vivant d'une civilisation où la rupture de la modernité n'a pas encore eu lieu, qui pourrait permettre à l'Europe de retrouver le fil de son histoire et de renouer avec sa spiritualité perdue.

Après la Première Guerre mondiale, la réception de Tagore change du tout au tout en Angleterre, tandis que ses traits déjà identifiés avant 1914 s'enrichissent sur le continent européen. Si l'aura de Tagore décline à grande vitesse en Angleterre pour des raisons de nature fort différente – évolution poétique de ses principaux soutiens qui se détachent de lui, piètre qualité de la traduction de ses œuvres ou réduction de son image à celle d'un sage oriental plutôt fade et qui finit par lasser –, l'explication majeure est toutefois de nature politique. Avant la guerre en effet, Tagore présente un visage qui ne heurte pas l'impérialisme anglais. Alors qu'en 1905 il s'était opposé à la partition du Bengale décidée par Lord Curzon, il s'est en effet peu à peu retiré de la politique et s'est désolidarisé des actions nationalistes de ses compatriotes qu'il juge trop hostiles à l'Occident. La collaboration entre l'Est et l'Ouest, et non la rupture, telle est alors à ses yeux la condition d'une indépendance future de l'Inde qui soit autre chose qu'une régression. Les conférences en anglais rassemblées dans *Nationalism* en 1917 et dans lesquelles il critique de manière radicale le nationalisme européen et la course à l'abîme qu'il entraîne constituent une première rupture avec cette image quelque peu lénifiante. Deux ans plus tard, à la suite du massacre de plusieurs centaines d'Indiens par la troupe anglaise au *Jalianwallabagh* à Amritsar le 13 avril 1919, Tagore renonce au titre de chevalier que lui avait décerné la couronne britannique en juin 1915 et l'opinion de la puissance impériale lui devient franchement hostile. Le résultat c'est que, en Angleterre en 1920-1921, comme lors de ses visites ultérieures de 1927 et 1930, ses anciens amis

5. Plus généralement, pour la réception de Tagore par la presse anglaise : Kalyan Kundu, Shakti Bhattacharya et Kalyan Sarkar (dir.), *Rabindranath Tagore and the British Press (1912-1941)*, préface de Mary Lingo, Londres, The Tagore Centre, 1990.

le reçoivent encore mais sans enthousiasme excessif, et qu'il n'est plus célébré par l'élite intellectuelle et littéraire.

Il en va tout autrement sur le continent européen, où sa popularité, encore embryonnaire avant 1914 et restée suspendue dans les années qui suivent, se déploie dans toute son ampleur, tandis que l'image d'un Tagore poète mystique se double de celle d'un Tagore intellectuel dans un contexte général tendu et générateur d'une montée aux extrêmes entre admirateurs et critiques du poète. Dans les différents champs littéraires et intellectuels nationaux, Tagore est d'abord d'autant plus violemment pris à partie que l'Europe est en crise et que le réflexe national conduit à repousser cet Asiatique perçu comme une menace sur l'esprit national et comme un ferment de décadence. En même temps, un espace de discussion reste ouvert sur le continent européen. Si certains peuvent lire et apprécier le Tagore poète et surtout penseur du monde contemporain, c'est que, contrairement à ce qui se passe en Angleterre, ses prises de position concernant l'ordre colonial ne retiennent pas toute l'attention et peuvent laisser la place à d'autres considérations. Les écrivains et les intellectuels de l'Europe continentale sont même d'autant plus susceptibles d'entendre le message de Tagore ou ce qu'ils perçoivent comme tel, qu'avec la guerre, la civilisation des Lumières a laissé la place à la boue des tranchées et le progrès a produit son envers de barbarie. C'est dans ce contexte particulier de crise dont l'une des manifestations prend l'aspect d'un appel à l'Orient que Tagore connaît dans l'entre-deux-guerres un succès remarquable dans maints pays du continent européen, un Tagore irréductible à l'universalisme défini seulement à partir de l'Occident et dont l'altérité culturelle indienne a alors une chance d'être reconnue.

TRANSFERTS CULTURELS ET MÉDIATIONS CROISÉES :

TAGORE ENTRE L'ANGLETERRE, LA FRANCE ET L'ALLEMAGNE

C'est seulement à partir de ce point commun très général que la réception de Tagore connaît des inflexions spécifiques selon les contextes nationaux différents. Le retard fort variable des traductions de l'anglais aux autres langues européennes est également le signe d'un processus plus large qui veut qu'un écrivain traduit, quel qu'il soit, n'est bien souvent pas lu directement d'un pays source à un pays cible, mais à travers une série de médiations culturelles et politiques qui mettent en jeu un ou plusieurs pays dans lesquels il est également traduit. Selon la règle qu'on pourrait nommer *règle des tiers médiateurs* ou *règle des médiateurs multiples*, les différents transferts culturels dont l'œuvre et la figure de Tagore font l'objet dans l'Europe des années 1910-1920 influent ainsi notablement les uns sur les autres. Deux lignes de force majeures se dégagent. La première relie les écrivains et intellectuels des différents pays à l'Angleterre, puissance impériale dominante par laquelle transitent d'abord les traductions de Tagore et par rapport à laquelle tout ce qui touche l'Inde se trouve

plus largement médiatisé. Si l'Angleterre est le seul pays engagé dans une relation directe avec l'Inde et si la réception anglaise de Tagore se développe donc très largement sans qu'intervienne sa réception dans d'autres espaces européens, sur le continent il en va bien autrement : l'écrivain indien se trouve pris – c'est la seconde ligne de force – dans un spectre de médiations croisées d'un pays à l'autre et qu'il ne contrôle pas. Ainsi, à titre d'exemple, la réception de Tagore en France ne se comprend pas sans prendre en compte le fait que l'Inde est une colonie anglaise, que le poète reçoit un accueil triomphal en Allemagne et, plus largement, qu'une guerre terrible vient de déchirer l'Europe.

Le bon accueil qui est fait à Tagore dans les milieux modernistes anglais du début des années 1910 suscite d'abord une certaine attractivité dans les milieux modernistes français, fortement marqués par l'influence anglaise. Les uns et les autres partagent le même souci d'un regain spiritualiste dans le cadre d'un renouvellement des formes poétiques et à l'abri de toute considération politique. C'est en particulier le cas chez certains écrivains de la revue très anglophile qu'est la *NRF* comme Larbaud ou Schlumberger et surtout Gide, qui, dans sa préface à *L'Offrande lyrique*, qui est en elle-même un signe de reconnaissance, évoque pour finir les poèmes du recueil « à la louange de la mort » et conclut : « Je ne crois pas connaître, dans aucune littérature, accent plus solennel et plus beau⁶. » Alors que le milieu de la *NRF* s'éloigne de Tagore au moment de sa politisation et du refroidissement de sa réception en Grande-Bretagne après la Première Guerre mondiale, les milieux anticolonialistes et internationalistes réunis autour de la revue *Europe* le considèrent au contraire au même moment comme un apôtre de la paix hostile à tous les nationalismes, une figure à la fois critique et réconciliatrice, préservant, par-delà la guerre européenne et la relation de domination coloniale, une possibilité de dialogue entre les peuples d'Europe et entre les civilisations. À Gandhi qui rejette de manière trop unilatérale l'apport de l'Occident à la civilisation humaine, qui exacerbe un nationalisme qu'il juge potentiellement dangereux, Romain Rolland oppose ainsi Tagore pour lequel, entre l'Orient et l'Occident, les échanges doivent s'inscrire dans une forme de reconnaissance et de réciprocité : « Gandhi est un universaliste médiéval. Tout en le vénérant, nous sommes avec Tagore⁷. » Animés par une radicalité plus grande et par le refus de considérer séparément révolution politique et révolution esthétique, les membres de l'avant-garde poétique considèrent au contraire que la proximité de Tagore avec les mieux modernistes anglo-saxons et son refus de critiquer la colonisation et l'Occident de manière unilatérale font de lui un passéiste en matière esthétique et un ennemi à la révolution

6. André Gide, « [Introduction à *L'Offrande lyrique* de R. Tagore] » [1914], *Essais critiques*, édition présentée, établie et annotée par Pierre Masson, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, p. 528.

7. Romain Rolland, *Mahâtma Gandhi* [1924 ; 1926], préface de Marc Crépon, Paris, Éditions des Équateurs, 2016, p. 117.

en matière politique. Pour André Breton, Tagore est « un mauvais esprit oriental » parce qu'il pense que « la civilisation occidentale ne périra pas, si elle recherche dès maintenant l'harmonie qui a été rompue au profit de sa nature matérielle », alors que le surréaliste juge de son côté qu'il s'agit d'« une civilisation condamnée »⁸. Ce que cherche Breton, c'est une altérité culturelle absolue que la civilisation occidentale n'aurait pas contaminée et qui pourrait être le ferment de sa destruction, et Tagore lui apparaît comme une figure de la compromission avec l'Occident.

Si on envisage à présent l'Allemagne, la première chose qu'on peut noter, c'est que, dans les milieux nationalistes français, la réception de l'Inde et de Tagore s'établit très largement par rapport à ce qui se passe de l'autre côté du Rhin. Le fait que « Tagore [...] ne rencontre nulle part meilleur accueil qu'auprès de la nouvelle Allemagne » parle *a contrario* contre lui⁹. Amalgamant sa réception à la critique du romantisme, traditionnelle dans la mouvance de l'Action française, ainsi qu'à celle de la vogue de la littérature et de la philosophie slaves et surtout allemandes en France, Henri Massis opère ainsi des rapprochements extrêmement rapides qui font converger dans une même détestation des figures aussi variées que Tagore, Gandhi, Dostoïevski ou Tolstoï, auteurs relayant à leur manière le romantisme des penseurs allemands comme Schelling, Schopenhauer ou Nietzsche. Plus encore que contre Tagore, c'est contre une Allemagne perçue comme l'« Inde de l'Europe¹⁰ », véritable porte d'entrée de la barbarie sur le continent et située juste de l'autre côté du Rhin, qu'il s'agit de défendre la France catholique et romaine.

Si on renverse le regard, le même type de processus complexe est à l'œuvre dans la réception de Tagore en Allemagne, marquée par la guerre qui vient de s'achever et le triomphe franco-britannique auquel elle a donné lieu *in fine*. D'un côté, Tagore est perçu comme un ennemi de l'Angleterre et cela contribue à sa popularité. Comme dans la France des années 1920, Tagore est apprécié en Allemagne comme le porteur d'une spiritualité renouvelée, mais cette spiritualité est moins dirigée vers la réconciliation des peuples que vers l'exaltation patriotique d'un pays profondément meurtri par la défaite. C'est ce qu'on observe chez Hermann Keyserling et parmi les mouvements de jeunesse qui cherchent à s'affranchir d'un certain puritanisme par un renouvellement de la culture allemande au contact païen de la nature. Tagore est ainsi aux yeux du philosophe allemand « un créateur comparable aux anciens bardes et scaldes qui – comme le racontent les sagas finnoises – chantaient avant tout les forêts et les étoiles¹¹ ». Il est un homme dont le

8. André Breton, « Légitime défense », *La Révolution surréaliste*, n° 8, décembre 1926, p. 35.

9. Citation d'Henri Massis, *Défense de l'Occident*, Paris, Plon, coll. « Le roseau d'or », 1927, note 2, p. 50.

10. *Ibid.*, p. 195.

11. « Ein Schöpfer wie die alten Barden und Skalden, welche – wie es in der finnischen Sage heißt – die Wälder und Sterne erst sangen » : Hermann Keyserling, *Reise durch die Zeit. I, Ursprünge und Entfaltungen*, Innsbruck, Verlag der Palme, 1948, p. 368. [Traduction de l'auteur, comme pour toutes les traductions qui suivent.]

chant est essentiellement musique et qui par là est ancré profondément dans le peuple auquel il appartient, comme l'hymne national allemand est ancré dans le cœur des jeunes Allemands qui l'interprètent devant Tagore lors de sa visite de juin 1921 dans une forêt des environs de Darmstadt. D'un autre côté toutefois, son statut d'écrivain encore ouvert à l'Angleterre limite son accueil chez les membres de la droite nationaliste. Une certaine presse allemande reproche ainsi à Tagore les différents traits de ce qui est perçu comme son indianité : tantôt, on le présente comme un hindou qui chercherait à influencer les chrétiens dans leur foi et à les convertir à l'hindouisme, tantôt comme un envahisseur téléguisé par l'Angleterre qui prend la place des talentueux écrivains allemands en manque de lecteurs, tantôt enfin comme un Oriental léthargique dont l'apathie viendrait miner la nécessaire renaissance nationale. Si, au tout début des années 1920, Goebbels a pu céder fugacement à l'attrait du sage venu de l'Inde lointaine, qui lui semble porteur d'un anti-rationalisme de bon augure pour lutter contre les Lumières, il lui apparaît rapidement comme une figure parmi d'autres du libéralisme anglo-saxon. Avec l'arrivée d'Hitler au pouvoir, l'œuvre de Tagore n'est plus la bienvenue en Allemagne. Ses livres ne sont pas brûlés, comme d'autres, mais ses peintures et ses dessins sont en revanche classés parmi les réalisations de l'art dégénéré. On voit ainsi qu'au repoussoir qu'est son succès allemand pour les milieux nationalistes français correspond dans l'Allemagne la plus nationaliste le repoussoir de sa trop grande proximité avec l'Angleterre.

Tagore lui-même saisit en partie les dynamiques à la fois nationales et internationales de sa réception et il s'efforce de contrôler les effets de ces médiations multiples en la recentrant sur la relation qu'il entretient avec le pays auquel il s'adresse. Il s'agit ici de renationaliser la réception afin d'éviter toute médiation parasite. Reçu dans tel ou tel pays, il n'est ainsi pas rare qu'il cherche d'abord à le valoriser. Alors que, lors de sa traversée de la Champagne ravagée par la guerre, il appelle à un pardon qui élèverait la France, il envisage dans le même temps une glorification symétrique de l'Allemagne : « Si le destin de l'Allemagne est d'endurer la pénitence du péché de l'âge moderne et d'en sortir purifiée et forte, [...] elle sera bénie dans l'histoire de l'humanité¹². » On voit bien qu'ici Tagore parle de l'Allemagne comme nation dans une perspective consolatrice, et il le fait en adoptant au moins tacitement le modèle chrétien de l'expiation qui permettrait au pays défait non pas seulement de se relever individuellement, mais de prendre la tête des nations dans leur rupture nécessaire avec la modernité cannibale. Il n'est pas rare que Tagore aille encore plus loin et qu'il souligne la proximité particulière du pays où il se trouve avec l'Inde, voire qu'il opère un véritable rapprochement entre son destin personnel et celui du pays. C'est le cas à Darmstadt au printemps 1921, lorsque, expliquant ne s'être jamais trouvé autant chez lui

12. « If it be the destiny of Germany to go through the penance of the sin of the modern age and come out purified and strong, [...] she will be blessed in the history of humanity » : lettre de Rabindranath Tagore à Rudolf Eucken [13 juin 1921], *Archives Tagore*, Rabindra Bhavan, Visva-Bharati, Santiniketan.

en dehors de l'Inde qu'en Allemagne, il opère un parallèle entre l'indépendance paradoxale que lui procura la banqueroute de sa famille et la chance qui pourrait être celle de l'Allemagne de repartir à zéro.

Tagore ne réserve pas ce type de rapprochement à la seule Allemagne qui l'accueille triomphalement en miroir de l'idée, développée par les savants allemands depuis le XIX^e siècle, d'une proximité raciale et/ou culturelle entre l'Inde des anciens Aryens et l'Allemagne contemporaine. D'une manière plus étonnante qui rend visible le procédé consistant à s'attirer l'attention bienveillante de son interlocuteur, on le trouve également présent en 1939, quand la Polonaise Maryla Falk, alors lectrice en langues slaves à l'université de Calcutta, fonde une Association indo-polonaise, dont le but est de prêter assistance aux réfugiés polonais en Inde. Tagore accepte d'en être le président d'honneur et fait un discours d'inauguration dans lequel il souligne les « liens proches entre l'Inde et la grande Humanité de l'Ouest » et salue plus précisément « le peuple polonais avec lequel nous partageons des traditions aryennes communes »¹³. Il importe peu pour le poète indien que les nazis allemands considèrent à la même époque les Polonais comme des Slaves à asservir ; sa pensée n'est pas inscrite dans l'histoire des pays européens, mais elle cherche à établir des liens privilégiés avec chacun d'entre eux, avec la Pologne comme avec l'Allemagne ou, en d'autres occasions, avec la Russie, l'Espagne ou l'Italie.

LES ÉCHELLES DES TRANSFERTS CULTURELS : TAGORE ET L'ITALIE

Cette stratégie d'établissement d'une relation bilatérale privilégiée n'est toutefois pas toujours efficace, et rien ne le montre mieux que le voyage controversé de Tagore dans l'Italie fasciste de 1926. Après avoir fondé l'Université internationale de Santiniketan au Bengale qui prend réellement forme en 1921, Tagore se met en demeure de voyager pour faire connaître l'institution et pour lui trouver des sources de financement. C'est essentiellement dans ce but qu'il entreprend plusieurs voyages à travers le monde qui durent au total environ sept ans entre 1912 et 1932, et c'est dans ce contexte qu'il séjourne une première fois en Italie du 19 janvier au 2 février 1925. Tagore noue alors des liens avec Carlo Formichi, professeur de sanskrit à l'université de Rome, qui accepte son invitation à se rendre à Santiniketan ; il y arrive à la fin de l'année avec cinq cents livres en italien dont Mussolini fait don à la bibliothèque de la toute jeune institution et annonce la venue prochaine du professeur Tucci, un jeune indianiste de talent dont l'Italie accepte de payer le séjour pour une année entière. En retour, Formichi fait inviter Tagore officiellement par le gouvernement

13. « Close ties between India and the great Humanity of the West » / « the Polish people with whom we share common Aryan traditions » : Tadeusz Pobożniak, « Tagore in Poland », in *A Centenary Volume. Rabindranath Tagore 1861-1941*, New Delhi, Sahitya Akademi, 1961, p. 354.

italien pour un nouveau séjour dans la péninsule qui a lieu du 30 mai au 22 juin 1926. L'accueil officiel du poète indien par le régime fasciste et par le Duce lui-même suscite la stupeur chez les Italiens libéraux mais aussi chez ses amis internationalistes des autres pays d'Europe. Il faut toute la force de conviction de Romain Rolland et la rencontre d'exilés politiques italiens pour convaincre Tagore de condamner publiquement le fascisme dans un article du *Manchester Guardian* du 5 août 1926, rapidement traduit dans maints autres journaux en Europe. Accueillir le prix Nobel avait constitué pour le régime fasciste un moyen de gêner l'Angleterre en Inde et surtout de masquer la très dure répression interne de ses opposants et de redorer son image. La très nette prise de distance ultérieure de Tagore suscite des réactions de dépit dans la presse aux ordres, et le vieil Indien se retrouve traité d'ingrat et aussi dénigré qu'il avait été fêté¹⁴.

Penser que Tagore ait pu avoir, comme d'autres intellectuels bengalis de l'époque, quelque affinité que ce soit avec le fascisme n'a pas grand sens, et ses déclarations fort claires contre le fascisme et le nazisme tout au long des années 1930 suffiraient à le prouver. Reste toutefois à expliquer ce qu'on considère en général comme un faux pas. Beaucoup d'arguments ont été avancés, et de tous ordres, qui ont mis en avant l'ignorance du grand homme concernant la politique européenne, la propagande dont il est la victime, de la part de Formichi en particulier, ou encore certains traits de son caractère comme son admiration des grands hommes ou sa vanité qui l'aurait poussé à mettre plus haut que tout le fait d'être reçu par un chef d'État. Une autre explication est toutefois restée largement occultée et, pour la saisir, on peut citer un article de Kalidas Nag, un proche de Tagore, à l'occasion de la visite du professeur Formichi à Santiniketan :

Ce qui donne un caractère unique à la venue du professeur Carlo Formichi de Rome à Santiniketan, c'est le fait qu'il ne vient pas simplement comme un savant envoyé par un groupe académique ou une institution savante, mais qu'il est délégué par le peuple entier de l'Italie par l'intermédiaire de son célèbre président du conseil Mussolini¹⁵.

Ce qu'on peut lire ici, ce ne sont pas seulement des indices de mondanité diplomatique ou de soumission intéressée mais, au rebours, l'orgueil national indien. Deux agendas viennent se heurter, deux chronologies historiques et deux cadres géographiques. Ce que Nag et Tagore voient en Mussolini, c'est moins le chef fasciste que le chef d'État d'une grande nation et moins l'Italien en tant que tel que l'Européen ; et la reconnaissance qu'ils lui accordent en retour doit être comprise moins à l'échelle nationale qu'à l'échelle impériale. Pour eux, que l'Italie soit dirigée depuis

14. Pour plus de détails concernant Tagore et l'Italie : Kalyan Kundu, *Meeting with Mussolini. Tagore's Tours in Italy 1925 and 1926*, New Delhi, Oxford University Press, 2015.

15. « What gives a special character to the coming of Prof. Carlo Formichi of Rome to Santiniketan, is the fact that he comes not simply as a scholar sent by some academic group or a learned body, but that he is deputed by the whole people of Italy through their far-famed Premier Mussolini » : Kalidas Nag, « The Visvabharati and Prof. Carlo Formichi », *Modern Review*, vol. XXXVIII, n° 6, décembre 1925, p. 710.

un an et demi par les fascistes à la suite d'un coup d'État compte peu. Or, ce qui compte peu à leurs yeux se trouve précisément au cœur de l'actualité politique telle qu'elle est construite depuis le point de vue des Européens de l'époque. Et ce qui est au contraire du plus haut intérêt pour eux est très largement invisible depuis l'Europe : il s'agit de la reconnaissance de la haute valeur culturelle d'un pays colonisé, non par des individus comme le Français Rolland ou l'Irlandais Yeats, mais par le chef d'État d'un pays qui est lui aussi, comme l'Angleterre, un pays colonisateur. Tandis que les Européens prennent essentiellement position à partir des rivalités entre les différentes nations européennes mal apaisées à la suite de la Première Guerre mondiale et dont ils craignent la résurgence, les deux Indiens inscrivent leur discours dans l'histoire multiséculaire des empires. Les uns continuent d'écrire l'histoire de ce qui demeure le centre et qui va conduire à la Seconde Guerre mondiale, tandis que les autres sont encore dans le coup d'avant et déjà dans le coup d'après qui relie l'émergence de la domination mondiale de l'Europe au ^{xvi}^e siècle à la grande vague de décolonisation des années 1947-1974. Les uns et les autres voient un monde en crise, mais ni le monde qu'ils construisent ni le moment historique dans lequel ils l'inscrivent ne sont les mêmes.

Par-delà ces conjonctures perçues différemment ici et là, il faut se tourner vers la pensée de Tagore concernant les relations entre les nations et entre les individus. On l'a vu, la pensée en termes de nation n'est pas étrangère à Tagore, ne serait-ce que parce qu'il constate sa pertinence dans l'esprit de ses contemporains et qu'il doit prendre ce fait en compte, quand bien même, à tort ou à raison et dès avant la Première Guerre mondiale, il la considère comme une création européenne tardivement importée en Inde. Reste que la nation n'est pas le cadre privilégié de sa pensée politique. « Je ne suis pas hostile à une nation en particulier, mais contre l'idée générale de toutes les nations¹⁶. » Ce n'est pas seulement qu'il condamne les dérives agressives et violentes du nationalisme, ce qui suscite des critiques virulentes contre lui chez certains militants indiens, au premier rang desquels Gandhi, qui cherchent à chasser les Anglais de l'Inde, aussi bien que dans certains pays européens qui, comme la Pologne, ont eu et ont encore à défendre leur souveraineté contre les appétits de leurs voisins. C'est plus profondément qu'à ses yeux la nation est intimement liée à l'État et que l'État est une institution impersonnelle et liberticide qui transforme les individus en rouages interchangeables d'une énorme machine et les met au service de son efficacité et du renforcement de son pouvoir plutôt que de favoriser leur développement dans la sphère de l'art et de la moralité. Ce point de vue philosophique, qui conduit à la critique radicale de toute une modernité occidentale et de tout le récit dominant des nations européennes, a des implications fondamentales quant aux destinataires auxquels Tagore adresse son discours. Il ne déploie

16. « I am not against one nation in particular, but against the general idea of all nations » : Rabindranath Tagore, *Nationalism* [1917], repris dans Sisir Kumar Das (éd.), *The English Writings of Rabindranath Tagore*, vol. II, *Plays, Stories, Essays*, New Delhi, Sahitya Akademi, [1996] 2012, p. 458.

pas sa pensée à l'échelle des nations, mais il la restreint et la déborde en la situant à l'échelle de l'humanité et des individus. Il est donc moins un internationaliste favorable au rapprochement entre les peuples (c'est en particulier la manière dont il est longtemps lu en URSS et, après la Seconde Guerre mondiale, dans les pays du bloc socialiste) qu'un cosmopolite œuvrant au rapprochement des consciences individuelles.

Il faut revenir à ce propos sur le projet de Santiniketan et sur les voyages de Tagore qu'il suscite à des fins de publicité et de financement. Le poète ne voyage pas seulement en Europe mais dans le monde entier, en Asie d'abord, en Chine et au Japon en particulier, mais également en Égypte, aux États-Unis et en Argentine. Ces déplacements dans l'espace disent aussi une situation dans plusieurs histoires : une histoire qui est à la fois celle de l'Inde, mais aussi celle de l'Europe et de l'Occident, celle des empires et enfin celle de l'humanité dans son ensemble. Santiniketan a certes une visée nationale – et il y a là trace du Tagore patriote des années 1890 et des premières années du ^{xx}^e siècle – au sens où l'institution a pour but de sortir l'Inde de son statut d'objet d'étude dominé par le savoir occidental, de poser le pays sur la carte du monde scientifique et intellectuel et de le transformer en un interlocuteur contemporain digne de respect. Mais sa visée à plus long terme va bien au-delà, et en ce lieu viennent converger différentes échelles non-exclusives de la relation de l'Inde à son dehors. Il y a d'abord l'échelle de l'Asie, qui se manifeste dans la volonté d'établir un centre de recherche et d'enseignement qui permettrait aux Asiatiques de se rencontrer, de prendre conscience de leur histoire commune et de réfléchir à leur contribution à l'humanité future. Il y a aussi et surtout l'échelle planétaire qui devrait permettre au monde entier de converger en Inde, tandis que l'Inde rayonnerait aussi sur le monde entier dans un processus d'inutrition réciproque concernant tous les individus du globe confrontés aux mêmes grandes questions.

Pour Tagore, à la limite – et ce type de déclaration suscite évidemment un certain malentendu à l'époque – l'Inde n'appartient à personne, et il importe peu de savoir si elle est gouvernée par les Anglais ou si elle est souveraine. Ce qui compte, c'est ce que font effectivement les Anglais en Inde, et ce que feraient les Indiens s'ils accédaient à l'indépendance. Lorsqu'il inaugure le 14 avril 1937 le *Cheena Bhavan*, une institution où l'on enseigne la langue et la culture chinoises, Tagore se demande ce que l'Inde peut apporter au monde de son temps. S'il se montre sceptique quant à la préservation de l'idéal de pureté et de connaissance promu par certains de ses grands sages du passé, il n'en espère pas moins que son pays demeure capable d'offrir l'hospitalité, de dépasser ses limites et de se rapprocher des autres hommes pour mieux comprendre leur infinie variété¹⁷. Ce qu'on relève ici, c'est moins la reprise de la double contrainte orientaliste selon laquelle l'Inde serait terre de spiritualité mais terre d'une spiritualité perdue, que le

17. Rabindranath Tagore, « China and India » [14 avril 1937], in Sisir Kumar Das (éd.), *The English Writings of Rabindranath Tagore*, vol. III, *A Miscellany*, New Delhi, Sahitya Akademi, [1996] 2012, p. 715.

refus de l'idéalisation comme de la déploration, et le déplacement qu'opère Tagore en refusant de définir l'Inde par des qualités positives. L'Inde n'est pas ceci ou cela, elle est un lieu qui accueille le monde entier, c'est-à-dire le lieu de révélation des qualités elles-mêmes, de ce que l'homme, d'où qu'il vienne, a de meilleur – tout cela signifiant finalement que des notions comme celles d'Orient (spirituel) et d'Occident (matérialiste) ne signifient pas grand-chose tant les hommes sont partout les mêmes et tant sont multiples les liens qui les attachent les uns aux autres.

Le monde tel que le conçoit Santiniketan est un monde essentiellement polycentré et configuré de manière multiple ; c'est aussi un monde d'individus. Car par-delà les identités collectives (indienne, asiatique ou orientale, européenne ou occidentale), c'est essentiellement aux individus que s'adresse le pédagogue qu'est aussi Tagore et c'est pour leur développement qu'il crée Santiniketan. Ce qu'il convient d'opposer à l'impérialisme anglais, ce n'est pas le nationalisme indien, et même ce qu'il convient d'opposer à l'État colonial, ce n'est pas essentiellement un État indien mais c'est une société indienne revivifiée à l'échelle des villages. Comme d'autres institutions indiennes ou européennes de la même époque avec les fondateurs desquelles il est d'ailleurs lié (l'ashram *Sabarmati* de Gandhi, la *Schule der Weisheit* de Hermann von Keyserling à Darmstadt ou encore la colonie *Walden* fondée par Frederik van Eeden aux Pays-Bas), l'université de Tagore construit une société dans la société qui s'apparente à un lieu utopique en ce qu'elle permet l'élaboration d'une nouvelle modernité et constitue le germe d'une Inde nouvelle et plus largement d'une nouvelle humanité où chaque individu pourrait accéder au plein développement de soi-même. De ce point de vue, ce qui se passe à Santiniketan participe aussi d'une histoire globale du renouveau humain. Son inscription dans un cadre rural n'est pas le fait du hasard, puisqu'elle permet, en marge des grands centres impériaux de l'Europe mais aussi de la grande ville cosmopolite qu'est Calcutta, de faire le lien entre des hommes venus de tous horizons, mais aussi entre urbains éduqués et paysans de la campagne, entre peuplements récents et tribus santes installées depuis longtemps dans la région, enfin entre l'humanité dans son ensemble et la nature qui l'entoure. Là encore, Tagore est dans le coup d'après : plus dans l'histoire des nations européennes, plus seulement dans l'histoire des empires et dans celle des réactions nationales, mais dans l'histoire de l'humanité comme un tout. Car ce qu'il réclame quant à lui, c'est une coopération accrue, mais une coopération moins située d'État à État que de société à société, d'individu à individu, de vivant à vivant – tous reliés les uns aux autres et à la terre qui les porte. Il n'est plus question de l'Europe ici, ni même de l'Inde, mais de l'humanité dans son ensemble ; et c'est bien *in fine* dans ces différences d'échelles que réside la source des plus grands malentendus dont Tagore est l'objet en Europe comme, sans aucun doute, des réflexions qu'il suscite aujourd'hui quant à l'écriture de l'histoire.

Guillaume BRIDET

Université de Bourgogne